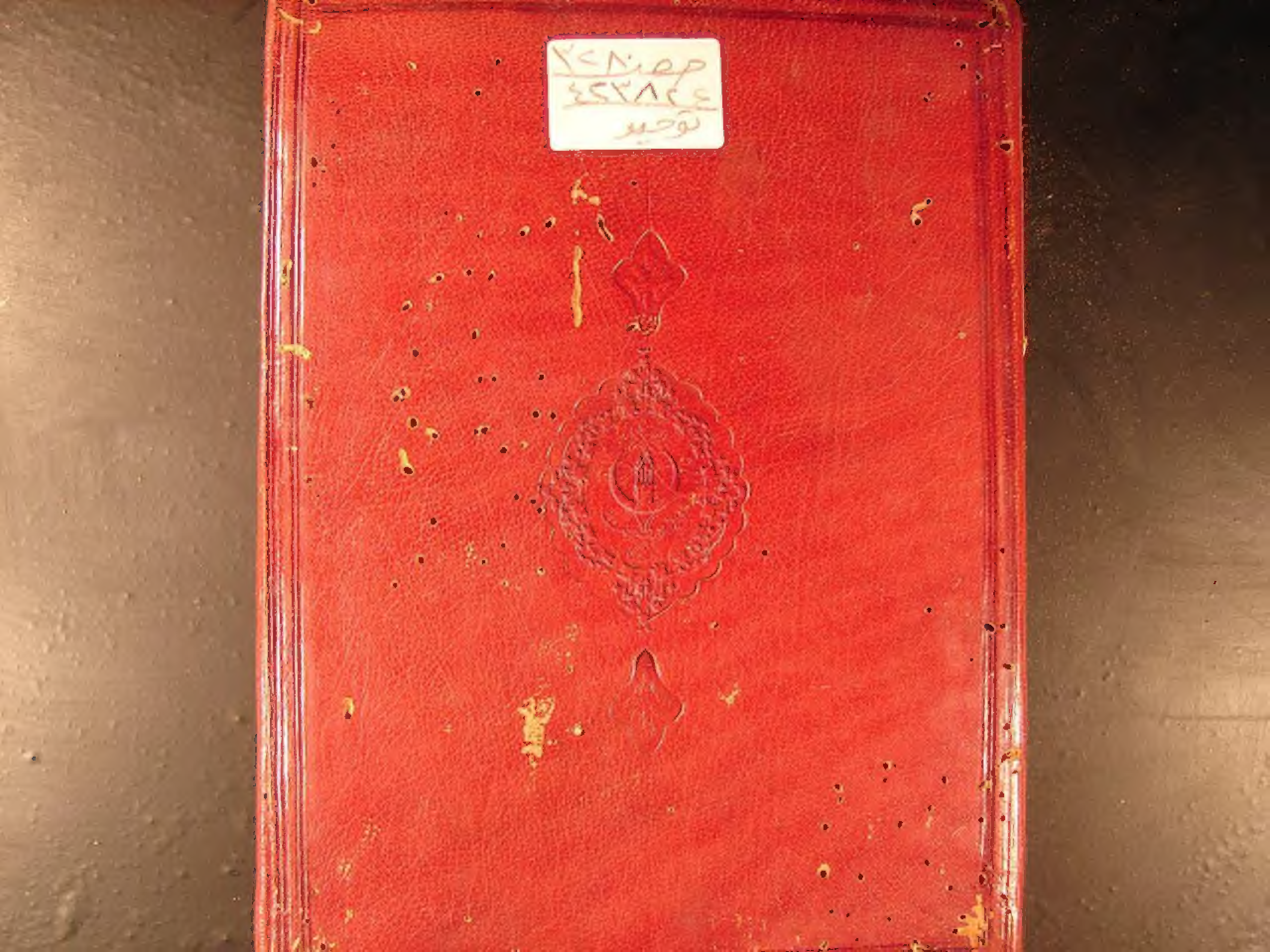

مص ٢٤٨٠
ع ٤٤٣٨٤
توحيد

هذه حاشية سيدنا ومولانا
العالم العلامة الشيخ محمد الدسوقي
على الكبرى تغمده الله
برحمته واسكنه
فسيح جنته
امين
امين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله رب
العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
أما بعد فيقول العبد الفقير محمد الدسوقي المالكي غفر الله له
ولوالديه ولمشايخه آمين هذه تقييدات على الشرح الكبير
جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبي الحسن علي بن أحمد الصعيدي
العدوي صاحب التأليفات المفيدة نفعنا الله به آمين قال
الشيخ هو في الأصل من طعن في السن ثم استعمل في المرتفع من بلغ رتبة
أهل الفضل ولو صغيرا والإمام هو المقتدى به المقدم على غيره ويستعمل
مفردا وجمعا قال تعالى واجعلنا للمتقين إماما وقوله العالم العلامة قد
اشتهر أن العلامة هو الجامع بين المعقول والمنقول وسبب ذلك
أن علامة صيغة مبالغة تدل على كثرة العلم والكثرة تحصل
بالجمع المذكور فتأمل والتاء فيه زائدة لتأكيد المبالغة وأتى بالعلامة
بعد قوله العالم لإفادة أنه جمع بين المعقول والمنقول تحقيقا وقوله
الصدر أي المصدر به في مجالس الأكابر والعلماء الأوحد أي المتوحد
والمنفرد بمعرفة العلوم العقلية والنقلية والدينية الولي فعيل إما
بمعنى فاعل أي المتولي لأوامر الله ويلزم أن يكون مجتنبا لنواهيه أو
بمعنى مفعول أي من تولى الله أمره على وجه خاص فلم يكله لغيره طرفة
عين العارف أي بربه وهو من اشتغل بربه بحيث صار لا يلتفت
لغيره من الأكوان وليس المراد بالعارف من عرف العلم ولو لم يعمل به إذ لا يقال
له عارف كما أنه لا يقال له عالم عرفا إلا إذا كان عاملا الرباني أي
المنسوب للرب من حيث تمسكه بدينه فالنسبة غير قياسية إذ القياس
الربي وهذا الكتاب أول تأليف للمص أبو عبد الله كنية له ومحمد
اسمه وقد نقل عن الإمام مالك قولان هل الأفضل الكنية أو الاسم
والأفضلية ترجع للدلالة على حصول المدح وكثرة التعظيم ويجوز التكني
بأبي فلان وإن لم يكن له ولد السنوسي نسبة لبني سنوس قبيلة
من العرب بالمغرب الحسني نسبة للحسن [?] لأن المقام مقام توضيحه وهو نسبة
للحسن بن علي رضي الله عنهما ثم شريف من جهة أمه ... لأنها من أولاد
سيدنا

سيدنا الحسن هذا هو الصواب خلافا لمن قال إن قوله الحسني نسبة
لبني حسن والمعتمد عندنا أن من كان في نسبه أنثى سواء كانت أمه أو
أم أبيه أو أم جده من أولاد الحسن أو الحسين شريف شرفا كاملا ويجوز له
لبس العمامة الخضراء ما لم يخص السلطان لبسها بالأشراف من جهة
الآباء ويستحق الأخذ مما وقف على الأشراف والمراد بكونه شريفا شرفا
كاملا من جهة الاحترام والتعظيم وإن كان يجوز له أخذ الزكاة ومقابل
المعتمد أن له نوع شرف فقط رضي الله عنه في نسخة رحمه الله
والرحمة عبارة عن الإنعام وأما الرضا فهي في الأصل صفة قائمة بالقلب
ينشأ عنها ترك الاعتراض على الفاعل والإنعام عليه والمراد به في حق
المولى على مذهب الخلف لازمه وهو الإنعام فيرجع الرضا للرحمة وقوله
بمنه أي حالة كون ذلك الغفران ناشئا من منه وكرمه لا لأنه واجب عليه
إذ لا يجب عليه تعالى شيء إن قلت قوله عليه السلام أول
الوقت رضوان الله ووسطه رحمة الله يدل على أن الرضوان غير الرحمة
قلت يمكن أن يقال المراد بالرضوان في الحديث الإنعام التام وبالرحمة إنعام
أخف منه فلا مغايرة بينهما في الحديث إلا من جهة الكمية وإن كان كل منهما
إنعاما وغفر له المغفرة ستر الذنب ويلزمه عدم المؤاخذة به وقيل
محو الذنوب من صحف الملائكة ويدل له أن الحسنات يذهبن السيئات
بمنه وكرمه أي غفرانا ملتبسا بمنه وكرمه أي عفوا إنعاما عليه
الحمد لله ذكر بعضهم أنه يصح أن يراد به المحمود به أي الكون محمودا ومعلوم
أن كلا من الحامدية والمحمودية وصف لله اعتباري ويصح أن يراد
بالحمد ما يشمل الأمرين معا لكن أنت خبير بأن الحمد الواقع في أوائل
الكتب هو الحمد المطلوب ضمنا من الشارع في قوله عليه الصلاة والسلام
كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع فإن هذا يتضمن طلب
الابتداء بالحمد ومعلوم أن الطلب إنما يتعلق بالأفعال إذ لا تعلق له إلا بفعل
وكل من الحامدية والمحمودية ليس فعلا بل أمر اعتباري فلا يصح طلبه
فالحق أن المراد بالحمد في أوائل الكتب اللفظي الذي هو التلفظ بتلك الجملة
ولا يخفى أنه فعل ثم إن هذه الجملة يحتمل أن تكون خبرية لفظا

ومعنى قوله المخبر بالشيء ليس ايتا به لذلك الشيء بحلف ما لم يكن ذلك
الخبر وذا من افراد الشيء المخبر به والا لكان ايتا به ولاشك ان اخبار
بان الحمد ثابت لله تعالى من افراد الحمد اعني الثناء بالجميل ويصح ان تكون
خبرية لفظا انشائية معنى وحينئذ فتكون لانشاء الثناء بمضمونها اي
انشاء الثناء بما يدل على مضمونها وهو اختصاص الله بالمحامد او
استحقاقه لها لانشاء المضمون لان اختصاصا او استحقاقه للمحامد موجود
لا ينافي انشاؤه واثر في ابتداء الشرح والمتن التعبير بالحمد دون الشكر
اقتداء بالكتاب العزيز ولكثرة مجيئه في كلام رب العالمين في القران
وفي كلام اهل الجنة واختيرت الجملة الاسمية على الفعلية لدلالتها
على الدوام والثبات ولم يقدم الخبر لاهمية الحمد في مقام الابتداء وان
كان اسم الجلالة اهم من حيث ذاته واختير لفظ الجلالة دون غيره
من سائر الاسماء لكونه جامعا للذات والصفات اذ يضاف اليه غيره ولا
يضاف لغيره كذا قيل لكن هذا لا يظهر الا على قول من يقول ان لفظ
الجلالة موضوع للذات الواجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد واما لو
قلنا انه موضوع للذات وان وجوب الوجود والاستحقاق لجميع
المحامد وصف خارج عن الموضوع له معنى لكن لازم له لانه من جملته
فلا يظهر ذلك التعليل   الذي اعلم ان اسم الموصول قيل انه كلي
وضعا جزئي استعمالا وقيل انه موضوع للجزئيات بوضع كلي فعلى
كل من القولين هو مبهم وحينئذ فيسال ويقال اذا كان مبهما
كيف يصح وصف المولى به وحاصل الجواب انه وان كان مبهما في ذاته
الا انه متعين بصلته فيصح الوصف به نظرا لاتضاحه بالصلة اذ المهيئ
للصدور انما هو الله   شرح صدور العلماء في هذا الكلام براعة
استهلال بالنسبة للشرح وللمتن اما بالنظر للشرح فهو من قوله شرح
لان هذا يفهم منه ان هذا الكتاب شرح لا متن واما بالنظر للمتن
فمن قوله سواطع البراهين لان هذا يفهم منه ان هذا العلم الذي فيه
هذا الشرح علم الكلام لانه هو الذي تثبت مسائله بالبراهين
والشرح في الاصل التوسيع الحسي ولكن المراد به هنا التهيئة اي
الحمد

الحمد لله الذي هيأ صدور العلماء وتهيئتها بازالة الرعونات البشرية
والرانات الظلمانية عنها   صدور العلماء جمع صدر والمراد به القلب
فهو مجاز مرسل علاقته الحالية والمراد بالقلب العقل الذي هو النور الروحاني
لا المضغة الصنوبرية الشكل فهو مجاز مبني على مجاز علاقة كل منهما
المحلية لان الحق ان العقل محله القلب كما ان القلب محله الصدر ثم ذكر بعضهم
ان اطلاق القلب على العقل حقيقة وحينئذ فليس في الكلام الا مجاز ثم
ان من المعلوم ان المدرك للعلوم النفس لكن بواسطة العقل وحينئذ
فالشرح بمعنى التهيئة انما هو للنفس وحينئذ فاسناده للعقل مجاز
عقلي من اسناد الشيء الى الة   الراسخين اي الثابتين في العلم
من رسخ في كذا ثبت فيه ولا يخفى ما فيه من المناسبة للمقام لان الانسان
على قسمين عالم وغير عالم والاول راسخ وغير راسخ والمناسب لهذا
الشرح الراسخ فلذا ذكره هنا   لتلقي انوار الخ متعلق بشرح واعترض
بان مقتضى كونهم راسخين في العلم ان المعرفة حاصلة لهم وقائمة بهم
ومقتضى قوله لتلقي الا ان المعرفة ليست حاصلة لهم بل القائم بهم انما
هو التلقي لتلك المعارف ومن المعلوم ان التلقي غير الحصول بالفعل
ثم بعد ذلك عطف عليه ما يفيد الحصول بالفعل بقوله وظهر لهم فان
المراد بالظهور بالفعل اعني العلم فالحاصل ان قوله لتلقي انوار
المعارف وقوله وظهر لهم الخ يضارب قوله الراسخين وقد يجاب
بان المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل متقولة
بالتشكيك لان الاعتقاد القائم بالعلماء اقوى من القائم بالعوام وحينئذ
فالعلماء راسخين في معارف حاصلة لهم وهناك معارف اقوى منها
هيأ الله قلوبهم لتلقيها لكن قد يقال ان العوام كذلك قابلين لتلك
الزيادة وكذلك العلماء غير الراسخين وحينئذ فلا وجه لتخصيص العلماء
وحاصل الجواب ان قبول العلماء الراسخين لتلك الزيادة استعدادي
والقائم بغيرهم قبول امكاني والاول اقوى ويمكن الجواب عن اصل
الاعتراض بجواب اخر بان يجعل قول العلماء الراسخين من مجاز الاول
اي من يصيروا علماء راسخين   انوار المعارف من اضافة المشبه به

لانه اي لشيء معنوي يحصل به الاهتدا بينه بقوله المعارف وحينئذ
فاضافة انوار المعارف للبيان لا بيانية لانها ما كان بين المضاف
والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي وهنا ليس كذلك وعلى هذا الاحتمال
يشير قول الشارح ان مستمدة حال من انوار فانه لا ينافي الاعلى ما ذكر
اما لو جعل حالا من المعارف فيتعين ان يكون من اضافة المشبه به للمشبه
من سواطع البراهين من اضافة الصفة للموصوف والسواطع جمع
ساطع وهو في الاصل المرتفع من الحسيات ولكن اريد به الظاهر لملاقاة الاوله
اي حالة كون تلك الانوار مستمدة من البراهين السواطع اي الظاهرة التي
لا خفا فيها ثم ان البرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية لكونها
ضرورية او نظرية صينية ضرورية وحينئذ فوصفها بالظهور ظاهر
بالنسبة للمركب من الضرورية ولا يظهر في المركب من النظرية الا ان يقال
ظهورها ولو بحسب المآل وعلى هذا يكون وصفها بالظهور وصف كاشف
ثم انه يصح جعل مستمدة حالا من الانوار او من المعارف على ما مر بنا على
قراءته بالفتح اي حالة كون المعارف مستمدة وماخوذة من البراهين ويصح
قراءته بالكسر على انه حال من الصدور اي حالة كون الصدور مستمدة اي محصلة
للمعارف من البراهين الساطعة وظهر لهم اي للعلما الراسخين عطف على شرح
عطف مسبب على سبب والمراد بالظهور العلم لا الرؤية بالبصر وضمير ظهر
عائد على الهداي وعلمه سبحانه منزها باياته اي بسبب النظر في اياته اي
العلامات الدالة على وجوده واضافة ايات لها بسره بيانية اي وعلموه
سبحانه وتعالى بسبب النظر في الايات والعلامات التي هي مصنوعاته
الدالة على وجوده وذلك لان الناس على اقسام ثلاثة قسم علم الصانع
بالمصنوعات وهذه هي الطريق المعروفة ولذا ادرج الشارح عليها هنا
لمناسبتها للمقام لان المقام مقام معرفة الله بالدليل وقسم علم
المصنوعات بالصانع وهي طريقة اهل الجذب وقسم لم يحصل له علم
وهو مقام الجهل والحاصل ان احوال الناس مختلفة فمنهم من لم
يشاهد الا الاكوان وحجب بذلك عن رؤية المكون وهذا في غاية
المظلمات محجوب بحجب الاثار والعاينات ومنهم من شاهد الاكوان ولم

تحجبه

تحجبه عن مشاهدة المكون بل شهدهم في مشاهدتهم اياه فريقان فمنهم من
شاهد المكون قبل الاكوان وهؤلاء الذين يستدلون بالمولى على الاثار
ومنهم من شاهده بعد الاكوان وهؤلاء هم الذين يستدلون بالاثار على
المؤثر ثم ان الذين يستدلون بالاثار على المؤثر قسمان منهم من يشهد
الله في كل شيء وهذا مقام الصحو ومنهم من اذا عرف الله بالاثار رجع عن
كل شيء وغاب عن الاكوان الكون وصار ليس شيء ملاحظا غير الله
وغاب عن الاكوان بشهود مكونها وهذا هو مقام الفنا واعلم
ان المصنوعات اما جواهر واما اعراض فالنظر في الاعراض من حيث تغيرها
وعدمه والنظر في الجواهر من حيث ان الاعراض ملازمة لها وملازم الحادث
حادث على ما هو معلوم مما ياتي لكل متعلق بظهر وهو بدل من قوله لهم
اي وظهر لكل واحد منهم ظهور علم على الوجه الذي قسم اي اثبته في الازل
فظهور الباري لعباده متفاوت الرتب فكل واحد يعلم على الوجه الذي
سبق في الازل على ما اقتضته الحكمة والحاصل ان التفاوت
في العلم والمعرفة انما هو بما سبق في الازل من القسمة فليست معرفة العامة
كمعرفة الاولياء ومعرفة الاولياء ليست كمعرفة الانبياء وليس التفاوت
في الموصوف لانه واحد ذاتا وصفة لا يتغير بل كل ماله من الكمال ثابت له ازلا
وابدا لا يتغير ومثال ذلك ولله المثل الاعلى الشمس اذا قوبلت
بكرات فانها تدخل للمحل الذي فيه الكرات من كل كرة بقدرها وليس هذا
الاختلاف لمعنى في الشمس فان قلت ان هذا المعنى اي الظهور بالايات
لكل واحد على ما قسم له ليس خاصا بالعلما الراسخين بل يوجد في
العلما غير الراسخين وح فما معنى هذه المدحة مع عدم اختصاص العلما
المذكورين بذلك قلت المراد الان من قال المراد وظهر لهم ظهورا تاما لان
نظرهم في المصنوعات اتم من نظر غيرهم وحينئذ فترتب على ذلك الظهور
التام لهم وهذا الظهور التام مقول بالتشكيك فالظهور التام
متفاوت المراتب فمنه ما هو ازيد من الاخر فكل واحد يعلمه بما سبق
له في الازل على ما اقتضته الحكمة الازلية والقسمة الربانية ولذا قال بما
ماضيه وقوله فضلا اي احسانا اما متعلق بقسم او بظهر وانثار

به الي ان التسمية او الظهور بفضله تعالى لا انه واجب عليه في سابق
قضائه اي في قضائه السابق واراد بالسبق الازلية اي قضائه الازلي
ثم ان القضا قيل انه ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه
فيما وقيل انه علمه بالاشيا لكن على كل من القولين يكون الكلام فيه ركة
لانه لا معنى لكون التسمية واقعة في الارادة اما المراد انه متعلق للارادة
او العلم فالكلام فيه تسمح والخلص من ذلك ان تجعل في بمعنى الباء اي
بقضائه السابق وقوله في سابق لا متعلق بتيسير والمراد بالقضا
الثبوت وقول العارف المراد به الكتابة مراده بها الثبوت ومن
عليهم هو عطف على شرح ايضا وقوله فيها الضمير للمصنوعات والمراد
بالتدبير الصحيح اي ومن عليهم بالنظر الصحيح في المصنوعات بان
كان النظر فيها من الجهة الموصلة لوجود الصانع وهي الحدوث او الامكان
لا من الجهة الغير الموصلة لذلك كالوجود لان النظر في المصنوعات من
هذه الجهة فاسد والضمير عائد على العلما لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى
طايفة مخصوصة من العلما وهم الصوفية والحاصل ان جماعة من
العلما وهم الصوفية من المولى عليهم بالنظر الصحيح في المصنوعات
التي هي عجايب السموات والارض فاطلعوا على امور غريبة من صفات
الله تعالى الجلالية والكمالية لا يمكن التعبير عنها ثم بعد تلك الاطلاع
تاهوا اي في جلال الله وجماله الذي اطلعوا عليه وذهلوا عن تلك العجايب
التي نظروا فيها وصار ليس هناك شي ملاحظ لهم الا الله تعالى
وهذا هو مقام الفنا وهو الغيبة عن الاكوان بشهود مكونها
فاشرفوا اي فتسبب عما ذكر انهم اشرفوا اي اطلعوا وقوله على
ما لا يحاط اي على شي لا يحاط به اي لا يمكن العلم به على وجه
الاحاطة وان كان موجودا لكثرة كميته وقوله ولا يكيف اي لا يمكن
وصفه لعظم كيفيته من عظيم جلاله بيان لما وهو من اضافة
الصفة للموصوف اي من جلاله العظيم واعلم ان لله صفات
جمال كالبسط والرحمة وصفات جلال كالقهر والكبريا عبارة عن
الصفات الجامعة لصفات الجلال والكمال والمراد بها هنا ما قابل
الجلال

الجلال الذي هو صفات الجمال وينشا عن الجلال القبض وعن الجمال السرور
فاذا تجلى المولى على انسان بصفات الجمال حصل له الفرح والسرور
واذا تجلى عليه بصفات الجلال حصل له القبض والغم الجمال ماخوذ
من الكبريا تحيروا اي تحيرت عقولهم فيها وامتلات قلوبهم بها وقوله فتاهوا
اي غابوا وقوله في ذلك الجلال والجمال اي الذي اشرفوا عليه
فسبحان من ظهوره الخ اتى المص بهذا دفعا لما يتوهم من ان المراد
بقوله وظهر لهم الظهور الكامل اعني ادراك حقيقته تعالى فافاد
بهذا انه لا يمكن ادراك حقيقته عين خفائه اراد به لازمه
وهو عدم ادراك حقيقته والحاصل انه سبحانه وتعالى اذا ظهر لاوليائه
فانما يظهر لهم متصفا بصفات التنزيه والتقديس ومتى ظهر لهم
هكذا فلا تدرك حقيقته فلما كان ظهوره سببا في خفائه اي في
عدم ادراك حقيقته صار الظهور كانه عين الخفا مبالغة فهو من
اقامة السبب مقام المسبب وضربوا لذلك مثلا بالشمس فانه عند
تمام ضوئها وظهورها لا يمكن ادراك حقيقتها فظهورها حجاب
لها وليس الحجاب في الحقيقة منها لان الظاهر لو انه لا يحجب من ذاته
وانما الحجاب من غيرها وهو ضعف البصر عن مقاومة النور فكذلك
الحق تعالى احتجب عن الخلق لشدة ظهوره وخفي عن الابصار لعظم نوره
وقربه اي المعنوي التام لان قربه منا من حيث علمه بنا وقيل قربه
منا بذاته وذلك لان قدرته متعلقة بكل جزء منا وقدرته قائمة بذاته
وحينئذ فهو قريب منا بذاته بهذا الاعتبار لكن ليس حالا في
المكان الذي نحن فيه فلما كان القرب معنويا لا حسيا لاعتبار
قرب الامكنة التي فيها المتقاربين في القرب الحسي وقوله عين
بعده اراد بالبعد لازمه وهو عدم الادراك ثم ان من المعلوم ان القرب
التام سبب في عدم ادراك الحقيقة الا ترى انك اذا اتيت بشي
وجعلته قريبا لبصرك فانك لا تدركه والشرق جعل القرب عين
عدم البعد المعنى به عدم الادراك مع انه سبب له مبالغة والحاصل
ان المعنى المراد فسبحان من ظهوره لاوليائه وقربه منهم سبب في

في عدم ادراك حقيقته والعجز عن ادراكه اي وعجز الخلايق كلهم والاكابر
والاصفيا عن ادراك حقيقته وقوله تنزها اسم مصدر بمعنى المصدر
وهو التنزيه وهو خبر عن العجز اي والعجز عن ادراك حقيقته تنزيه له تعالى
وتقديس له تعالى عن ما لا يليق به من صفات الحوادث وذلك العجز الذي
حصل ثمرة بهاله تعالى ليس على الجهل به تعالى بل بسعة الجلال والجمال
مقولة بسعة جلاله اي وجماله وسعة الشي كثرة اجزايه الحسية
وهو ليس مرادا هنا بل المراد لازمه وهو العظم اي لعظم جلاله وقوله
لا يليق صفة للتنزه اي تنزيه لا يمكن ادراك كيفيته فانت اذا عقلت
لك ان عجز فلان عن ادراك حقيقته تعالى ما كيفيته لا تقدر ان تكيفه
وغاية كمال لما كان يتوهم ان العجز عن ادراكه تعالى نقص في حق
اصفيايه قال وغاية كمال لاصفيايه دفعا لذلك وانما كان كمالا لهم لان
من عجز عن ادراك حقيقته فقد ادرك اتصافه تعالى بصفات التقديس
والتنزيه عن الحوادث وادراك ذلك كمال ولذا امتثل العجز عن ادراكه
ادراك ولان من خاض من الحكما في حقيقته تعالى فقد وقع في اوهام
وخيالات لا معنى لها ويحتمل ان المراد بالتنزه التخلي بالمهملة
اي والعجز عن ادراكه تخلي لاصفيايه لا يليق وعلى هذا فقوله
وغاية كمال لاصفيايه عطف على تنزها من عطف العلة على المعلول اي
ان العجز عن ادراكه انما كان حلية لاصفيايه لا تليق لانه غاية كمال لهم
والاصفيا جمع صفي فعيل بمعنى فاعل اي من اصطفاه الله واخلص في محبته
او انه بمعنى مفعول اي المصفى من بين خلقه اي المختار منهم على من
خص اي على من خصه الله ثم لما كان العنوان عن ذاته عليه السلام
بهذا العنوان يفيد المدح لدلالته على اتصافها بالاختصاص برتبة
المعارف دون العنوان عنها بمجرد علم عدل على التعبير به من رتب
المعارف ان جعلت ال في المعارف للجنس كان من اضافة الجزئيات للكلي
وان جعلت للاستغراق كانت من قبيل الاضافة التي للبيان اي الصلاة
والسلام على من خصه الله بالاعلى من رتب المعرفة او على من خصه الله
بالاعلى من رتب هي المعارف وتعبيره بالاعلى للاشارة الى ان جزئيات
المعرفة

للكلي

المعرفة متفاوتة لانها مقولة بالتشكيك ورقى في درج الى المرقى
هو الصعود والدرج بضم الدال وفتح الراء جمع درجة بضم الدال وسكون الراء
بمعنى المرقاة التي يصعد عليها استعارها للرتبة وقوله مرا اي محل الرقي
ورقي في قوله في درج بمعنى من البيانية المشوبة بتبعيض اي والصلاة
والسلام على من رقي مراقي اي مراتب تلك المراقي من درج التخصيص والتقريب
الى الله تعالى وتلك المراقي التي رقاها لا تكنه اي لا يمكن ادراك كنهها
اي حقيقتها وذلك لان مرتبة النبوة فوق مرتبة الصوفية ومرتبة
اولي العزم من الرسل فوق مرتبة مطلق النبوة فاهل كل مرتبة لا تدرك
كنه المرتبة التي فوق مرتبتهم وقوله والتقريب من عطف المتعلق بالفتح
على المتعلق بالكسر لانك تقول خص فلان بالتقريب فالتخصيص متعلق
بالتقريب بل وقفت اي تباعدت ووقع الخلق عن ادراك ادنى ادناها
بمراحل تفصيل وقفت بمعنى تباعدت فعلق بمراحل به ويحتمل ابقاوقفت على
حقيقته بدون تضمين وتقدير مضاف في قوله بمراحل اي في مبدا مراحل
اي مسافات دون ادنى الادنى منها اي ان عقول الخلق وقفت في مبدا
مسافات متوسطة بين تلك العقول وبين ادنى الادنى من تلك المراتب
فالعقول لا تقدر على ادراك ادنى الادنى من تلك المراتب لوجود الفاصل
الذي هي المسافة بينها وبين تلك المرتبة الادنى فما بالك بالمرتبة
العليا ورضي الله عبر بالجملة الفعلية ولم يعبر بالاسمية على عكس جملة
الصلاة لان الصحابة والال دون النبي عليه السلام والجملة الاسمية اشرف
من الفعلية لدلالة الاولى على الثبوت والدوام والثانية على التجدد والحدوث
وللاشارة الى ان الرضا المطلوب ارقى من الصلاة المطلوبة ثم ان الرضا
عبارة عن كيفية نفسانية تقوم بالقلب وهي محالة في حقه تعالى فاوله
الخلق بلازمه وهو الانعام او الارادة وقال السلف يجب ان نعتقد ان لله
رضا اي صفة قايمة بذاته تعالى لا يعلمها الا هو طلعة الطلعة هي
الوجه ولكن المراد بها الذات فهو مجاز مرسل علاقته الجزئية والعليا بمعنى
المرتفعة اي الذين حصل لهم الشرف بمشاهدة ذاته صلى الله عليه وسلم
المرتفعة ثم انه يجب ان يراد بالمشاهدة لازمها وهو الاجتماع لاجل دخول

بعض الصحابة العيان والاقتباس اي الاخذ وقوله من عظيم انواره اي
من انواره العظيمة والمراد بانواره عليه السلام علومه الشرعية ومعارفه
الالهية القدسية ففي الكلام استعارة مصرحة والجامع بينها الانوار والعلوم
الاهتدا في كل فكان لهم شمسا اي كالشمس في زمانه عليه السلام كالنهار
لكثرة النور وظهور الاحكام من جانبه وهو كالشمس يبدي لهم ما خفي عليهم
من جليل او حقير ولا كونك بمثل الاجتنابك بالحق النجوم اي كالانجم
في زمانهم رضي الله عنهم لغيبة النبي عنهم وعدم وجوده فيه عن زمن الليل
في دياجي جمع ديجوج كذا قال بعض ارباب الحواشي وفيه ان مقتضاه
ان الجمع دياجيج فلعله جمع دجوح شذوذا والدياجي في الاصل الاشياء
المظلمة مستعارة هنا للازمنة المظلمة وقوله ظلم الجهل من اضافة المشبه به
للمشبه والمعنى حينئذ يهتدي بهم في الازمنة المظلمة وهي ازمنة الجهل الشبيه
بالظلم والمراد بازمنة الجهل الزمان الكاين بعد موته عليه السلام لانه لما
انقطع الوحي بموته عليه السلام وصار الناس في حيرة في الرجوع في النوازل
صاروا يهتدون بالصحابة ويقتفي القوم اراد بالقوم المقتدي على
سبيل الاستعارة والبا في باقتفاء سببية والاقتفا الاتباع والاثار جمع
اثر وهو اثر المشي والمراد به هنا العلوم والمزالق جمع مزلق اي مكان الزلق
والزلق المراد به هنا الخطا واضافته للاوعار التي هي الامكنة الصعبة
للبيان والاوعار مستعارة للمسايل الصعبة والضمير في اوعاره للجهل واضافة
الاوعار للجهل باعتبار انه سبب في الزلق وحاصل المعنى ويقتفي المقتدي بسبب
اتباع علومهم في المسايل الصعبة التي يحصل الخطا فيها بسبب الجهل
فنقول العبد المراد هنا بالعبد عبد الايجاد اي العبد لله بسبب ايجاده
له ومن المعلوم ان الموجود لله مفتقر الى الله فقوله بعد ذلك الفقير
الى ربه اي المحتاج الى ربه من باب التصريح بما علم التزاما صرح به للتنصيص على
الافتقار الى الله ولذا عبر برب المفيد للتربية اي تربيته تلك المحتاج وقوله
الى ربه اي الى مالكه وذكر بعضهم ان الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية اطلق على
الله تعالى للمبالغة في تربيته خلقه لكن هذا الكلام فيه مناقشة فالاحسن
ان يراد بالرب المالك المشفق اي الخايف من عذاب ربه • من خبث صنعه
اي من

اي من اجل خبث مصنوعه اعني الافعال الصادرة منه وقوله وسوء كسبه
مرادف لما قبله لان المراد بالكسب المكسوب الذي هو الافعال لا الامر
الاعتباري الذي هو مقارنة القدرة الحادثة للفعل فالكسب يطلق باطلاقين
لكن المراد منه هنا معنى الفعل والمراد بخبث السوء السنوسي نسبة الى
بني سنوس قبيلة من قبايل المغرب وقوله الحسني نسبة لسيدنا الحسن بن
علي من جهة ام جده كما مر عفا الله له ماخوذ من الغفران وهو
محو الذنب من الصحايف وقيل ستره عن اعين الملايكة والاول هو المعتمد
ويدل له قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فقوله عفا الله له اي
ستر ذنوبه على القول الثاني او محاها على القول الاول بلا محنة اي
اختبار له بضرر في بدنه او ماله وهو يشير الى انه من عبيد الاحسان لا من
عبيد الامتحان وهذا من تواضع منه ولاخوته جمع اخ والمراد به اخ
النسب لان اخ الصداقة يجمع على اخوان بخلاف اخ النسب فانه يجمع على
اخوة كما هو الغالب فيهما وذريته اي نسله ذكرا كان او انثى وقدم
الاخوة في الدعا على الذرية مع ان ذريته اقرب له من اخوته لان الاخوة
مما لقون له بخلاف الذرية فان منها من قد يوجد بعده فللاخوة مزية من
هذه الحيثية تامل واحبته اي وكل من يحبه سواء كان من اهل عصره
او ممن بعده وجمع الجميع اي نفسه واخوته وابويه وذريته وقوله
بفضله اي لا بوجوب عليه والبا للملابسة وقوله في اعالي جمع اعلا والمراد يعلى
في اعلى الفردوس لان اعلى الفردوس مقول بالتشكيك ففيه اشارة الى
ان مرتبتهم ادون من مرتبة النبيين وقوله من المقربين لازم لما قبله لانهم
اذا كانوا في اعالي الفردوس كانوا مع المقربين واتى بهذا الوصف وان كان
لازما لما قبله للاشارة الى انهم مخالطون لهم من اصفيا بيان للمقربين
واهل محبته عطف عام على خاص وان اريد المحبة الكاملة كان عطف
مرادف لما قبله تامل وشريف قرابته من اضافة الصفة للموصوف والقرابة
بمعنى القرابة والضمير راجع لله اي ومن قرابته الشريفة العظيمة وهم الاصفيا
اعني اهل المحبة الكاملة لكن اطلاق القرابة عليهم فيه شي اللهم الا ان
يكون ورد اذن بذلك وعطف قرابته على الاصفيا من عطف المرادف

ويحتمل ان المراد بالفرقة الطاعة والمتبع واهل ... اي طاعته الشريفة
لما وفق الله اي لما وفقني الله فحذف المفعول للعلم به وهذا مقول
القول لوضع العقيدة اي لتاليفها المسماة بعقيدة اهل التوحيد
انما سميت بذلك لاحتوائها على العقائد المبرهن عليها فلما احتوت على
ذلك سميت بهذا الاسم ليطابق الاسم المسمى والمطابقة بينهما مستحسنة
المخرجة لكن اسناد الاخراج اليها مجاز اذ الذي يتصف بكونه مخرجا اعنا
هو الله حقيقة لا اسنادا الى السبب لكن باعتبار معناها الا باعتبار ذاتها
لان السبب في الاخراج المذكور معاني هذه العقيدة لا نفسها الذي هو
الالفاظ المخرجة بعون الله اي وبفضله وقوله والفرقة بفضل الله اي وباعانته
ففي الكلام احتباك حيث حذف من كل ما اثبت في الاخر من ظلمات الجهل
من اضافة المشبه به للمشبه اي من الجهل الشبيه بالظلمات فشبه الجهل وهو
مفرد بالظلمات التي هي جمع للمبالغة في ذم الجهل فكانه لعظمه ظلمات
متعددة او ان ال في الجهل للجنس المتحقق في متعدد البسيط والمركب فالمشبه
حينئذ متعدد كالمشبه به وقوله بعون الله اي باعانته وبتوفيقه وربقة
التقليد اي والمخرجة من التقليد الشبيه بالربقة وهي حبل يجعل في رقبة
الحيوان الصغير ليسحب منه فصاحب التقليد ينقاد الى مقلده في كل
ما يريده بسبب تقليده له كما ان الحيوان ينقاد مع كل من يسحبه من ربقته
فشبه التقليد بالربقة من حيث ان كلا ينقاد به والرغام اي الملصق
بالرغام اي التراب انف كل مبتدع الخ ثم ان المعنى على الحال اي ان
تلك العقيدة كالمرغمة لما احتوت عليه من الادلة القاطعة ويجوز ان
يراد بالرغم المذلة وقوله كل مبتدع اي في السنة ما ليس منها وقوله عنيد
اي معاند لا يمتثل للامر الحق طلب مني لا في هذا ميل الى طريق المحدثين
وبيان ان الاولى التحدث بالنعمة لان قوله طلب مني فيه اشارة الى ان الله اهله
للتاليف اي جعله اهلا لان يطلب منه العلم ولو سلك طريق الصوفية من
التنزل والخضوع لقال التمس مني بقراءتها اي بحفظها ومطالعتها
فالمراد بالقراءة ما يشمل الامرين يكمل مقاصدها اي يكمل المقصود منها
الذي هو المعاني واضافة مقاصد لضمير العقيدة من اضافة المدلول
للدال

للدال والمراد بتكميل المقاصد تفسير العبارة بمعنى لا تفي تلك العبارة به
وذكر بعض التكميلات في مسائلها وعبر بقوله مختصرا لاجل الترغيب فيه
ويسهل المشرع اي محل الشروع وهو الطريق اي ويسهل الطريق والمراد
بها هنا الالفاظ المخصوصة الموصلة الى ما عذب من مواردها اي الموصلة
لمعانيها المتعلقة بهي العقيدة ويصح ان يراد بالمشرع الشروع اي التوجه
وقوله الى ما عذب اي الى معان عذبت اي الى معان شبيهة بالماء العذب
وقوله من مواردها من بيانية اي مشوبة بتبعيض والمورد في الاصل مكان
الورود اطلق واريد به نفس الماء لعلاقة المجاورة ثم اريد بالماء المعاني بجامع
ان كلا به الحياة ... فالمعنى ويسهل التوجه او الطريق الى الادراك المتعلق
بالمعاني الحلوة التي هي بعض معانيها ومن هذا التقرير للمعنى يعلم ان في
كلام الشارح حذفا وان الاصل ويسهل المشرع الى ادراك ما عذب
تامل الى ذلك اي الى مطلوبه المستفاد من قوله طلب مني الخ وقوله
طالبا حال من التاء في اجبته من المولى اي من الناصر وقوله حسن المعونة
اي الاعانة الحسنة بان تكون غير مشوبة بمشقة والتسديد
اي التوفيق للصواب وهو مرادف للاعانة وقوله في الظواهر اي في الجوارح
الظاهرة كاللسان وقوله والبواطن اي في الجوارح البواطن كالقلب
اي بان تكون الاعتقادات والنيات صحيحة مستقيمة وعبر بالجمع في
قوله ظواهر وبواطن نظرا لما طلبه باطن اخوانه والا فهو انما له ظاهر
واحد وباطن واحد عن كثير متعلق بمصونة اي التي هي اعني
تلك الجوارح البواطن غير مصونة اي غير محفوظة عن كثير من العلل
كالحقد والرياء والعجب والحسد فكل هذه علل اي امراض باطنية وفي
بعض النسخ الخلل والمراد به الزلل والهفوات الواقعة في الكلام باعتبار
المكتوب وفي الباطن باعتبار الفهم والتيسير مرادف للتوفيق
في شرح متعلق بالعقيدة والمراد بالشرح الايضاح اي سميته مما
يعين عليه اهل التوفيق في ايضاح هذه العقيدة وهذا تفسير
للتركيب قبل التسمية ان ينفع به لم يعبر بالمختصر كما عبر به بل اختار
المطول لان المقام مقام كما ذكره المولى فينبغي فيها الاطناب والمراد

باصل المتن لان الاصل ما يبنى عليه غيره والشرح مبني على المتن   على
من سعى في تحصيلهما اي المتن والشرح وانما لم يقل في تحصيله اي الشرح مع
ان تحصيل الشرح يستلزم تحصيل المتن لانا نقول لا نسلم انه يستلزمه
لانه يمكن ان الشارح يترك المتن بان يذكر اول كلمة من اوله ويقول
الى كذا جريا بذلك على عادة كثير من الشراح كما في القطب على الشمسية
في بعض النسخ وكما في الاصبهاني على الطوالع وكالعضد على مختصر ابن
الحاجب الاصلي فانه لم يذكر فيها المتن   بنيل اي بتحصيل وقوله
مراتب اي اعلى مراتب والعرفان هو المعرفة والمراد بمراتب اهل المعرفة
الكمالات المعنوية كالعلوم والحسية كالدرجات في الجنة   والفوز
اي الظفر وقوله بكمال الدارين اي بالاشيا الكاملة في الدارين فالامور
الكاملة في الدنيا امتثال الاوامر واجتناب النواهي والاستقامة
ظاهرا وباطنا على الدوام والامور الكاملة في الاخرة المنازل والدرجات
والنظر لوجه الله   بحوله اي بقدرته والباء في قوله بحوله سببية متعلقة
بنيل والمراد بطوله احسانه لان الطول يطلق على الاحسان والفضل وكل
يصح ارادته   على سيدنا انما قدم السيد على المولى لان السيد هو الذي
يفزع اليه عند الشدائد والمولى هو الناصر ولا شك ان الفزع مقدم
على النصر فلذا قدم سيدنا على مولانا ومثل هذا يقال في قول المص الا في
سيدنا ومولانا   افضل العالم الظاهر ان ظاهر الشرح ان العالم اسم
لمجموع ما سوى الله بدليل قوله بعضا اي جزءه وكله ولا يقال انه
يدخل في ذلك الاشيا الناقصة فيلزم عليه تفضيل الكامل على
الناقص وهو تنقيص له عليه السلام لانا نقول لا نسلم كون تفضيل
الكامل على الناقص تنقيصا اذا كان التفضيل على خصوص الناقص
هذا والحق ان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع
والهيئة الاجتماعية وهو ما سوى الله فلا يطلق على الفرد كذا نقل
وختم الشارح الخطبة بجملة الصلاة لان ختم الامور المقصودة بذلك
يقتضي نجحها   الحمد لله رب العالمين جمع عالم باعتبار اطلاقه على كل
جنس وعلى كل صنف وعلى كل نوع لا باعتبار اطلاقه على مجموع ما سوى

الله

الله والا لزم ان يكون المفرد اعم من الجمع ولا قائل به والحاصل ان العالم
بالمعنى يطلق باطلاقين يطلق على ما سوى الله وهو بهذا المعنى لا يكون
مفردا للعالمين ويطلق على كل جنس الخ وهو بهذا المعنى مفرد للعالمين كذا
قرر بعض الاشياخ ولكن هذا كله مبني على خلاف التحقيق اذ التحقيق ان
العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئة
الاجتماعية وذلك القدر المشترك بين الجميع هو ما سوى الله وحينئذ
فاستعماله في كل جنس من الاجناس وفي كل نوع وفي كل صنف وفي
الهيئة الاجتماعية من استعمال الكلي في الجزئي وح فيكون العالمين جمعا
باعتبار جزئيات ذلك القدر المشترك تغليبا للعاقل على غيره فتامل
هذا او نحو حصر ورد بما ان الحمد المطلق افضل من المقيد فاعترضه
بعض الاشياخ بان الحمد اركانه خمسة حامد وهو الذي وقع منه الثنا
ومحمود وهو الذي وقع الثنا عليه وصيغة وهي اللفظ الدال على المثنى
به ومحمود به وهو مدلول الصيغة ومحمود عليه وهو الباعث على الثنا واذا
كان المحمود عليه لا بد منه في الحمد لانتفاء حمد بدونه فالحمد دائما لا يكون
الا مقيدا وحينئذ فكيف يعقل هناك حمد مطلق حتى تقع المفاضلة
بينه وبين المقيد ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بان يقال
ان مرادهم بالمطلق ما ليس الباعث عليه نعمة كالحمد لاجل حسن الخط
او الواقع في مقابلة الذات او الصفات فلا ينافي ان المحمود عليه لا بد
منه ومرادهم بالمقيد المقيد بالنعمة اي ما كان الباعث عليه النعمة
الصادرة من المحمود فتامل ذلك هذا والعالم ماخوذ من العلامة بمعنى
الدليل لانه دليل على وجوده تعالى وقيل ماخوذ من العلم لانه يفيد
العلم بوجوده تعالى وعلى كل من القولين ففي ذكر المص هذا الوصف في
اوائل كتابه براعة استهلال فهو يشير الى ان كتابه هذا يبحث عن
الدليل الموصل للعلم بوجوده تعالى   والصلاة انما لما كان
سيدنا محمد هو الواسطة في ايصال النعم الينا وكلها على يديه وببركته
ناسب الدعاء له   على سيدنا اي جميع المخلوقات والسيد هو الذي يفزع
اليه عند الشدائد والمولى هو الناصر وقدم في فرعيا نكتة تقديم السيد

على المولى وحاصله ان المولى هو الناصر والسيد هو الذي يفزع اليه عند
الشدائد ولا شك ان الفزع سابق على النصر وقوله محمد الاولى قراءته
بالرفع خبر المحذوف لاجل ان يكون اسمه عليه السلام عمدة كذا قاله واما
قراءته بالجر او بالنصب فهو وان كان صحيحا من جهة العربية الا انه لا يليق
باسمه عليه السلام ان يجعل فضلة خاتم بكسر التاء اي متمم وبفتحها
اي محسن ومروج فيه استعارة تبعية لان الخاتم بالفتح وهو الطابع
الذي يكون في الرسالة اي المكتوب يحسنه ويروجه فشبه التحسين
بالختم واستعير اسم المشبه به للمشبه واشتق من الختم خاتم بمعنى محسن
ومروج وقوله وامام المرسلين اي المقدم عليهم اي لان النبي ارسل
لجميع الخلق في عالم الارواح والمرسلين نواب عنه ولانهم يوم القيمة
يكونون تحت لوايه او امامهم في الصلاة لانه صلى بهم ليلة المعراج
وعلى هذا فالمراد بكونه امامهم انه افضلهم ومقدم عليهم وعبر اولا
بالنبيين لان ختم النبوة يستلزم ختم الرسالة ضرورة ان ختم الاعم
يستلزم ختم الاخص لانتفاء الاخص عند انتفاء الاعم وعبر ثانيا
بالمرسلين لان الامامة والتقدم على الرسول الاشرف يستدعي التقدم
على غيره من الانبيا وغيرهم من الملائكة والبشر بالطريق الاولى
ورضي الله الخ انما دعي له لكونهم واسطة بيننا وبينه صلى الله
عليه وسلم في توصيل الاحكام منه الينا وقد قال عليه السلام من اسدى
اليكم معروفا فكافيوه فان لم تقدروا فادعوا له وغير اسلوب التعبير
هنا حيث عبر بالجملة الفعلية بخلاف ما تقدم فقد عبر بالجملة الاسمية
اشارة الى ان الرضا المطلوب لهم لم يبلغ مبلغ الصلاة وكون النبي المطلوب
له الصلاة اشرف منهم فعبر بالاسمية الاشرف من الفعلية لدلالتها على
الدوام والثبات في جانب الصلاة المطلوبة للنبي لان اللائق مناسبة
الهدية للمهدى دون الرضا فقد عبر في جانبه بالفعلية المشيرة للتجدد
والحاصل ان الصلاة لما كانت اشرف من الرضا لكونها مطلوبة للنبي
عبر في جانبها بالجملة الاسمية التي هي اشرف من الفعلية وايضا تجدد الرضا
وقتا بعد وقت مما يلائم مقام الصحابة واتى بالدعا في جانب الماضية
للمتناول

للمتناول بحصول ذلك اصحاب موصول الداني بالاسم الظاهر وهو
لفظ الجلالة مع ان المحل للضمير تلذذا باسمه تعالى اجمعين اتى بهذا
اللفظ الدال على الاحاطة والشمول وان كان الجمع المعرف دالا على العموم ردا
على بعض الفرق من اهل الزيغ الذين يقولون ان بعض الصحابة
لا يستحق رضا وبعضهم يستحق فيرتكب التفضيل في جانب
الصحابة فيجعل الله او دفعا لما يتوهم من ان هذا العام مخصوص بالبعض
وعن التابعين دعا لهم لكونهم واسطة بيننا وبين الصحابة
في ايصال الاحكام منهم الينا واعاد لفظ عن اشارة الى ان الرضا المطلوب
لهم دون المطلوب للصحابة ومن تبعهم اي من تبع التابعين مراتب
مقتضى النكتة التي قلناها في الاتيان بعن في قوله وعن التابعين
ان يقول هنا وعن من تبعهم الا ان يقال هذه نكتة تلتمس بعد الوقوع
فلا تنزول الى يوم الدين هذا الاعتبار راجع الى عموم من فالى متعلقة
بمحذوف فكانه يقول ومن تبعهم منا متجددا طايفة وهكذا الى يوم
الدين وليس الاعتبار راجعا للتبع منهم بحيث تكون الى متعلقة به لانه يقتضي
ان يكون الدعا انما هو لمن وجد منهم واستمر باقيا وقايما بالاحسان
الى يوم الدين لان المعنى ح ومن تبعهم باحسان تبعا مستمرا الى يوم الدين
فيختص الامر على الحي والبائس عن القول بتمامه هذا والمراد
بيوم الدين يوم الجزا وهو يوم القيمة لان الدين يطلق على الجزا وعلى الاحكام
الشرعية ويحتمل ان المراد بيوم الدين يوم الانقراض اعني اليوم الذي
فيه النفخة الاولى واعلم ان النفخة الاولى يموت بها الكفار وقبلها
ياتي ريح لينة تقبض بها ارواح المومنين اذا علمت هذا فقول الم ومن
تبعهم الى يوم الدين لا يتم لان اتيان الطوايف التابعين في الاحسان
لا يستمر الى يوم الدين بالمعنيين والجواب انه نظر في كلامه مضافا
لصحة المعنى اي الى قرب يوم الدين وقوله باحسان الباء فيه للملابسة والمراد
بالاحسان اصل الايمان المنجي فيشمل العصاة وليس المراد به الايمان
الكامل ولا الاحسان بالمعنى المتعارف وهو المشار اليه في الحديث ان تعبد الله
الخ لان مقام الدعا ينبغي فيه التعميم اعلم هذا خطاب لكل من يتأتى

المشار له

لكل مطلع على هذه المتالين وان كان اصل الخطاب ان يكون لمعين والمراد
بانصور القلب بمعنى النفس والمراد بشرحها توسيعها اي تهيئتها وجعلها
مستعدة لقبول المعاني والمعارف بازالة الرعونات منها والرانات
الناشئة من ارتكاب المعاصي وقدم الدعا المتعلق بالمطلوب لانه
مطلب ابتداء بالنفس في مقام الدعا قال تعالى حكاية عن سيدنا نوح رب
اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا الخ وعبر بالجملة الفعلية المفيدة
للتجدد لان تجدد الشرح مما يلائم حال المدعو له وعبر بالماضي تفاؤلا
بانه حصل واخبر عنه ويسر اي سهل وقوله لنيل اي لتحصيل الكمال
وقوله في الدارين متعلق بالكمال او بنيل والكمال في الدنيا بامتثال
الاوامر واجتناب النواهي وفي الاخرة بالفوز بالجنة وبالدرجات فيها
وقوله امري اي حالي فان قلت كان المناسب ان يقول ويسر حصول
الكمال في الدارين لي وذلك لان المطلوب تيسيره هو نيل الكمال
وقد يجاب بانه اراد بالامر الاسباب المحصلة لنيل الكمال من ارادة
الطاعات والقدرة عليها وهي حال للشخص فان قلت ان هذه الاسباب
مطلوبة لا حاصلة بالفعل والا لزم تحصيل الحاصل وهو عبث وحيث لم
تكن حاصلة بالفعل فكيف يجعلها امرا له وقد يجاب بانه جعلها
امرا وحالا له وصيره باعتبار المآل فقال ان اول ما يجب هذا معمول
لقوله اعلم اي ان اول الاشيا المتصفة بالوجوب اي بعد التعلق سوا
كانت واجبة وجوب الاصول او وجوب الفروع وقوله كل شي اي قبل
مزاولة كل شي من الاكل والشرب والصلاة وغير ذلك والحاصل
ان الانسان اذا بلغ عاقلا يجب عليه اشيا كثيرة كالنظر والمعرفة والصوم
والصلاة لكن اول ما يجب من تلك الواجبات الكثيرة اعمال الفكر في الادلة
الموصلة لمعرفة المولى فيجب ذلك على الانسان قبل مزاولة شي من
الاشيا وافاد المص بقوله قبل كل شي ان وجوب هذا الامر فوري لا على
التراخي ان اول ما يجب الخ قيل ان وجوب النظر وجوب الاصول فاذا ترك
الانسان كان كافرا وهو ما مشى عليه المص هنا وقيل وجوب الفروع فيثاب عليه
ويعاقب على تركه والمقلد ايمانه صحيح على من يبيع الخ وعقل وقوله ان يعمل فكره
المراد

بلغ مقابلة

المراد بالفكر القوة المفكرة لا الفكر بمعنى ترتيب امور معلومة للتادي الى
مجهول لان الفكر بهذا المعنى عمل فيخل المعنى ان يعمل عمله وهذا فاسد قوله
فيما يوصله اي في الدليل الذي يوصله واعلم ان الدليل عند الاصوليين
هو نحو العالم متغير ولا شك ان هذا يحتاج لاعمال الفكر فيه بان ينظر في جهة
ذلك الدليل الموصلة الى العلم بالصانع كالحدوث فترتب امور حاصلة
من ذلك الدليل ومن جهته بان تحمل عليه جهته ثم تجعل تلك الجهة موضوعا
ويحمل عليه المطلوب بان يقال العالم حادث وكل حادث لا بد له من صانع
فانه ينتج العالم له صانع واما الدليل المنطقي فهو المركب من مقدمتين على
وجه مخصوص لكن ان كانتا يقينيتين قيل له برهان والا فدليل واذا
كان الدليل عند المناطقة ما ذكر فمقتضاه انه لا يحتاج لاعمال فكر لانه اذا
كانت المقدمتان مركبتين فلا يتوقف على شي يعمل الفكر فيه وحينئذ
فيجاب بتقدير مضاف في كلام المص بان يقال ان يعمل فكره في تحصيل الدليل
الذي يوصله لان الانسان اولا يعمل فكره فيأتي بالصغرى ثم يعلم الاتيان
بالكبرى ثم في الترتيب وملاحظة اندراج الحد الاصغر في الاكبر والحاصل
انه ان حمل الدليل في قول المص في الدليل الذي يوصله على الاصولي فلا
يحتاج لتقدير وان حمله على المنطقي كما هو المتبادر فلا بد من التقدير
قوله القاطعة من القطع وهو الجزم اي المقطوع بها اي بنتيجتها
فهو مجاز مرسل علاقته التعلق او ان القاطعة باق على حاله واسناد
القطع اليها مجاز عقلي لان القطع والجزم لصاحبها لا لها ووصف البراهين
بالقاطعة وصف كاشف الساطعة اي المرتفعة والمراد لازم
الارتفاع وهو الظهور اي الظاهرة التي لا خفاء فيها ثم ان الدليل والبرهان في
هذا المقام متساويان لان الموصل للعلم بالمولى انما هو البرهان وان
كان الدليل اعم من البرهان في ذاته بقطع النظر عن المقام الا ان تكون
حصل له العلم قبل ذلك اي بمعبوده فلا يشتغل له اي الا ان يكون حصل له
العلم بوجود معبوده قبل البلوغ فلا يجب عليه ان يشتغل فكره بعد ذلك
فيما يوصله للعلم به بل يشتغل له وقضيته كلامه انه متى حصل له العلم
بمعبوده خلص من عهدة الطلب مع انه لا يخلص منها الا بالعلم

وبالتصديق به الذي هو كلام نفساني يرجع لقول النفس امنت وصدقت
فكان ينبغي للمص ان يتعرض لما يوصل الي العلم بسعوده والتصديق به وحصل
المص سكت عن ذكر التصديق لكون الشان ان من علم حصل له التصديق وان كان
لا علي جهة التلازم تامل بالامر كالاهم ايضا المشتغل بالامر بالنسبة
لذلك المتعلق والمراد بالامر بالنسبة له ما صادف وقته فاذا بلغ في وقت الصلاة
فالاهم في حقه تعلم ما يتعلق بها من طهارة حدث وخبث وشروط وواجبات
الخ واذا بلغ في وقت الصوم فالاهم في حقه تعلم ما يتعلق به وهكذا وقوله
بالاهم فالاهم اي فالاهم وهكذا لان الاهم الذي يشتغل به ليس
اثنان فقط ففي الكلام حذف تامل الكلام علي الحمد له الخ جواب عما
يقال انت ايها المص قد اجبت السايل الذي سالك في شرح هذا المتن ومن
المعلوم ان الحمد والصلاة علي النبي من الفاظ المتن وكذا الترضي علي
الصحابة والاتباع وحينيذ فكان عليك ان تتعرض لبيان معنى الصلاة
ولبيان معنى الحمد لغة واصطلاحا ولبيان النسبة بين الحمد وبينهما
وبين الشكر ولبيان معنى الترضي ولبيان معنى الاتباع والصحابة وحاصل
الجواب انه لما كان الكلام علي ما ذكر شهيرا كان ذكره لا فايدة
فيه الا التطويل والتطويل عبث وكل عبث لا يليق بما قل اذا علمت هذا
فقول الش الكلام علي الحمد والصلاة الخ كان عليه ان يزيد والترضي وعلي
الاتباع الا ان يقال فحوى الكلام حذف والاصل والصلاة وما عطف
عليها من الترضي ومتعلقه فلا نطيل به اي فلا نذكره حتى نطيل
بذكره واما لم يقل فلا نطنب بذكره لان الاطناب له فايدة وهذا
لا فايدة له وقوله شهير اي مشهور ولا يخفى الخ جواب عما يقال
ان تصدير الكتب بهذا الدعا غير معهود للمصنفين فلاي شي ابتدت
به ايها المص وحاصل الجواب انه انما ابتكر الاتيان به لمناسبة
حسن الدعا بشرح الصدر للمقام ووجه تلك المناسبة ان هذا الفن
يبحث عن احوال ذات الله واحوال الاله غير مالوفة للصدر فيضيق عن
تحملها لان الوهم ينازع فيها ويريد ان يثبت لله ما هو مالوف له من
الجسمانيات والتشكلات والتغيرات ونحو ذلك فدعا بشرح
الصدر

الصدر لاجل ان يتحمل ما يثبت لله تعالى حسن مناسبة الخ فيه ان
المناسبة لا تكون الا حسنة فلا حاجة لاحدهما فكان عليه ان يقول حسن الدعا
ويحذف مناسبة او يقول ولا يخفى مناسبة الخ ويحذف حسن واجيب
بان الاضافة من قبيل اضافة الصفة للموصوف اي المناسبة الحسنة
والوصف كاشف لقبول المعارف اي العلوم وجمع المعارف ولم يقل المعرفة
للاشارة الي ان العلم الحادث يتعدد بتعدد المعلومات فالعلم بوجود الله
غير العلم بقدمه مثلا وفهمها عطف علي قبول اي تهيئته لفهم المعارف
فان قلت ان الفهم هو الادراك والعلوم ادراكات فيتحصل المعنى تهيئته
الادراكات ولا معنى له واجيب بان الضمير راجع للمعارف اعني العلوم
بمعنى المعلومات فتحصل ان شرح الصدر جعله مستعدا لقبول المعارف
وانطباع المعلومات فيه بالفعل فقد اطلق المعارف بمعنى واعاد عليها الضمير
بمعنى اخر فهو استخدام الذي هو تهيئته اي وليس المراد بالشرح
حقيقته الذي هو التوسيع الحسي وازالة عطف علي التهيئة من
عطف السبب علي المسبب ثم ان الاولى له ان يقول وازالة ضيقه عن حمل
ذلك وحرجه بتذكير الضمير لانه عايد على الصدر الا ان يقال انث نظرا
لكون الصدر لطيفة ربانية وقوله عن حمل ذلك اي القبول والفهم والمراد بحمله
الاتصاف به وعبر عنه بالحمل اشارة الي ثقل ذلك عليه لما علمت مما تقدم ان
هذه الاحوال غير مالوفة له تامل ثم ان الاولى حذف قوله وحرجه لانه اخص
من الضيق لانه شدة الضيق ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولعله انما
ذكره لان الحاصل للمطلوب ذلك الخاص والمراد هنا بالضيق الرعونات
البشرية والرانات الظلمانية المانعة من ادراك للمعارف فتامل واتمام
اكتيره لك الغرض من هذا الكلام الاعتذار عن نفسه حيث لم يفتتح كما فعل
غيره من اكابر العلما وليس قصده الاعتراض علي صاحب الارشاد وغيره
من المتقدمين كما وقع في الارشاد الخ راجع للنفي والارشاد كتاب لامام
الحرمين في الاصولين الفقهية والدينية وشرحه شيخ الدين المقترح وعبارة
الارشاد اعلم انه يجب علي البالغ شرعا ان يعرف الخ فقال المقترح في شرحه
لا يحتمل ان يرجع قيد الشرع الي الوجوب ويكون في الكلام تقديم وتاخير

بانه قال يجب شرعا على كل من بلغ ويحتمل ان يرجع لما قبله فعلى الاحتمال
الاول مما قاله المترجح يثبت ما قاله المص لعدم اختصاص الشرع بهذا
الواجب الاشبه بهذا الحكم بل الاحكام كلها الخ اي سواء كانت ايجابا او
ندبا او تحريما او كراهة انما تثبت الخ والباء داخلة على المقصور عليه اي ان
هذا الفن ليس مختصا بهذا الواجب بل يشاركه غيره انما يثبت عند
اهل السنة بالشرع المراد بالشرع النبي والباء بمعنى من والمراد بالثبوت المعرفة
اي انما تعلم عند اهل السنة من النبي عليه السلام او ان المراد بالشرع الالفاظ
اي انما تستفاد من الشرع اي من الالفاظ التي وردت عن النبي كالقران
وغيره ولا يصح ان يراد بالشرع الاحكام والا لزم عليه ثبوت الشي بنفسه
ما تحلل المترجح بل الاحكام انما تثبت عند اهل السنة بالاحكام ولا معنى
لهذا قوله وحكمت المعتزلة فيها اي في الاحكام سائرها العقل اي جعلت
العقل حاكما بها اي مدركا لتلك الاحكام فهم يقولون ان الاحكام ادركها
العقل بنفسه ولم يتوقف في ادراكه اياها على الشرع فهذا الشي وحرمه
هذا واباح هذا الخ ادركه العقل والشرع انما اكد ذلك لانهم يبنون هذه
المقالة للعقل وينكرون الشريعة في محله اي في محل الرد عليهم في ذلك
وهو مبحث التحسين والتقبيح العقليين الا انهم اي المعتزلة خصوا
هذا الموضع اي موضع وجوب النظر الذي هو مبنى جميع الاحكام الاصلية
والفرعية باعتراض اي ولم يذكره فيما ياتي وهذا استدراك على ما يتوهم
من قوله وسياتي الخ فانه يوهم انهم لم يذكروا هنا شيا فدفع ذلك بقوله
الا انهم الخ لولم يجب الخ هذا قياس استثنائي حذفوا فيه الاستثنائية
مع دليلها للظهور والنتيجة ولما كانت الملازمة ليست بينة بينوها
بقولهم وبيان الملازمة وهذا الدليل الذي اقاموه من قبيل دليل الخلف
المثبت للمطلوب بابطال نقيضه وتحريره ان يقال لولم يجب النظر عقلا
للزم افحام الرسل اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة لكن التالي
باطل لما يلزم عليه من عدم الفائدة في البعثة واذا بطل التالي فالمقدم وهو
لم يجب النظر عقلا مثله واذا بطل لم يجب النظر عقلا الذي هو المقدم ثبت
نقيضه وهو يجب النظر عقلا وهو المطلوب ونقول في تحريره لو
وجب

وجب النظر شرعا للزم افحام الرسل لكن التالي باطل فكذا المقدم وهو
وجوب النظر شرعا فثبت نقيضه وهو وجوب النظر عقلا وهو المطلوب
وانما قال المص لولم يجب النظر عقلا ولم يقل لو وجب شرعا للزم الخ لان
ما قاله الش تصريح بمذهب المعتزلة فهو انسب في مقام الرد منهم على
اهل السنة وبيان الملازمة اي بيان انه يلزم من انتفاء الوجوب
العقلي وهو الوجوب الشرعي افحام الرسل ان المكلف الخ توضيح
ذلك ان المكلف لو وجب عليه النظر شرعا وقال له الرسول يجب عليك شرعا
ان تنظر في معجزتي لتعلم صدق دعواي وتنظر في جميع ما يتوقف عليه ثبوت
الصانع وصفاته لتعلم وتعلم صفاته لقال له المكلف المرسل اليه النبي
لا انظر حتى يجب علي النظر اي حتى يثبت وجوبه علي ولا يتعلق به الوجوب
الشرعي والشرع لم يثبت عندي ولا يجب علي النظر حتى اعلم بوجوبه
ولا اعلم وجوبه حتى انظر فال الامر الى ان النظر موقوف على وجوبه
ووجوبه موقوف على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف على
النظر والموقوف على الموقوف على الشي موقوف على ذلك الشي وتوقف
الشي على نفسه باطل فادى اليه وهو كون وجوب النظر شرعي باطل
وهذا الدليل حجة لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الافحام والحاصل
ان هذه المقدمات كلها ظاهرة عنده فتكون حجة على الرسول وهو
الافحام وهي وان لم تكن على صورة القياس الا انها تنتج بواسطة مقدمة
اجنبية وهي ان الموقوف على الموقوف على الشي موقوف على ذلك الشي
كما علمت اذ اعلمت ما قلناه فقول الش ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم
وجوبه فيه حذف والاصل ان المكلف لا ينظر حتى يجب عليه ولا يجب عليه
حتى يعلم بوجوبه ويدل لهذا ما ياتي قريبا في كلامه فان قلت لا نسلم
توقف الشي على نفسه لان النظر الاول ثمرته العلم بصدق الرسول
والنظر الاخير ثمرته العلم بالوجوب فاختلف المتعلق فما يلزم توقف
الشي على نفسه قلت المص توقف النظر على النظر بقطع النظر عن متعلقه
فاذا قطع النظر عن متعلقه توقف الشي على نفسه واجيب بانه اي
هذا الاعتراض بافحام الرسول مشترك بيننا وبينكم كما يلزمنا معاشر

اهل السنة على قولنا بوجوب النظر شرعا يلزمكم على قولكم بوجوبه
عقلا والاعتراض المشترك غير ملزم للخصم اذ لا حجة فيه لاثبات المطلوب
بل العمل في ورطته فكانه قال ما الزمتمونا يلزمكم وما هو جوابكم فهو جوابنا
وبيان الزامهم ان يقال لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبيا اي المنبهين
بطلانه على الاولهان المراد افحام الانبيا الملزمين واللازم باطل
فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان وجوب النظر عندهم غير ضروري
لتوقفه على مقدمات تتوقف على انظار دقيقة وذلك لان وجوب النظر
عندهم يتوقف على كون النظر يفيد المعرفة وان المعرفة واجبة
وان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وكل هذه المقدمات تتوقف على انظار دقيقة والموقوف على
النظري نظري فيكون وجوب النظر بالنسبة نظريا وحيث كان وجوب
النظر بالنسبة نظريا فللمعاند ان يقول للنبي اذا انبهه على ان ما هو عليه
ضلال وان الواجب عليه عقلا ان ينظر ليهتدي لا انظر حتى يجب علي النظر
ولا يجب علي الا اذا علمت وجوبه ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فقد
توقف النظر على النظر ويلزم الدور والافحام فتامل   ولو وجب عقلا
لافحموا ايضا اي لا استلزم الافحام كما يستلزمه لو وجب شرعا   لان وجوب
النظر عندهم غير ضروري اي لانه ليس مستفادا من المشاهدات ولا من
المحسوسات ولا من المتواترات ولا من الحدسيات التي هي اقسام العلم
الضروري   غير ضروري اي والا لوكان ضروريا لم يلزم منه ذلك الاعتراض
وقوله يفتقر لانظار دقيقة اي عندهم وهي اربعة النظر يفيد المعرفة
والمعرفة واجبة وانها تتوقف على النظر وان ما يتوقف عليه الواجب
فهو واجب واعلم ان هذا الجواب الزامي مفيد لاسكات
الخصم ولا يثبت مذهب المجيب وهم اهل السنة واشار للجواب
التحقيقي بقوله والحق الخ وليس المراد بالحق ما قابل الباطل حتى تكون
الجواب بالالزام باطلا بل مقوله والحق اي والجواب التحقيقي لانه يحل ما تمسك
به الخصم من الشبهة والحل يكون بامور اما بابطال ما تمسكت به الشرطية
من اللزوم او بابطال الاستثنائية او بابطالهما معا اذا كان
الدليل

الدليل استثنائيا كما هنا   والحق ان النظر اي من حيث ذاته ومن
حيث حكمه لا يتوقف الخ فقولنا من حيث ذاته ناظر منه لرد قولهم في
الدليل النظر موقوف على وجوبه الذي هو المقدمة الاولى وقولنا من
حيث حكمه ناظر منه لرد المقدمة الثانية اعني قولهم ولا يجب النظر الا اذا
علم   اما عادة فلان الله الخ اي فلو كان النظر يتوقف على ثبوت
وجوبه على الناظر لم تطرد العادة به بل كان لا ينظر الانسان الا اذا ثبت عنده
وجوب النظر عليه مع ان العادة تواطئ العقلا على النظر من غير ان
يقول احد لا انظر حتى يثبت عندي وجوبه ففي ابطال للمقدمة الاولى
اعني قولهم النظر موقوف على وجوبه الا ان الاولى للشارح ان يصرح بقوله
بعدم تواطئ العقلا على الاعراض عن النظر [illegible] تواطئ العقلا على
النظر فيسقط لفظ عدم والاعراض وذلك لان عدم تواطئهم على الاعراض
صادق بان تكون النظر حاصلا منهم او لم يحصل منهم كلهم وذلك على
جهة الاتفاق او من بعضهم وهذا لا ينتج المدعي اذ الذي يقصد انما
هو حصوله منهم فتامل   وطرد سنته اي طريقته والسنة نوع جمع
للعادة ومعنى طرد سنته اي جعلها مطردة اي دائمة واما العادة
فمصدوق بربتني   في عجايب الكاينات جمع كاينة بمعنى مكونة
اي موجودة بعد عدم واضافة عجايب لما بعده من اضافة الصفة
للموصوف   وغرايب المصنوعات اي المصنوعات الغريبة   ومن
اعظم ذلك اي ومن اعظم الامور الغريبة التي تواطئوا على النظر فيها
ما ياتي به الرسل من خوارق العادات فقد جرت العادة ان النفوس
تلتفت الى النظر لذلك ولم يمنع اي المعلق يقول لا انظر حتى يجب علي
النظر فترك [illegible] على ابطال المقدمة الاولى فان قلت
اذا كانوا تواطئوا على النظر ولم يحصل توقف بل النفس ملتفتة للنظر
فما معنى ايجاب الشرع له واجيب بانه لا منافاة بين كون
الشيء مالوفا وواجبا اذ ليس كل ما يجري به العادة او تدعو اليه الجبلة
لا يجب الا ترى ان سد الرمق مع وجود ما يسد واجب شرعا مع تواطئ
العقلا عليه مثلا   واما شرعا الخ هذا رد للمقدمة الثانية

لرد

لمنافية ولا يجب على النظر الا اذا علمت بالوجوب وحاصل الرد انا لا نسلم
ذلك بل الوجوب متوقف على التمكن من العلم اي الناهض بان يكون
اهلا لذلك وتحصل الاهلية بالبلوغ وبلوغ الدعوة لا انه موقوف على
العلم بالفعل لكن قد يقال على هذا ان كان الوجوب منوطا بالتمكن من العلم
لا بالعلم بالفعل لزم عليه تكليف الغافل لانه اذا لم يكن عالما بالوجوب كان
غافلا عنه واللازم باطل لان تكليف الغافل لم يقع وحينئذ فالملزوم
الذي هو اناطة الوجوب بالتمكن من العلم لا بالعلم بالفعل باطل اللهم
الا ان يقال ان تكليف الغافل غير واقع الا في هذه الجزئية للضرورة او يقال
ان هذا الشخص الذي كلامنا فيه غير غافل عن التعليق والطلب بل هو
مستحضر لتعلق الطلب به ومتصور له ولكنه غير مصدق به لانه لم يعلم
الوجوب به قبل فقولهم الغافل غير معلق واي شخص لم يستحضر تعلق
الطلب به ولم يكن متصورا له فتأمل   فلان النظر وجوبه الخ وجوبه
بالنصب بدل من النظر وبالرفع مبتدا خبره متوقف والجملة خبر ان
وحاصله اي حاصل قوله ان يعمل فكره اي حاصل الجملة الى
قوله ان يعمل فكره جزء منها اي حاصل معنى تلك الجملة وليس المراد
حاصل لفظها   ان اول واجب اي مقصدا او وسيلة وقوله النظر اي بمعنى
ذكره الشيخ في المقولات وقوله وحقيقة النظر اي الاصطلاحي في كلامه
شبه استخدام حيث ذكر النظر بمعنى واطلقه ثانيا بمعنى اخر وليس هنا
استخدام لان الاستخدام ذكر الشيء بمعنى واعادة الضمير عليه بمعنى اخر
كان كل من المعنيين حقيقيا او مجازيا او احدهما حقيقي والاخر مجازي
واما شبه الاستخدام فهو ذكر الشيء بمعنى اولا وذكره ثانيا بمعنى اخر
كان كل من المعنيين حقيقي او مجازي او كان احدهما حقيقيا
والاخر مجازيا فكل منهما صورتين رحمه كذا قرره والاولى ان يقال
المراد بقوله النظر اي بالمعنى الاصطلاحي المذكور وقول الشيخ بعد
وحقيقة النظر اظهار في محل الاضمار لنكتة وهي افادة ان التعريف
لحقيقة النظر لا النظر الخاص المتصف بانه اول الواجبات   ترتيب
امور الترتيب ضم الاشيا بعضها على بعض بحيث يصدق عليها
اسم الواحد

اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية والمراد
بالجمع ما فوق الواحد فيشمل ما اذا كان المرتب امرين كقولنا العالم متغير
وكل متغير حادث او ثلاثة امور كقولنا فلان يطوف بالسلاح في الليل
وكل من هو كذلك فهو سارق وكل سارق تقطع يده او اربعة امور او
خمسة وقوله معلومة اي حاصلة في العقل بالفعل سواء كانت تلك الامور
الحاصلة ظنية او مجزوما بها مطابقة للواقع ام لا تصورية ام لا فيشمل
التصوري والتصديقي اليقيني منها والظني والجهل المركب وذلك نحو
هذا يطوف بالسلاح في الليل وكل من هو كذلك فهو سارق وكل سارق
تقطع يده فهذه الامور المرتبة مظنونة ونحو العالم متغير وكل
متغير حادث الامور المرتبة فيه يقينية ونحو العالم قديم وكل قديم
غير محتاج لصانع فهذه الامور المرتبة وان كانت مجزوما بها عند
الفلسفي الا انها جهل مركب وترتيب الامور التصورية المطابقة كقولك
في تعريف الانسان حيوان ناطق وغير المطابقة كقولك في تعريف الانسان
حيوان صاهل   على وجه الخ اي حال كون ذلك الترتيب مشتملا على وجه
الخ كايجاب الصغرى وكلية الكبرى وكاندراج موضوع الصغرى في
موضوع الكبرى والمراد باندراجه فيه ان يصدق موضوع الكبرى على
موضوع الصغرى صدقا كليا بحيث لا يكون اعم منه بل اما ان يكون
اخص منه كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم او مساويا له كما في
العالم متغير وكل متغير حادث في التصديقات وكتقديم الجنس على الفصل
او على الخاصة في التصورات   الى استعلام اي الى اعلام فالسين والتا
زائدتان والمراد بالاعلام الاحضار وقوله ما ليس بمعلوم اي ما ليس
بمستحضر والمراد باعلامه واحضاره ادراكه وحصول صورته في الذهن
لان المقدمات اذا كانت ظنية او احداها لا تنتج الا الظن وان
كانت جهلا كذلك لا تنتج الا الجهل وان كانتا يقينيتين فلا ينتجا
الا اليقيني فظهر لك من هذا ان الامور المرتبة لا تنتج دائما العلم بل
تارة وتارة كما ان الامور المرتبة ذاتها لا يشترط ان تكون معلومة
فلذا فسرنا قوله معلومة بحاصلة في العقل وفسرنا قوله الى الاستعلام

ماليس بمعلوم بقولنا اي احضار ماليس بمستحضر تفسير امر اد انا مل
واحسن منه اي لشمول هذا التعريف بالمفرد وقوله واسلم اي من الاعتراض
الوارد على الاول لعدم شموله للتعريف بالمفرد وعبر باحسن واسلم لامكان
ان يجاب عن الاول بان في القول ترتيب امور اي صريحا او ضمنا فالاول
كقولنا في تعريف الانسان حيوان ناطق وكقولك العالم متغير وكل متغير
حادث والثاني كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق فانه مركب ضمنا اذ هو في
قوة قولنا ذات ثبت لها النطق والذات التي ثبت لها النطق لا تكون الا
حيوانا ناطقا   وضع معلوم اراد بالوضع الحمل والاثبات اي اثبات معلوم
تصوري سواء كان مطابقا اولا فيشمل اثبات ناطق في تعريف الانسان
واثبات ناهق في تعريفه وهذا في التعريف بالمفرد وقوله او ترتيب معلومين
اي امرين حاصلين في العقل تصوريين او تصديقين ظنيين او مجزوما
بهما جزما مطابقا او غير مطابق على ما مر   الى المطلوب اي التصوري
او التصديقي   للتنويع اي لا للشك والا لورد ان التي للشك لا يجوز
دخولها في الحدود لان الحدود لتعيين الماهية والشك ينافيه   فشمل
ناقص الحد والرسم اي فيشمل فردا من افراد الحد الناقص وفردا من افراد الرسم
الناقص وذلك لان الحد الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والفصل
او بالفصل فقط وكذا الرسم الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والخاصة
القريبة او بالخاصة فقط وتعريف النظر بهذا التعريف الثاني شامل لفرد من
افراد الحد الناقص ولفرد من افراد الرسم الناقص اعني التعريف بالفصل فقط
او بالخاصة فقط كذا قيل وقد يقال ان التعريف شامل للصورتين
احداهما داخلة في قوله وضع معلوم والاخرى بغير كما انه شامل للحد
التام والرسم التام   فان وصلت تلك الامور اي فان وصل تصور
تلك الامور المرتبة الى معرفة مفرد اي الى تصور مفرد وقوله سميت
معرفا اي لتعريفها وتبيينها للماهية الحقيقية والوضعية   وان وصلت
الى تصديق اي وان وصل التصديق بها الى تصديق وقوله وهو العلم
الذي نفسه للتصديق وتوضيح ما في المقام انه قيل ان التصديق
مركب من تصور المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم وهو مذهب الامام
وذهب

وذهب الحكماء الى ان التصديق هو الحكم وان التصورات الثلاثة شروط له
فهو بسيط واختلف في الحكم على مذهب الحكماء فقيل هو العلم بنسبة امر الى
اخر على جهة الثبوت او الانتفاء وهذا القول مبني على ان النسبة هي تعلق
المحمول بالموضوع اعم من ان يكون التعلق تعلق ثبوت كما في القضية الموجبة
او تعلق نفي كما في القضية السالبة وعلى هذا القول درج شارحنا وقيل
ان التصديق هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اي ادراك
انها مطابقة للواقع او ليست مطابقة له وهذا القول مبني على ان النسبة
ثبوت المحمول للموضوع في القضية الموجبة والسالبة فقولك زيد قائم
النسبة فيه ثبوت القيام لزيد فادراك ان ذلك الثبوت له مطابقة للواقع
تصديق   بنسبة امر اي بتعلق امر وهو المحمول وقوله بامر هو الموضوع
وقوله على جهة الثبوت اي على جهة هي الثبوت في الموجبة او على جهة
هي الانتفاء في السالبة   على جهة الثبوت الاضافة للبيان لان بين
المضاف والمضاف اليه عموم مطلق لا بيانية لان شرطها ان يكون بين
المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي كما في خاتم حديد ولا كذلك
في هذا ويجب ان يراد بالنفي في قوله او جهة النفي الانتفاء لان النفي فعل الشخص
سميت حجة لانه يحتج بها على الخصم وقوله ودليلا اي لانه يستدل
بها على ثبوت المطلوب   في شرح الانسان اي في توضيح ماهيته الحقيقية
وقوله مثال الاول اي ما يوصل الى تصور مفرد وقوله مثال الثاني
اي الموصل الى تصديق   انه الحيوان الناطق اي او الحيوان
الضاحك فان هذا بيان للماهية الوضعية كما ان الاول بيان للماهية
الحقيقية   قولك في بيان حدوث العالم اراد بالبيان التصديق
اي في التصديق بحدوث العالم لان الدليل الاتي انما يدل على حدوث بعض
وهو الاعراض واما الاجرام فيستدل على حدوثها بتمام الدليل على
حدوث الاعراض بقولنا الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان
ملازما للحادث فهو حادث ينتج ان الاجرام حادثة او ان المراد بالعالم
خصوص الاعراض على طريق المجاز وقوله وهو ما سوى الله الضمير راجع
للعالم لا بالمعنى المتقدم بل بالمعنى الشامل للاجرام والاعراض ولم [illegible]

وصفاته زيادة عليها قوله ماسوى الله لان المحقق ان الصفات ليست
عينا ولا غيرا وحينئذ فلا يحتاج لزيادة مع قوله ماسوى الله او يقال
انه ماش على كلام بعض الاصطلاح القائل ان لفظ الجلالة موضوع للذات
وجميع الصفات وقوله العالم متغير اي بعضه وهو الاعراض وليس المراد
كله او المراد بالعالم خصوص الاعراض مجازا كما هو ه قوله المقدمتين
المعلومتين اي على تقديرهما تصورا وهو كون الصغرى الخ اي وكون قوله
موضوع الصغرى مندرجا في موضوع الكبرى وكان على الشارح زيادة هذه
لان كلامه يوهم ان الوجه الخاص هو ما ذكره فقط وليس كذلك من
اتضح له بالبرهان ظاهره ان ثبوت التغير للاعراض نظري مع انه ضروري
لعلمه بالمشاهدة فالاولى حذف قوله بالبرهان لاندراج الصغرى
اي لاندراج موضوع الصغرى وقوله في حكم الكبرى اي في متعلق حكم الكبرى
الذي هو موضوعها وليس المراد ظاهره لان الصغرى لا تندرج في حكم
الكبرى فتامل وحيث كان موضوع الصغرى مندرجا في موضوع الكبرى
فيلزم من الحكم على موضوع الكبرى بحكم الحكم على موضوع الصغرى بذلك
الحكم تامل لاندراجه اي في صورة موضوع مساواة الصغرى بموضوع
الكبرى كالمثال المذكور وكذا في صورة ما اذا كان موضوع الصغرى اخص من
موضوع الكبرى والحاصل ان قولهم انه يجب ان يكون موضوع الصغرى
مندرجا تحت موضوع الكبرى معناه انه لا يكون اعم من موضوع الكبرى
بل اما مساويا له او اخص منه وقال بعضهم المراد بالاندراج حقيقته وانه
لا ينافي ان يكون مساويا له بل وانما اخص منه وذلك لان موضوع الصغرى
يراد به الافراد الخارجية وموضوع الكبرى يراد به الافراد المتصفة
بمفهومه والافراد المتصفة بمفهوم الشيء اعم من افراده الخارجية لصدق
الاولى بالذهنية والخارجية فلا مساواة ح فتامل وهو الربط بين
الدليل اي بين العلم او الظن بالدليل وكذا العلم او الظن بالنتيجة هو
اللزوم وليس للعبد الا مجرد الكسب والتلازم بين العلمين او الظنين
عادي يمكن تخلفه فيجوز ان يوجد الله العلم او الظن بالمقدمتين ولا يوجد
العلم او الظن بالنتيجة وان لم يكن هناك مانع من جنون او موت او
نوم

نوم بعد النظر او عقلي اي ان الموجد لكل من العلمين او الظنين
انما هو الله تعالى بالاختيار وكذا هو المعدم لهما فايجادهما معا او اعدامهما
معا من متعلقات القدرة المتنوعة وليس للعبد قدرة على ايجاد شيء ولا
على اعدامه واما وجود احد العلمين بدون الاخر فلذلك محال لا تتعلق به
قدرة الباري لان التلازم عقلي لا يمكن تخلفه عقلا فان قلت اذا كان
التلازم عقليا لا يمكن تخلفه كان منافيا لكون كل مخلوقا لله تعالى ه
بالاختيار لان الفاعل المختار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك قلت
لا منافاة بين الاختيار وكون الملازمة عقلية لان المراد كونه فاعلا
للعلمين بالاختيار على جهة التلازم العقلي اذ تعالى ان شاء فعل
اللازم والملزوم معا او تركهما لا انه يفعل الملزوم دون اللازم الا ترى
ان الجوهر والعرض كل واحد مخلوق لله ويستحيل عقلا وجود احدهما
بدون الاخر لكون القدرة لم تتعلق به ويحصل من هذا ان كلا من
القائلين بان التلازم عادي او عقلي يقول ان الموجد للعلمين هو الله
تعالى وليس للعبد الا مجرد الكسب ثم اعلم ان وجه الدليل قيل داخل
في الدليل ومن اجزائه وقيل خارج عنه والحق الاول وهو الموافق لتعريف
الدليل بانه قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر واصحاب
القول الثاني يقولون ان الدليل مفرد ويعرفونه بما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى المطلوب كالعالم فانه دليل على وجود الصانع لانه يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى ذلك المطلوب والمراد بوجه الدليل الامر الاوسط
كالحدوث او التغير اللاحق للعالم ثم انه على القول بان وجه الدليل جزء منه
يكون العلم بالنتيجة بعد العلم بوجه الدليل فكل واحد معلوم بعلم
خاص به والعلمان متغايران وعلى القول بان وجه الدليل خارج
عنه وليس جزءا منه يكون كل واحد من النتيجة ووجه الدليل حاصلا
بعلم الا ان العلم بالنتيجة مصاحب للعلم بوجه الدليل فالعلمان
يحصلان دفعة واحدة لا متعاقبين وقيل ان المتعلق بالنتيجة
ووجه الدليل علم واحد فهما يحصلان دفعة بعلم واحد اذا علمت
هذا فقول الشارح عادي يمكن تخلفه مبني على كل من القولين الاخيرين فقوله من

يري انهما مسلمين وحاصلين على سبيل التعاقب وقول من يقول انهما
بمسلمين وحاصلان دفعة لا على القول بان العلم المتعلق بهما واحد
وانما حاصلان دفعة اذ على هذا القول لا يمكن تخلف احدهما عن الاخر
فان قلت مقتضي هذا القول اعني كون النتيجة ووجه الدليل معلومين
دفعة بعلم واحد ان تكون النتيجة ووجه الدليل شيا واحدا وهو لا يصح
قلت هذا القايل يري ان النتيجة لما كانت لازمة لوجه الدليل فكان
كانهما شي واحد فلذا صح تعلق العلم الواحد بهما فتامل فلا يمكن
التخلف عند نفي الافات التي تحصل عقب النظر وقبل استنتاج النتيجة
وقوله العامة اي المانعة من الادراك مطلقا كالموت فانه مانع من الادراك
مطلقا وكذا النوم والجنون واما الخاصة كالعلم بالمطلوب فانه لا يمنع
من الادراك مطلقا بل يمنع من العلم بذلك الشي فقط كما ياتي من ان العلم
بالشي مانع من تجدد العلم به من الدليل لما يلزم من تحصيل الحاصل وانما
قيد الافة بالعامة لانها التي تمنع من ادراك النتيجة واما الخاصة فتمنع
من ادراك الجهة فلا يتاتي معها التخلف هذا واشتراط نفي الافات العامة
في نفي التخلف انما يظهر على القول بان العلم بوجه الدليل مغاير للعلم بالنتيجة
وان العلمين متعاقبان اما على القول بحصولهما دفعة سوا كانا بعلمين
او بعلم واحد فلا يتيسر ان يكون هناك موانع تمنع من حصول العلم
بالنتيجة بل متى حصل العلم بوجه الدليل فلا بد من حصول العلم بالنتيجة
ولا يمكن تخلفه لما مر له في الحصول في الزمن فتامل ونحوه اي
كالجنون والنوم او بالتولد معطوف على محذوف والتقدير وهل الربط
عادي ملتبس بغير التولد او عادي ملتبس بالتولد وحاصل ذلك
القول ان المعتزلة يقولون ان العبد خلق بقدرته الحادثة العلم بالدليل
والعلم بالدليل نشا عنه العلم بالنتيجة فكل من العلم بالدليل والعلم
بالنتيجة مخلوق للعبد لكن الاول مباشرة والثاني بواسطة فهو تولدي
لان التولد هو ان يوجد فعل لفاعل فعلا اخر لا يقال العلم ليس فعلا لانا
نقول مرادهم بالفعل الاثر الحاصل والتلازم بين العلم بالدليل الذي اوجده
بقدرته والعلم بالنتيجة الحاصل بطريق التولد عادي كما صرح به الكرستاني
ان اهل

ان اهل السنة يلزمهم ان الربط بينهما عقلي فان قلت ان هذا القول
موافق الاول في ان الربط عادي يمكن تخلفه وح فاوجه جعله مقابلا له
قلت مقابلته للاول باعتبار ان الربط العادي على الاول بدون
تولد وهنا وان كان الربط عليه عاديا الا انه مع التولد فتامل
او بالايجاب عطف على محذوف ايضا والتقدير او عقلي ملتبس بغير
الايجاب او ملتبس بالايجاب اي التعليل وحاصل هذا القول
ان الحكما يقولون ان العلم بالنظر واقع بقدرة العبد والعلم بالنظر علة
في العلم بالنتيجة مؤثرة فيه والربط عقلي لامتناع تخلف المعلول عن علته
المؤثرة اذا علمت هذا فمقابلة هذا القول للقول الثاني باعتبار ان
القول الاول يقول ان العلمين مخلوقان لله تعالى وهذا يقول ان العلم
بالنظر مخلوق للعبد اثر فيه بقدرته والعلم بالنتيجة اثر فيه العلم بالنظر
بطريق العلة ومقابلته لمذهب المعتزلة باعتبار انهم وان قالوا ان العلم
بالنظر نشا عنه العلم بالنتيجة لكن لا يقولون انه علة فيه كما تقول الحكما
بمعني ان النظر علة اثرت في معلولها اي الذي هو العلم بالنتيجة
فان قلت ان العلة عندهم تجب مقارنتها للمعلول في الزمان مع
ان النظر سابق على العلم بالنتيجة واجيب بان العلة المؤثرة في
العلم بالنتيجة هو التصديق بجزئي الدليل لا نفس الدليل ولا شك
ان ذلك التصديق مقارن للتصديق بالنتيجة اذا علمت هذا
فقول الشارح بمعني ان النظر الخ فيه حذف مضاف اي بمعني ان التصديق
بالنظر علة الخ فتامل هو الصحيح الاولي ان يقول هو الاصح
لاجل ان يشير ان قول الاشعري ايضا صحيح اذ تعبيره بصحيح يشير ان
كلام الاشعري فاسد مع انه صحيح ايضا واستثنوا من ذلك النظر
التذكري اعلم ان الانظار ثلاثة تذكري وهو الذي تقدم للنفس ادراكه
له واسترجعته بعد ذهابه وذكري وهو الذي تقدم لها ادراكه ثم غفلت
عنه ولم تنسه واتت بها من غير استرجاع وابتدائي وهو الذي لم يتقدم
للنفس ادراكه فوافقوا امام الحرمين في الاولين وقالوا انهما مخلوقان
لله والتلازم الواقع بين العلم بذلك النظر والعلم بنتيجته عقلي

دون الاخير فانه قوله انه حاصل بقدرة العبد وقوله عقب العلم
بنتيجته والربط بينه وبين العلم بنتيجته عادي لكن قد يقال لم لا
يقتصر كون التذكر حصل له نسيان ولم يرجع الا بما ناه انه
كالابتداء اي واجاب اليوسي بانهم لم يجعلوه تولديا نظرا لكونه
تولد اولا فلا يتولد ثانيا ويقال ان هذا لا يمنع كون التلازم عقليا لجواز
كونه عاديا فقال امام الحرمين اي امام الحرمين هو المراد
بالامام هنا وان كان المتعارف لفظ الامام عند الاطلاق الفخر الرازي
وانما اطلق هنا على امام الحرمين لفظ الامام لانه قد تقدم ذكره قريبا
الضروري وصف كاشف للذكر ومعنى كونه ضروريا انه يحصل ضرورة
اي بغتة بدون اعمال فكر اصل التولد الاضافة للبيان وقوله لا على
سبيل التاثير اي واما التولد بالتعليل او التولد لا على سبيل التاثير
بل بمعنى الربط العادي او الشرعي فليس ذلك باطلا بل هو صحيح كقولهم
العلة في حرمة الخمر اسكارها والعلة في احتراق الشي امساس النار له
وكذا لو قيل احراق الثوب متولد من امساس النار له وحرمة الخمر متولد من
اسكارها فلا مانع منه بالمعنى الذي قلناه فقد علمت ان قوله
المشار على سبيل التاثير راجع لكل من التولد والتعليل فهو مراد التولد
والتعليل لا على سبيل التاثير لا يكون باطلا نعم جرت العادة
انهم لا يعبرون بالتولد بمعنى الربط اي التسبب بخلاف لفظ فان
التعبير بها عن الربط والتسبب العادي او الشرعي كثير فتامل
واما مذهب السمنية عطف على محذوف اي وما ذكر من ان النظر
يفيد العلم مطلقا في الالهيات وغيرها هو مذهب اهل السنة الخ واما
الخ وحاصله ان العقلاء قد اضطربوا في افادة النظر العلم فقيل انه يفيده
مطلقا وهو مذهب جمهور المحققين وقيل لا مطلقا وهو مذهب
السمنية وقيل بالتفصيل فيفيده في غير الالهيات وهي ما لا تعلق لها
بالاله ولا يفيده فيها وهو مذهب المهندسين والسمنية قال العبادري
بضم السين وفتح الميم نسبة الى سمن كواسم صنم طائفة من الاوايل انكروا
افادة النظر العلم وزعموا ان طريق افادته الحواس السمع والبصر الخ
وقيل

وقيل السمنية بفتح السين واسكان الميم نسبة الى السمن وفي اليوسي
السمنية كعرفية قوم في الهند دهريون قايلون بالتناسخ اي يقولون
ان الحيوان اذا مات وخرجت روحه تنتقل الى جسم اخر اشرف من الاول او
ادنى وهكذا ولا جنة ولا نار وذكر السيد في شرح المواقف انهم نسبة الى سومنات
اسم صنم كانوا يعبدونه المانعين افادة النظر اي المانعين لافادة
النظر العلم وقوله مطلقا اي في الالهيات وغيرها واما افادته للظن فلا
يمنعونها والمهندسين جمع مهندس اي اصحاب الهندسة وهي
علم يعرف به خواص المقادير اعني الخط والسطح والجسم التعليمي وفايدته
معرفة كمية مقادير الاشيا المانعين افادته اي افادة النظر العلم
في الالهيات اي انهم يقولون ان النظر لا يفيد العلم بثبوت صفات الله
واما افادته الظن بها فلا يمنعونه وهم كفار لان ثبوت الوجود لله وبقية
الصفات لا يعلم بالحواس وانما يعلم بالنظر وهم ينكرون افادة النظر للعلم
بالالهيات فلا يخفى فسادهما اي لكون ذلك الفساد ضروريا واذا
كان ضروريا فلا يحتاج لاقامة دليل عليه فقوله وضرورة الخ تنبيه
على انه لكنه لا دليل اذ الضروريات قد ينبه عليها ازالة لما في بعض الاذهان
من الخفا وضرورة العلم الواو عاطفة لام التعليل واضافة ضرورة للعلم
من اضافة الصفة للموصوف اي لان العلم الضروري الخ وهو تعليل لعموم
خفا فساد القول بان النظر لا يفيد العلم مطلقا او في الالهيات فقط وقوله
بافادته اي النظر من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف والاصل
لان العلم الضروري بافادة النظر العلم وقوله المستفاد بالرفع نعت للضرورة
وقوله من التجربة اي من تجربة النظر اي انا جربنا النظر مرارا فوجدناه
يفيد العلم ولا شك ان العلم المستفاد من التجربة ضروري اي وانما كان
فساد هذين المذهبين لا يخفى لعلمنا علما ضروريا ضرورة طريقها التجربة
لا الحواس ولا الاخبار بان النظر يفيد العلم وجود العلم الضروري بافادة
النظر العلم كاف في الرد عليهم لان من انكر الامر الضروري لا يلتفت اليه
بل ينزل منزلة العدم لا يقال الخ هذا وارد على كون العلم بافادة النظر
ضروريا وتقريره لكن الاعتراض ان يقال لا نسلم ان ذلك العلم ضروري

اذ لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلا لكن التالي باطل لان العقلا قد اختلفوا
فيه فكذا المقدم وهذا اي العلم بافادة النظر العلم لانا نقول الخ
هذا منع للشرطية وحاصله انا لا نسلم ان كل ضروري لا يقع فيه الاختلاف بل
قد يقع فيه واسم الاشارة في قوله لانا نقول ذلك اي عدم اختلاف العقلا وقوله
كهذا اي ما ذكر من العلم بافادة النظر العلم الا من شاركه في السبب اي الا
من خالط السبب وتلبس به ولو قال الا من باشر السبب كان اظهر والسبب
في كون العلم بان النظر يفيد العلم ضروريا التجربة والمباشرة فان من جرب النظر
وباشره وجده مفيد العلم سواء كان النظر في الالهيات او في غيرها
لا يدركه ضرورة الاولى ان يقول لا يدركها اعني الحلاوة الا من شاركه في
سببها ولعله ذكر الضمير نظرا الى ان الحلاوة شي مذوق كحلاوة هذا
الطعام اي مثلا الحلاوة لا يدرك حلاوتها جميع العقلا وهي على ضروريتها
الا من باشر سبب حلاوتها بان ذاقها واما من لم يباشره وتناوله لا يدرك
حلاوتها بل ربما يمكن ان ينكر حلاوتها المعثور اي الاطلاع على
النظر الصحيح المراد بالاطلاع عليه مباشرته والتلبس به ولا شك ان كل
من باشر النظر الصحيح افاده العلم بالمنظور فيه وقوله المطلع الخ اي المؤدي
والاوضح ان يقول بدله والسبب في مسئلتنا العثور على النظر الصحيح وهو
ما كان النظر فيه من الجهة الموصلة للمطلوب لاجل ان يكون هذا بيانا للنظر
الصحيح وحاصل ما في المقام ان النظر اما صحيح او غير صحيح فالصحيح
ما كان النظر فيه من جهة الدليل الموصلة للمطلوب وغير الصحيح ما كان
النظر فيه من جهة الدليل الغير الموصلة للمطلوب مثلا العالم الذي هو الدليل
له جهات كالحدوث والتغير والوجود والامكان فاذا اعطيت مثالا للاستدلال
على وجود المولى فنظرت للعالم الذي هو الدليل من جهة كونه حادثا او ممكنا
فان جعلت تلك الجهة على العالم ثم جعلتها موضوعا وحملت عليها المطلوب
بان قلت العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث موجود كان ذلك نظرا
صحيحا لانك نظرت في الدليل من الجهة الموصلة للمطلوب التي هي الحدوث
لانها تؤدي الى المطلوب الذي هو وجود الله سبحانه وتعالى واما لو نظرت فيه
من جهة وجوده او من جهة كونه جوهرا او عرضا كان ذلك نظرا فاسدا
لان هذا

لان هذا لا يؤدي الى المطلوب فقول الشارح المعثور على النظر الصحيح احترازا من
الفاسد وقوله المطلع على جهة الدليل صفة كاشفة لا مخصصة ثم اعلم
ان الدليل عند المناطقة هو القول المؤلف من قضايا يلزم منها اذا سلمت قول اخر
واما عند الاصوليين فهو مفرد وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اي في
جهته ودلالته الى مطلوب خبري والمراد بجهته ما يجعل حدا وسطا عند
التركيب فقول الشارح المطلع على وجه الدليل مراده الدليل عند الاصوليين
لانهم هم الذين يعبرون بوجه الدليل واما المناطقة فلا يعبرون بالوجه
بل يعبرون عنه بالحد الوسط وان كان الحد الوسط موصلا للمطلوب فالدليل
صحيح والا فهو فاسد تامل وما احتج به المهندسون الخ حاصله
انهم احتجوا على ان النظر لا يفيد العلم في الالهيات اي لا يفيد العلم بالاحكام
الثابتة للاله بحجتين الاول منهما تقريره ان يقال حقيقة الاله
يستحيل تصورها وكل ما يستحيل تصوره لا يدرك اي لا يعلم بالنظر الحكم عليه
فينتج ذات الله لا يدرك بالنظر الحكم عليها بالنسبة كثبوت الوجود مثلا فيعلم
بالنظر والصغرى ظاهرة والكبرى دليلها ان الحكم على الشي فرع عن تصوره
فقول الشارح ان الحكم الخ هذا في الحقيقة دليل الكبرى وقوله حقيقة الاله هذا
هو الصغرى وقوله فلا يدرك الخ هو النتيجة وحذف الكبرى للعلم بها من دليلها
والمراد بالحكم في قوله لا يدرك بالنظر الحكم عليها النسبة كثبوت الوجود له اي
فلا يعلم بالنظر ثبوت شي لها وبان اقرب الخ عطف على المعنى او ان الباء
بمعنى من وهذا احتجاج ثان كما هو المتبادر من الشارح وتقرير هذا الاحتجاج
الثاني ان يقال اقرب الاشيا للانسان هويته ولم يكن النظر فيها مفيدا
للعلم بها اذ لو كان مفيد العلم بها لما اختلف العقلا فيها واللازم باطل فكذا
الملزوم واذا كان النظر لا يفيد العلم بما هو اقرب الاشيا للانسان وهو هويته
فلا يفيد العلم بما هو ابعد الاشيا اليه كذات الله وصفاته بالاولى اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات
كثيرة في ان النفس ماهي هل هي عرض او جوهر مجرد او جسم لطيف او اجزا
سارية بالبدن ولم يحصل الجزم فيها بشي هويته اي حقيقته والمراد بها هنا
الروح ونسبت اي هويته له لانه يعبر به عنها وانما اطلقت الهوية هنا على

الروح لان هذا الكلام كلام المهندسين وهم يقولون ان انا وهو
انما يشار بهما الى الروح فقط بخلاف اهل السنة فانهم يقولون انما يشار بهما
للهيكل المخصوص المركب من روح وبدن على ما يأتي والحاصل ان هوية
الشيء ما به الشيء هو هو وهي ماهيته بعينها لان الماهية ان اعتبرت بقيد
التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء ماهيتها وان اعتبرت
مع قيد التشخص سميت هوية نسبة لهو لانهم يعبرون عنها بهو فعلى هذا الهوية
في الاصل عبارة عن الهيكل والمراد بها هنا الروح   فاطلبك بسرها
عن الاوهام وهو الذات العلية فلا يدرك بالعقل ما يتعلق بها من الاحكام
من باب اولى   ممنوع اي لا يقبل مدعاه   اما الاولى فمانع
الاستدلال بالاول فلان الحكم انما يتوقف على تصور ما اي على تصور الطرفين
تصورا ما وقوله لا على كمال التصور اي لا على التصور الكامل الذي
هو تصور الطرفين من اتيانهما اي واذا كان الحكم انما يتوقف على التصور
بوجه ما وحاصله انا نقول لهم قولكم في الكبرى وكل ما يستحيل تصوره
لا يدرك بالعقل الحكم عليه ان كان المراد كل ما يستحيل تصوره على وجه الكمال
لا يدرك بالعقل ولو بوجه ما لا يدرك بالعقل الحكم عليه فهذا مسلم لكن الصغرى ح
لا تسلم لان ذات الله متصورة بوجه ما وان كان المراد كل ما يستحيل تصوره
على وجه الكمال لا يدرك بالعقل الحكم عليه فتسلم الصغرى ح صحيحة
والكبرى لا تسلم لان الحكم انما يتوقف على تصور الشيء بوجه ما فهذا المنع
استفسار للكبرى هذا حاصل كلام الشارح وهو ظاهر تأمل   واما الثاني
فلا ينتج الخ واما منع الثاني فلا ينتج وهو لا يصح فالاولى ان يقال واما
ذات الثاني او واما الاحتجاج بالثاني فلا ينتج امتناع افادة النظر العلم
الذي هو مدعاهم وانما ينتج ان افادة النظر للعلم عسر لان الوهم ملابس
العقل الى آخر ما ذكره الشارح هذا كلامه وقوله وسواء المرسم فتبينا هذا
الرد فيه نظر لانه يفيد ان النظر في ذات الاله يفيد العلم بحقيقتها لكن
ذلك العلم عسر فقط وليس كذلك بل ذلك مستحيل فهذا المنع لا يتم وفي
الحقيقة قوله وبان اقرب الاشياء دليل للصغرى في الاحتجاج الاول
والاصل حقيقة الاله يستحيل تصورها لان اقرب الاشياء للانسان
هويته

هو ثم لا يدرك حقيقتها فما بالك بذات الاله فلا تدرك بالاولى وكلما يستحيل
تصوره لا يدرك بالعقل الحكم عليه لان الحكم على الشيء فرع عن تصوره واذا كان
هذا الاحتجاج الثاني في كلام الشارح في الحقيقة علة للصغرى في الدليل الاول فما اجيب
به عن الاحتجاج الاول جواب عن الثاني ويكون ما صنعه الشارح من جعل قوله وبان
اقرب الخ دليلا ثانيا لمدعاهم غير مناسب بل المناسب جعله علة لصغرى
ما قبله   لان الوهم ملابس العقل في مأخذه اي ان الوهم يعارض العقل في
مأخذه والمراد بمأخذه هنا القضايا التي يستنتج ويأخذ منها ما يحكم
به مثلا الجيفة اذا رأيتها العقل يقول انها جماد وبينه محركها القضا والقدر وكل
ما كان كذلك فلا يضر بني الانسان فيحكم بعدم الانزعاج منها وانها ليس بها
ضرر ولا نفع وانما الضار والنافع هو الله تعالى والوهم ينازع العقل في
تلك القضايا فيحكم بالانزعاج منها بحيث يقول هذا ثعبان وكل ثعبان
يضر فينتج ان هذا الثعبان يضر والوهم قد عارض العقل في القضايا
التي استنتج منها ما حكم به فان قولنا الجيفة وبينه محركها القضا
والقدر الخ قضايا استنتج العقل منها عدم الهروب من الجيفة وقد عارضه
الوهم بان المتعارف ان من لدغته يموت فحكم بالانزعاج والهروب منها
والباطل يشبه كل الحق وذلك كقول اهل السنة الله موجود وكل موجود
يصح ان يرى فالله يصح ان يرى وكقول المعتزلة الله ليس في جهة وكل ما كان
كذلك لا يرى فالكبرى باطلة لانها نشأت من الوهم لان الوهم انما يحكم بما جرت
به العادة فهي باطلة   اذ الوهم ملابس الذهن فعلة للتعسر اي لانه
اذا كان الباطل يشبه كل الحق والوهم ملابس العقل يتعسر ادراك الصواب
من الخطأ فلهذا كان النظر يفيد العلم بعسر   يشبه كل الحق في مباحثه
اي في قضاياه اي في القضايا الموصلة اليه من حيث ان كلا من الباطل
كدعوى المعتزلة ان الله لا يرى والحق كدعوى اهل السنة ان الله يرى
القضايا الموصلة له على صورة قياس منتج فالذي لا يعرف يقول ان كلا
دليل والعارف يقول ان ما قاله اهل السنة دليل وما قاله المعتزلة شبهة
لبطلان الكبرى لان بعض ما ليس في جهة يرى مثل كرة العالم   ومنع
الخ بالبناء للمفعول معطوف على كان اهل الحق والمراد باهل الحق من سلم من

الاول في الالهيات ولم يلابس الدوم عسلة في ماخذه والمانع اهل القرن
الثالث والمراد بهذا الصلح عليه السلام علي الضروري اي الواجب الذي
لابد منه علي كل عاقل وهو معرفة الله ولو بدليل اجمالي وقوله من الاذكيا
بيان للافراد والاذكيا جمع ذكي من الذكا وهو حدة العقل ثم اختلف
القايلون بافادته اي بافادة النظر للعلم هل العلم بالنتيجة اي هل
التصديق بالنتيجة يعقب التصديق بوجه الدليل ولا يجتمع معه في الزمن
فعلى هذا القول التصديق بها انما يعقب التصديق بالتمير وهذا القول
مبني على ان وجه الدليل جزء من النظر لان النظر مضاد للنتيجة فيكون
وجه الدليل مضادا للنتيجة لانه جزء المضاد وجزء المضاد للشي مضاد
لذلك الشي من حيث انه جزء له وح فالعلم بوجه الدليل مضاد للعلم بالنتيجة
وحيث كانا متضادين فلا يمكن ان يجتمع معه في ان واحد فوجب
اذن ان يعقب العلم بالنتيجة العلم بوجه الدليل ام يحصلا اي العلم
بالنتيجة معه اي مع العلم بوجه الدليل وعليه اي على ان العلم
بالنتيجة يحصل مصاحبا للعلم بوجه الدليل وقوله فهل بعلم اي فهل
النتيجة والوجه حاصلان دفعة بعلم واحد الخ وبهذا اندفع ما في ظاهر
العبارة من الحزازة وبيانها ان قوله وعليه اي على ان العلم بالنتيجة
يحصل مع العلم بوجه الدليل فهل بعلم واحد اي فهل يحصل ذلك العلم
المتعلق بالنتيجة والعلم بوجه الدليل المتصاحبين في الوجود بعلم
واحد او بعلمين فظاهره ان العلم يحصل بعلم ولا معنى له فتامل فهل
بعلم واحد هذا القول مبني على ان النتيجة ووجه الدليل شي واحد
والمتعلق بهما علم واحد وهذا خلاف الصواب اذ الحق انهما شيان
وحينئذ فالمتعلق بهما علمان والحاصل انه وقع خلاف
هل وجه الدليل عين المدلول اعني النتيجة او غيره وعلى هذا الخلاف
ينبني انه يتعلق بهما علم واحد او علمان فان جرينا على انه عينه فعلم
واحد يتعلق بهما وان جرينا على انه غيره وهو الحق الذي لا مرية فيه
فعلمان يتعلقان بهما ثم هذان العلمان ان قلنا ان وجه الدليل
من جملة النظر تنافيا والا تعاقبا وقوله ثم اختلف الخ ثم للترتيب الاخباري

اي ثم

اي ثم اخبرك بانه اختلف الخ بعدما اخبرتك بالخلاف في افادة النظر العلم
وزعم ابن سينا هذه فايدة جديدة وليس مقابلا لما تقدم ثم ان التعبير
بالزعم يقتضي انه غير حق لان الزعم مطية الكذب وصوبنا فيه ما ياتي عن
شرف الدين ان ذلك حق فهو اشبه بالتدافع وليس توافقا حقيقيا
لان زعم يا تي بمعنى قال كما هنا وحينئذ فلا منافاة بحسب الظاهر
ان حصول العلم بالمقدمتين اي ان التصديق بهما فالمراد بحصول العلم
بالمقدمتين التصديق بهما وقوله في حصول النتيجة اي في التصديق بها
وهو التفطن لاندراج الخ اي وهو التصديق بذلك الاندراج وقوله
لاندراج الصغرى اي لاندراج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى
والحاصل ان التصديق بالمقدمتين ليس كافيا في التصديق
بالنتيجة بل لابد من التصديق باندراج موضوع الصغرى تحت موضوع
الكبرى حتى يتفطن الى ان هذه البقلة كان الاولى حذف البقلة
لان المندرج هو موضوع الصغرى الا ان يقال ان قوله البقلة بدل من اسم
الاشارة لا بيان للمجهولية الصغرى من افراد العلية اي من افراد
موضوع المقدمة العلية ففي الكلام حذف مضاف اذ ليست البقلة
من افراد نفس المقدمة العلية ليلزم الحكم على الذات اي على هذا الفرد
المعين قال شرف الدين التلمساني هو المسمى بالمغربي بكسر الفاء عين
علماء الاعلام وكان شافعي المذهب وله شعر واما والده فكان مالكيا
والتلمساني بكسر اللام وسكون الميم وكل مسكر حرام اي شربه
حرام وقوله لم يندرج النبيذ في الحرمة اي لم يندرج شرب النبيذ في
الحرمة اي لم يتصف شربه بالحرمة الا من حيث الخ فقد تسامح ابن
التلمساني في التعبير حيث جعل النبيذ مندرجا في معنى الحرمة والحاصل
ان المراد بالاندراج الاتصاف وفي الكلام حذف مضاف كما علمت
الا من حيث اي الا من اجل انه الخ وقوله فلا بد من التفطن له اي لذلك الاندراج
الا انه اي كون النبيذ فردا من افراد المسكر وقوله موجود في ضمن
العلم بان هذا الترتيب منتج اي موجود في ضمن متعلق العلم اعني المقدمتين
والاندراج فالتفطن موجود ضمنا فيكون ابن سينا صرح بما يعلم ضمنا

وحينئذ فلا اعتراض على من لم يصرح بذلك من الائمة قوله الاندماج معلوم
اي ليس اعتراضا على ابن سينا بل هو اعتذار عمن لم يصرح به من الائمة ويحتمل
ان الضمير في قوله الاندراج راجع للتفطن اي التفطن للاندراج معلوم في ضمن
اي انا اذا علمنا ان قولنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ترتيب منتج تضمن علمنا
بذلك التصريح بكون ذلك النبيذ فردا من افراد المسكر وكذا يقال في كل قياس
وعلى هذا فلا تأويل في قوله في ضمن العلم   عن ذلك اي الاندراج والاولى
عنه لان المحل للضمير لتقدم مرجعه الذي هو الاندراج ويحتمل ان يقال ان
قوله عن ذلك اي عن التفطن للاندراج وقوله على هذا الوجه اي على
انه ترتيب منتج اي واما اذا ذكرا لا على هذا الوجه بل لوحظ انهما قضيتان
فقط كان الذهن خاليا عن التفطن للاندراج   قلت هذا كلام المص
والمقصود بهذا الكلام تقوية الكلام الذي قبله اعني كلام ابن سينا فهو
تقوية ثانية والمناسب اسقاط قوله قلت لان القول لصاحب
الطوالع لا الشارح فالظاهر التعبير بقلت تامل كذا قال العطاري والظاهر
انه لا وجه لذلك والضمير في عبارة مؤلف الطوالع وهو البيضاوي ولو قال
وعبارة الطوالع من غير ضمير كان احسن لان قوله وعبارته توهم ان الضمير
لشرف المومنين ابن التلمساني وليس كذلك   من ملاحظة الترتيب اي
بان يلاحظ ان الصغرى مقدمة على الكبرى وقوله والهيئة اي الحاصلة
من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى او من كون الحد الاوسط محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى وعكسه مثلا   والا لما تفاوتت اي والا نقل انه
لا بد من ملاحظة ما ذكر من الترتيب والهيئة لما تفاوتت الاشكال في
جلاء الانتاج وخفائه اي مع ان الشكل الاول اجلى ويليه الثاني ثم
الثالث ثم الرابع والمراد بما تفاوتت عند الناظر لا في الواقع لان تفاوتها
في الواقع لا يتوقف على ذلك وبعد هذا فعبارة الطوالع ليس فيها
تعرض للاندراج المذكور وحينئذ فلا يناسب الاتيان بها تقوية
لكلام ابن سينا الا ان يقال ان ملاحظة الترتيب والهيئة يستلزم
ملاحظة الاندراج لانه اذا التفت الى ان هذه صغرى وهذه كبرى
فقد تفطن للاندراج لان شان الصغرى ان يا تيها الحكم من اندراج
موضوعها

موضوعها في موضوع الكبرى وحينئذ فظهر صحة الاتيان بهذا الكلام
للتقوية لكن انت خبير بان المحقق للتفاوت في الجلاء انما هو الهيئة
فقط لا هي مع الترتيب خلافا لظاهره بما علمت ان المراد بالترتيب جعل
الصغرى قبل الكبرى وهذا القدر موجود في كل الاشكال ثم ان قوله في جلاء
الانتاج ظاهره ان كل شكل فيه جلاء وخفاء وليس كذلك بل الاول جلي فقط
والرابع خفي فقط واما الثاني والثالث ففي كل منهما جلاء باعتبار وخفاء
باعتبار فالثاني فيه خفاء بالنسبة للاول وجلاء باعتبار الثالث والثالث
فيه جلاء باعتبار الرابع وخفاء باعتبار الثاني   انتهى اي كلام الطوالع
هذا محله اي ما ذكر من ان النظر يفيد العلم في المنظور فيه مطلقا او لا
يفيد في الالهيات في النظر الصحيح كالاشارة راجعة الى ما تضمن البحث
السابق من قوله وحقيقة النظر الخ   اما الفاسد اي اما النظر الفاسد
واعلم ان فساد النظر اما لعدم تمامه واما لفساده نظما واما لفساد
مادته فالنظر الفاسد له انواع ثلاثة وقد تعرض الش لحكمها   فان كان
لعدم تمامه اي فان كان فساده لعدم تمامه بان لم يذكر بعض مقدماته
كالكبرى اما بموت او جنون او نسيان او ذهول او تركها اختيارا بان قال
العالم متغير فقط وترك الكبرى اعني وكل متغير حادث لواحد مما ذكر
والفرض ان الصغرى لم تذكر علة لشيء والا كان النظر مذكورا ضمنا كما لو قلت
العالم حادث لانه متغير هذا وقد اعترض على الش بانه اذا لم يتم فلا يقال له
نظر بل بعض نظر فالاولى ان يقصر الفساد على الخلل الذي في هيئته
او مادته الا ان يقال جعله نظرا بحسب ما اراد المتكلم فانه اراد ابتداء النظر
فلما اتى ببعض المقدمات عرض له ما يمنعه من التمام   وكذا لفساد
نظمه اي وكذلك اذا كان فساده لفساد نظمه اي هيئته وصورته فلا
يستلزم شيئا اتفاقا هذا مقتضى كلامه ولكن هذا خلاف الصواب
اذ الحق ان فساد نظمه كفساد مادته فيه الخلاف في هذه الحالة بالاستلزام
وعدمه فقد نقل السعد والمص الخلاف فيه لكن الم تبع في نقل الاتفاق
فيه ما للمهدي في شرحه على الارشاد   كالاستدلال بجزئيتين وذلك
نحو بعض الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس فالنتيجة وهي بعض

الإنسان فرس كاذبة فلو قلت بدل الكبرى وبعض الحيوان ناطق كانت
النتيجة صادقة فالقياس إذا كان مركبا من جزئيتين لم يطرد صدق
نتيجته وعدم اطراد صدقها دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء أو
سالبتين نحو لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الفرس بناطق فالنتيجة
وهي لا شيء من الإنسان بناطق كاذبة ولو قلت بدل الكبرى ولا شيء من
الفرس بحجر كانت النتيجة وهي لا شيء من الإنسان بحجر صادقة فالقياس إذا
كان مركبا من سالبتين لم يطرد صدق نتيجته وعدم الاطراد دليل على عقمه
وعدم استلزامه لشيء وإن كان الخلل أي وإن كان فساد الدليل لخلل في
مادته بأن كانت المقدمتان كاذبتين أو إحداهما كاذبة وقول هؤلاء
إما باستلزامه لشيء معين وعدم استلزامه لشيء معين فإنه لا يستلزم
الجهل أي الباطل أي لا يستلزم النتيجة الباطلة بل تارة ينتج الباطل
وتارة لا وذلك نحو كل إنسان حمار وكل حمار ناطق فالنتيجة وهي كل
إنسان ناطق صادقة والمقدمتان كاذبتان ولو قلت بدل الكبرى
وكل حمار فرس فالنتيجة كاذبة والمقدمتان كاذبتان في القياسين
كاذبة ومثال ما إذا كانت إحداهما صادقة كل إنسان حيوان وكل حيوان
فرس فنتيجته كل إنسان فرس كاذبة ولو قلت كل إنسان حيوان وكل
حيوان ناطق كانت النتيجة صادقة وهو رأي المنطقيين أي
فنتيجته إما كاذبة عندهم كذا قال الشارح واعترض بأن المناطقة
لا يسعهم القول بذلك مع كون الواقع أن القياس الفاسد المادة
تارة تكون نتيجته صادقة وتارة كاذبة وح فمعنى قول الشارح أو
يستلزمه وهو رأي المنطقيين وحاصل الجواب أن قول مشهورهما
أنه لا يستلزم الجهل أي ولا غيره وقوله وقيل يستلزمه أي في بعض
الأوقات أي وقد يستلزم الصدق في بعض آخر فالنزاع إنما هو في الاستلزام
وعدمه فالمتكلمون يقولون إنه لا يستلزم شيئا لاضطراب نتيجته
واضطرابها دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء والمنطقيون يقولون
باستلزامه شيئا آخر تارة يكون صدقا وتارة يكون كذبا وذلك لأنهم
عرفوا القياس الذي هو النظر بأنه ما تألف من مقدمتين متى سلمتا
لزمها

لزمها قول آخر فقوله متى سلمتا لإدخال ما لو كانت المقدمتان فاسدتين
أو إحداهما وقوله لزمها قول آخر أي أعم من أن يكون صادقا أو كاذبا
وما احتج به المتكلمون أي على عدم استلزام الدليل الفاسد المادة للباطل
ولا لغيره وحاصله أنا وجدنا فاسد المادة تارة يستلزم الجهل
وتارة يستلزم الشك وتارة لا يستلزم شيئا أصلا فله ثلاثة أحوال مختلفة
وما اختلف حاله لا يرتبط بشيء معين وح فلا يصح القول بأنه يستلزم الجهل
من اختلاف الشبهة لا بيان لما احتج به والشبهة هي النظر الفاسد
المادة وذلك نحو قول الفلاسفة العالم معلول لعلة قديمة وكل ما هو
كذلك فهو قديم ينتج العالم قديم إن الناظر فيها ابتداء أي قبل
النظر في غيرها وقوله والناظر فيها بعد العلم أي بحدوث العالم بالدليل
وهو العالم متغير وكل متغير حادث فلا تفيده لشيء أي لما تقرر
عنده من العلم بحدوث العالم من الدليل الذي نظر فيه أولا والناظر
فيها عقيب نظره في شبهة أخرى وذلك كأن ينظر في شبهة أولا وهي
الإله موجود وكل موجود جسم ثم ينظر ثانيا في شبهة أخرى وذلك كأن
ينظر في شبهة أولا وهي الإله موجود وكل [illegible] وكل عالم معين
فيحصل له الشك في أن الإله هل هو جسم أو معين لم يرتبط بشيء أي
معين وحينئذ فما اختلفت مادته لا يستلزم الجهل على التعيين أي
دال على المنافي لما دلت عليه الأخرى فضمير حالها عائد على ما في قوله وما
احتج به وقرنت الخبر بالفاء لشبهه بالشرط في العموم أن لازمها الجهل
أي في الأحوال الثلاثة أما استلزامها للجهل فيما إذا نظر فيها ابتداء فظاهر
ولذا تركه الشارح وأما استلزامها للجهل إذا نظر فيها بعد أن نظر في شبهة أخرى
فلما كان خفيا أشار الشارح لبيانه بقوله وإنما انتفى له لا لعدم الربط أي لا لعدم
حصول العلم منه بالربط بل العلم بالربط حاصل فالعالم يعتقد أن الشبهة منتجة
للجهل غاية الأمر أنه لا يعتقد صدق تلك النتيجة لحصول العلم عنده
بضدها لأن الأمرين المتضادين لا يتأتى التصديق بهما فقوله لا لعدم الربط بينهما
عطف على قوله للعلم بضدها وفي بعض النسخ لا العلم بالربط بينهما وهو عطف
على فاعل انتفى أي إنما انتفى اعتقاد صدق النتيجة لما ذكر ولم ينتف

انما بالربط بينهما اي بين الشبهة والنتيجة بل هما مرتبطان ويعلم انهما
نتيجة ولكن يستحضر لما للعلم بعضها   ولكن الناظر فيها اي
ومثل الناظر فيها بعد العلم في كون المتبوع عنده انما هو اعتقاد صدق النتيجة
في نفسها لا العلم بالربط بينهما الناظر فيها عقب النظر في شبهة اخرى
فالمتبوع عنده اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها لما تقدم له من النظر في الشبهة
الاولى لا العلم بالربط بينهما وحاصله ان كلا من الشبهتين منتجة للجهل
ومستلزمة له والناظر عالم بالربط بين كل شبهة وبين الجهل الذي انتجته
والمتبوع عنده اعتقاد الصدق سبب الشك الحاصل من تعارض الشبهتين
وليس شك من مجرد الشبهة ابطال ان الشبهة لا تنتج الشك وانما تنتج
الجهل فكل شبهة انما انتجت الجهل فقوله وليس الخ تعليل لما قبله   بل
من تعارض الشبهتين اي لنحو جازم بالربط وغاية ما هناك انه يعتقد
عدم صدق احدهما فكل شبهة انما انتجت الجهل وعدم جزمه بالجهلين
لتعارضهما فقط   وهو في الحقيقة الخ اضراب ابطالي لما مر وذلك لان
ما مر يفيد ان الناظر في شبهة ثم اخرى عنده شك لان ذلك الشك انما
هو تعارض ما انتجه الشبهتان ثم اضرب عن ذلك بما حاصله انه ليس في
الحقيقة عند ذلك الناظر في الشبهتين شك وانما الحاصل عنده تناقض
رايين اي معتقدين فقول الشارح وهو في الحقيقة اي بل ذلك الحق
الشك في الحقيقة تناقض الخ ان في كلامه استخداما حيث رجع الضمير
في قوله وهو الحقيقة الى الشك لكن لا بالمعنى الاول بل بمعنى الامر
الحاصل عنده وح فالمعنى بل ذلك الامر الحاصل عند ذلك الناظر تناقض
رايين اي معتقدين لا انه شك تامل   تناقض رايين اي حدوث
راي بعد راي اخر وليس عنده شك لان الذي حصل له اولا راي جزم
ثم حصل له راي اخر جزم به بعد ان كان جازما بالاول وكلا الامرين
باعتبار ان الشبهة انتج الجهل كما مر هذا محصل كلامه وقد يقال
عليه لا نسلم ان الناظر في شبهة بعد نظره في اخرى الحاصل عنده دائما
تناقض رايين بل الحاصل عنده تارة يكون تناقض رايين وذلك اذا
ذهب الاول وخلفه الثاني وتارة يكون شكا وذلك اذا طرأ الثاني على
الاول

الاول في وقت واحد فيجتمع مقتضى الاول ومقتضى الثاني فيتردد في
مقتضى الاول مع مقتضى الثاني وحينئذ فيكون الحاصل عنده شكا
تامل   وما احتجوا به ايضا اي ما احتج به المتكلمون ايضا على ان فاسد
المادة لا يستلزم الجهل   من ان الشبهة التي هي القياس الفاسد
لمادته او لصورته لكن مرادنا هنا الفاسد لمادته   لو كان لها ارتباط بمعتقد
معين اي باعتقاد معين اي بمعتقد معين وهو الباطل وسماه معتقدا لانه
يعتقد   والتالي باطل اي فالمقدم وهو ان لها ارتباطا بمعتقد معين باطل
لانه حينئذ الخ هذا دليل الاستثنائية   وليست بدليل اي
لكون المقدمات كاذبة   فلا يلزم خبر عن ما في قوله وما احتجوا وقرن
الخبر بالفاء لشبهه بالشرط في العموم على ما مر وعبر هنا بنفي اللزوم لجريان
الخصم على اللزوم في الاستدلال وعبر فيما سبق بنفي الاستلزام لجريان الخصم على
اللزوم فكل واحد من التعبيرين مناسب لما مر وحاصل منع ذلك
الاحتجاج انا لا نسلم الملازمة الدالة عليها الشرطية لا يجوز ان تكون
الشبهة مرتبطة بمعتقد معين ولم تكن دليلا لان الامرين المختلفين قد
يشتركان في امر واشتراكهما لا يخرجهما عن كونهما متباينين فالانسان والفرس
يشتركان في الحيوانية وفي نفي الحجرية عنهما ومع ذلك هما متباينان وكذلك
نقول هنا الدليل والشبهة متباينان ولا ينافي ذلك اشتراكهما في الارتباط
بمعتقد معين فارتباطهما بمعتقد معين لا يوجب اتحادهما وح فلا يلزم من ارتباط
الشبهة بمعتقد معين ان تكون دليلا فقوله لجواز اشتراك المختلفات في بعض
الامور كما للوازم اي الثبوتية والسلبية اي وحيث جاز اشتراك
المختلفات في بعض الامور فلا يلزم من ارتباط الشبهة بمعتقد معين ان تكون
دليلا لجواز اختلافهما لكون الدليل مقدماته صادقة والشبهة مقدماتها
كاذبة   وان الدليل الخ علة لمحذوف اي والشبهة والدليل مختلفان لان
الدليل الخ   وان اشتركا في صورة النظم الاولى ان يقول وان اشتركا
في الدلالة على معتقد معين فيناسب ما سبق وقوله بان مقدمات الدليل
متعلق بقوله مفارق وقوله ضرورية الخ الاولى ان يقول بان مقدمات
الدليل صادقة ومقدمات الشبهة كاذبة ليناسب ما سبق

والشبهة ليست كذلك اي وحينئذ فلا يلزم من ارتباطها بمستلزمها ان تكون
دليلا فتامل واعلم ان للنظر في الشي الخ اعلم ان قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث منتج لحدوث العالم وان قول الفلاسفة العالم معلول لعلة
قديمة وكل ما كان كذلك فهو قديم منتج لقدم العالم فاذا في الذهن اذا وفقه
الله تعالى لنظر اي حركة نفسه في تحصيل مقدمتي الدليل الموصل لحدوث العالم
واذا لم يوفقه فنظر في الشبهة الموصلة لقدمه وادرك حدوث العالم الذي
انتجه الدليل يسمى علما لانه اعتقاد مطابق للواقع ناشئا وان ادرك قدم العالم
الذي انتجته الشبهة يسمى جهلا مركبا لانه ادراك الشي على خلاف ما هو في
الواقع عليه اذا علمت هذا فقول الشارح واعلم ان النظر في الشي مصدوق
الشي حدوث العالم الذي تعلق العلم به وقدمه الذي تعلق الجهل به اي
الاعتقاد الغير المطابق وقضيته كلام الشارح حينئذ ان النظر تعلق بقدم
العالم او بحدوثه مع انه انما تعلق بالدليل او بالشبهة الموصلة لذلك لانه
انما حركة نفسه في مقدماتهما والنظر هو حركة النفس في المعقولات اعني
المعلومات او ترتيب امور معلومة الى اخره اللهم الا ان يجعل في في قوله ان
النظر في الشي سببية وح فالمعنى اعلم ان النظر الحاصل بسبب الشي اي
من اجل احضاره الخ او الكلام على حذف مضاف اي ان النظر في شان الشي
وقوله كل ما يوجب احضار المنظور فيه اي احضار المنظور بسببه او المراد
احضار المنظور في شانه لان المنظور فيه هو نفس الدليل لان النظر تعلق
به والمنظور بسببه هو المطلوب كحدوث العالم وقوله يضاده كالعلم به اي
كالعلم بالمنظور لاجله وبسببه او كالعلم بالمنظور في شانه فالعلم بالحدوث
يضاده النظر في الدليل الموصل له وقوله كالعلم به مثال لمضاد النظر الخاص
به وهو بالنسبة للدليل القائل العالم متغير الخ والجهل به والجهل بالمنظور
في شانه اعني اعتقاد القدم هو يضاد النظر في الشبهة الموصلة له
لانها دليل بحسب اعتقاد الناظر فيها واعتقاد نتيجتها علم بحسب
اعتقاده وان كان في الواقع جهلا وقول الشارح والجهل به هذا بالنسبة
للشبهة القائلة العالم معلول لعلة قديمة الخ وانما كان ما ذكر من العلم
بالحدوث واعتقاد القدم منافيا للنظر لان النظر لاجل تحصيله
فيقتضي

فيقتضي انعدامه حين النظر والا كان النظر طلبا لتحصيل الحاصل وتحصيل
الحاصل محال وطلبه عبث والحاصل ان النظر في الدليل الحقيقي يضاد العلم
واذا كان العلم يضاده وينافيه فلا يجامعه بل انما يحصل عقبه والنظر في
الدليل بحسب الاعتقاد باذ كان شبهة في الواقع يضاد الجهل المركب في الواقع
وان كان علما بحسب اعتقاد الناظر في تلك الشبهة كل ما يوجب احضار
الخ هو اضابط للاضداد الخاصة لا تعريف لها لانه للماهية وكل منا فيها
لانها للافراد واعترض قوله كل ما يوجب الخ بانه يقتضي ان كل واحد من
هذه الاضداد موثر في احضار المنظور فيه بالبال مع ان اهل السنة
يقولون لا موثر في شي من الاشيا غير الله وح فلا يصح التعبير بيوجب
واجيب بان المراد بالايجاب الاستلزام اي كل امر يستلزم احضار
المنظور فيه بالبال والمراد بالمنظور فيه المنظور لاجله وبسببه كما علمت
كالعلم به مثال لقوله كل ما يوجب الخ فالعلم بحدوث العالم يوجب
احضار الحدوث الذي وقع النظر بسببه بالبال واعترض بان الشخص العالم
بالحدوث حال الخطاء اي تكلمه بشي غيره عالم بالحدوث اي صفة وجودية
قايمة به ومع ذلك لم يخطر بباله الحدوث وح فقول الشارح يوجب اي يستلزم
احضار المنظور فيه بالبال اي على وجه الاستلزام بالبال لا يسلم بل هو منتقض
واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي ما يستلزم جواز احضار الخ
وقوله الاتي في العامة ما لا يخطر اي ما لا يجوز ان يخطر معه المنظور فيه بالبال
والمراد بالبال القلب بمعنى النفس اعني المركبا وان البسيط فلا
ينافي النظر بل يجامعه واعترض بان الجهل متى اطلق انصرف في عرف
المتكلمين للمركب الذي هو ادراك الشي على خلاف ما هو عليه وحينئذ
فاطلاقه على البسيط الذي هو عدم تصور الشي اصلا مجاز فالمناسب
اسقاط هذه العناية لان اللفظ اذا اطلق انما يحمل على الحقيقة ولا
يحمل على المجاز الا لقرينة ولا قرينة هنا وقد يجاب بانه اتى بتلك العناية
بناء على القول بان لفظ الجهل مشترك بين البسيط والمركب لكان
تحصيل الحاصل فاهو لعل ان النظر تحصيل الحاصل وهو لا يصح اذ تحصيل
الحاصل غير النظر وقد يجاب بان في الكلام حذف مضاف والتقدير

لكان ذا تحصيل الحاصل اي اذا لو نظر معها لكان النظر حينئذ طلب تحصيل
الحاصل اي لكان الشخص طالبا لتحصيل الحاصل بهذا النظر وطلب
تحصيل الحاصل محال وطلب عبث لا يليق بالعاقل وحينئذ فقد ثبت ان
العلم بالشي مضاد للنظر المحصل لذلك العلم اي مناف له لا يمكن اجتماعه
معه في وقت واحد بل لا يحصل العلم بالنتيجة الا بعد النظر قال والحق
جواب عما يقال كيف يكون النظر مضادا للعلم مع ان العالم بالشي ينظر فيه
مع كونه عالما به مثلا هذا يجب الحد عليه لانه نمام وكل نمام يجب الحد
عليه ولانه زان وكل زان يجب الحد عليه ولانه سارق وكل سارق يجب
الحد عليه فقد علم من الدليل الاول انه يجب الحد عليه فمقتضاه منع
النظر في الدليل الثاني والثالث لما فيه من طلب تحصيل الحاصل مع
انه صحيح واذا كان العالم بالشي ينظر فيه مع كونه عالما به فاين التضاد
وحاصل الجواب ما اشار له بقوله فالحق فقول الشارح ونظر العالم الى اخره
اي ولو بحسب الاعتقاد ليشمل الجاهل وقوله في دليل اخر اي كنظر العالم
بوجوب الحد عنه هنا في الدليل الثاني والثالث ونظر العالم في دليل
اخر انما هو لاجل اختبار دلالته اي دلالة الدليل الاخر اي هل يستلزم تلك
النتيجة العالم بها او لا لكن اعترض هذا الجواب بان مقتضاه ان المطلوب
من الدليل الثاني انما هو الاختبار والمطلوب من الدليل لا بد ان يكون
مثبوتا في المقدمتين التي تركب منهما الدليل وبالضرورة ان الاختبار
الذي هو فعل الفاعل لا يكون مثبوتا فيهما فالاولى في الجواب ان
يقال ان الناظر حين ينظر في الدليل الثاني يغيب العلم الحاصل عن الدليل
الاول عن ذهنه لاشتغال النفس بغيره وهو الدليل الثاني والمراد
بغيبته عنه ذهوله وهذا لا يوجب اعتقاد نقيضه حتى يلزم ان الناظر
في دليل الوحدانية بعد معرفتها يكون غير موحد حين النظر ولاجل هذا
الاعتراض ساق الشارح هذا الجواب الذي ذكره على وجه التبري كذا
اعترض بعض ارباب الحواشي واجاب عما سمعت لكن قد يقال عليه
ان من المعلوم ان المطلوب للجاهل الاستدلال على حدوث العالم
حيث كان المطلوب لا بد وان يكون مثبوتا في مقدمتي الدليل فيلزم
ان يكون

ان يكون الاستدلال الذي هو اقامة الدليل مثبوتا فيهما وهو باطل
فتامل لا للاستدلال به اي لاجل تحصيل العلم ولو قال الاختبار
ولا لمنه لا لتحصيل العلم به لكان اوضح وافاد الشارح بقوله لا للاستدلال به ان
الحصر اضافي فلا ينافي ان يؤتى بالنظر للعالم لغرض غير اختبار دلالته عليه
ذلك الغرض هو الناظر كزيادة الاطمئنان بتناصر الادلة او الى المتعلم بان
يكون ممن يحصل له استقراء القبول باجتماع الادلة دون محل اخر او
بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول التمكين
فربما يحصل التمكين لبعض من دليل ولبعض اخر من دليل اخر وربما
يحصل من الاجتماع وكالشك فيه عطف على قوله كالعلم به والفاء
في قوله فيه للسببية اي وكالشك في المنظور بسببه ومن اجله وهو
حدوث العالم وقوله والظن اي بالمنظور بسببه كحدوث العالم وقوله
والوهم اي بالمنظور بسببه كالحدوث المذكور وتوضيح كون هذه
مضادة للنظر ان الناظر اذا نظر في دليل حدوث العالم اي حرك نفسه
في تحصيل مقدمتي ذلك الدليل فانما يخطر بباله على طريق التصور الحدوث
ولا يصدق به الا بعد تمام النظر فيكون من لوازم النظر عدم خطور الطرف
الثاني المقابل للحدوث ولا خفاء ان الظان والشاك والواهم كل منهم
يخطر بباله الطرفان فيكون خطور الطرف الاخر من لوازم الشك والظن
والوهم فيكون لازم النظر منافيا للازم كل من الشك والظن والوهم
وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات وهي النظر وكل من الشك
والظن والوهم فقوله لانه اي الناظر وهذا بيان لوجه التضاد
بين النظر وبين ما ذكر وقوله اذا نظر في طرف اي بسبب طرف كالحدوث
وقوله لم يخطر بباله اي ببال الناظر وقوله الطرف الاخر الذي هو القدم
اي وهذه الثلاثة من لوازمها خطور الطرفين بالبال فهذه الثلاثة
لوازمها منافية للازم النظر وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات
هذا تمام البيان فكان عليه التعرض لم يبق شي اخر وهو ان جعل
العلم والجهل والظن والشك والوهم مضادة للنظر خاصة فيه نظر اذ
يكون كل واحد مضادا للنظر خاصة مع ان العلم كما يضاد النظر يضاد

جميع ماذكر معه وكذا سائر الاضداد الخاصة يرد فيها هذا واجيب
بان الاضداد العامة كما تضاد النظر تضاد الارادة والادراك فلا يكون
قاصد الشيء مبتا او نائما او ناسيا له او ذاهلا عنه بخلاف الاضداد
الخاصة فانها لا تضاد الارادة ولا الادراك فلما زادت الافات العامة
على النظر بالارادة والادراك سميت عامة وسميت الاخرى خاصة
ففي الكلام شبه القصر الاضافي اي ان مضادتها خاصة بالنظر مقصورة
عليه لا تتجاوزه الى الارادة والادراك وهذا الاينافي كل واحد منها مضاد
لما ذكر معه من الاضداد وهل عدم الخطور اي في بال الناظر وقوله
الموجب بالرفع صفة للعدم وقوله الموجب للتنافي اي بين النظر وبين كل
من الشك والظن والوهم لما سبق من ان عدم خطور الطرف الثاني بالبال
مناف للازم الشك والظن والوهم وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات
وقوله ام عادي اي وهو المعتمد فيمكن ان يتخلف بحيث يخطر ببال الناظر
الطرفان ولذا قال الامام ان كون الناظر في امر يخطر بباله نقيض مطلوبه
فليس بممتنع عقلا وان جرت العادة ان من استغرق فكره في احد امرين
اضرب عن الاخر هذا وقد ذكر بعضهم ان الناظر يخطر بباله الطرفان معا
حين النظر لان الناظر في امر ثبوتا او نفيا في الاغلب يكون شاكا الى ان
يتم دليله وحينئذ فلا يكون شيء من الشك والظن والوهم منافيا للنظر
على ذلك القول والاضداد العامة اي المنافية للنظر والادراك سواء
كان نظريا او كان من الحواس والارادة ما لا يخطر معها المنظور فيه
اي المنظور حسبه ومن اجله وما في معناها اي كالذهول والغفلة
وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي خاليا عن
التفصيل وجملة اضداده اي من الجهل المركب والظن والشك والوهم
فان قلت ان من جملة اضداده الجهل البسيط والنظر معه للتنبيه
واجيب بالتخصيص بغير ذلك ما تقدم او يقال المراد بالضد في المقام
الاصطلاحي وهو الامر الوجودي كما يوخذ من تعريف الضدين والجهل
البسيط امر عدمي فليس ضدا للعلم اصطلاحا فان قلت ان من جملة
اضداده النظر فيكون النظر مضادا للنظر وانه مضادة الشيء لنفسه
وهو باطل

وهو باطل واجيب بان المراد وجملة اضداده المغايرة للنظر او يقال ان
النظر يغاير نظرا اخر غيره ولا شيء والتخصيص هنا اقرب منه فيما سبق تامل
تنبيه هو في الاصطلاح عنوان بحث لاحق يعلم من البحث السابق
بحيث لو لم يصرح به لفهم من الاول بطريق الاجمال واما في اللغة فهو الايقاظ
والمراد به هنا المعنى اللغوي وهو خبر محذوف اي هذه الالفاظ المذكورة
تنبيه اي ايقاظ اي موقظة ولا يصح ان يراد به هنا المعنى الاصطلاحي
لانه لم يعلم كون القول الاول لجماعة منهم الاشعري من البحث السابق
على انه لم يعلم مما سبق ان في المسئلة خلافا اول واجب اي اول فرد من
افراد الواجب وذهب الاستاذ وهو ابو اسحاق الاسفرايني وهو المراد
من الاستاذ عند الاطلاق في هذا الفن ونسبة الشارح هذا القول للشيخين
المذكورين تبعا للمهدي لا يشكل على نسبة هذا القول لامام الحرمين وابن
فورك كما في جمع الجوامع الاصولي لابن السبكي لان ابن فورك قائل بهذا
القول كما قال به الشيخان المذكوران وامام الحرمين هو الامام عبد الملك
ابن محمود الجويني عراقي وانما لقب بامام الحرمين لكونه كان مجاورا
بهما وسمعت من الاشياخ ان من عرف اسمه واسم ابيه مات مسلما
القصد الى النظر اي ارادة النظر كما اشار له بقوله اي توجيه القلب
توجيه القلب هو الارادة بقطع العلائق اي الملابسة اي توجيها
ملابسا لقطع اي ترك الامور المنافية له ومنها الكبر اي وكذا منها
الاشتغال بالامور الدنيوية وانما كان الكبر وما ذكر معه من الحسد
والبغضة مانعا من القصد المذكور لان النظر في الغالب لا يكون الا بعلم
وهو العالم والعالم لا يخلو من حاسد ومبغض عليه وهو ومنكر عليه
والكبر مانع من الاخذ عن العالم وكذا يقال فيما بعده ويعلم من قوله بقطع
العلائق ان المراد بالقصد الواجب على القول به القصد النافع فاندفع
ما يقال ان الواجب على هذا القول القصد للنظر وهو مطلق ارادته
وهي تجامع لما ذكر من الداعي الخ وصف كاشف اذ لا يقال
عالم الا لمن كان كذلك اما من كان يعرف احكاما ومنهمكا على امور
الدنيا فلا يقال له عالم ونظرها الواو عبارة لام التعليل اي

وانما قيد بالتوحيد القلب بما عسيه قطع العلائق المذكورة المنافية
للنظر لان تطهير القلب الخ وقوله اول هداية الله للعبيد اي اس لهداية
الله للعبيد واصل لها اذ اما اقام الصلاة وايتاء الزكاة فليستا اس الهداية
بل هما مبنيان على التطهير المذكور هذا وقد ذكر بعضهم ان من وجد فيه
امور ثلاثة حصل له الاجتماع بالخضر وهي تطهير القلب من الاخلاق الذميمة
والعمل بالسنة وعدم ادخار شيء من الدنيا   وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
بتخفيف اللام وهو من اكابر المالكية كالاشعري بخلاف ابي اسحاق الاسفرايني
وامام الحرمين فهو كلاهما شافعيين   اول جزء من النظر اعلم ان النظر هو
القياس المركب من المقدمتين فاذا قلت مثلا في الاستدلال على وجود الباري
سبحانه وتعالى العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث فمجموع المقدمتين هو
النظر وحينئذ فالمراد بجزئه الاول المقدمة الاولى منه فعلى هذا القول اول
واجب على المكلف تحصيل تلك المقدمة الاولى وقد يقال ان النظر قد
امر به وهو موقوف على مجموع المقدمتين فيكون الواجب جملة النظر لا اوله
فقط اذ الكبرى كالصغرى في توقف النظر على كل وحينئذ فلا يظهر ذلك
القول لما يلزم عليه من ان جزء العبادة هو الواجب كصوم يوم من رمضان
فان اول جزء منه كالضحى لا ينفرد بالوجوب وعلى هذا يلزم انفراده
بالوجوب وهو باطل   المعرفة المراد بها هنا الجزم بمقتضى الايمان
المطابق للواقع عن دليل   ويعزى للشيخ ايضا اي وينسب هذا القول
للشيخ الاشعري ايضا اي كما نسب له القول الاول اعني اول واجب النظر وقضية
هذا التعبير انه لم يقطع بنسبة القول الاول له وهو منافي لمقتضى ما سبق
من القطع بنسبته له وايضا قوله ويعزى للشيخ الاشعري يفيد ان القول
بان اول واجب المعرفة قوي حيث نسب للاشعري وهو ينافي مقتضى
قوله وقيل ان اول واجب الخ فان التعبير فيه بقيل يقتضي انه ضعيف
اي مشعر بذلك فتامل هذا ومقتضى القول بان اول واجب المعرفة انها
فعل اختياري لانه لا تكليف الا بفعل مع انها ليست بفعل وح فلا يظهر تعلق
الوجوب بها ولا يقال ان المراد انها واجبة باعتبار الاسباب الموصلة
لها لانا نقول لو اريد ذلك كان هذا القول راجعا لما قبله فتدبر   وهو
اي هذا

اي هذا القول القائل بان اول واجب على المكلف المعرفة غير مخالف لما قبله
من الاقوال في الحقيقة اي واما بالنظر للظاهر فهو مخالف لما   غير مخالف
لما قبله اي من جميع الاقوال وح فالخلف لفظي بين جميع الاقوال وحاصل
الجمع بينها ان من قال اول واجب النظر اراد الوسيلة القريبة ومن قال
المعرفة فمراده الوسيلة البعيدة ومن قال اول واجب اول جزء من النظر
فمراده الوسيلة المتوسطة ومن قال اول الواجبات المعرفة اراد المقصد
فقول المص لانه اي القائل بان اول واجب المعرفة فالضمير راجع لمفهوم
من الكلام وقوله نظر الى ان المراد اول ما يجب امتثالا واما عطف المرادف
وهو نصب على التمييز المحول عن الفاعل اي ما يجب امتثاله واداؤه اي
فعله ولو وسيلة اي نظر الى اول ما يجب فعله ولو وسيلة وهي قريبة
وبعيدة ومتوسطة وعلى ذلك جرت الاقوال المتقدمة الاول من قال
اول واجب النظر اي القياس بمعنى تحصيله اراد وسيلة قريبة ومن
قال المعرفة فمراده وسيلة بعيدة ومن اراد اول جزء من النظر فمراده
وسيلة بعيدة متوسطة ثم ان قول المص ما يجب امتثالا يقتضي ان
الاعتقاد اعني الفعل يتصف بالوجوب لا ذات الاشياء المتثل فعلها وهو
مناف لقوله قبل ذلك اي اول واجب اي اول الاشياء الواجبة فانه
يفيد ان المتصف بالوجوب الاشياء المتثلة اي التي تعلق الفعل بها على
جهة الامتثال وايضا المعول عليه عندهم ان المتعلق بالمعنى الحاصل
بالمصدر لا المعنى المصدري والاداء والامتثال معنى مصدري لا حاصل
به وغاية ما يقال في دفع هذا وامثاله ان وصف المعنى المصدري
بالوجوب تسمح والا فالحقيقة المتصف به المعنى الحاصل بالمصدر
وهو الاشياء فكلامه اولا مبني ان المتصف بالوجوب المعنى الحاصل
به على التحقيق وكلامه ثانيا على التسمح فلا تناقض في
كلامه فتامل   وانما اخترت الجواب عما يقال لما اخترت القول
المذكور مع انه قد ظهر من كلامك انه لا قولا وجيها وقوله لتكرر الحث
الخ اي ولا شك ان تكرر الحث على الشيء يوجب الاعتناء به واختياره
على غيره ثم ان من المعلوم ان النظر الواقع في الكتاب والسنة

الحث عليها انما هو حركة النفس لانفس المتامل الذي هو المطلوب بقوله تعالى
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض الخ اي اولم يحركوا انفسهم الخ واذا كان
النظر الذي وقع الحث عليه في القران غير المطلوب فلا ينتج ما قاله الشارح من تعليل
الاختيار اللهم الا ان يقال ان المطلوب النظر بمعنى التامل بالفعل او بالقوة ومن
حركة النفس في المعقولات بوجه عنده قياس بالقوة فتم الدليل هذا وذكر
بعضهم ان الحث على النظر واقع في القران في ازيد من سبعمائة موضع كذا في
المعاري   كانه منحصر قد يقال ان المعرفة منحصرة حقيقة فالاولى
اختيار ذلك القول القايل انها اول واجب.   بخلاف ما قبله القابلية
راجعة الى ما قبل النظر بحسب تمام من الوسايل الصادق ذلك بالوجوب
بالواجب من النظر وبالتوجه اليه وقوله فانما اخذ الخ من قاعدة الخ اي
فانما اخذ وجوبها من قاعدة الخ واما المقصود وهو المعرفة فقد اخذ
وجوبها بالنص   من قاعدة ان الامر اضافة قاعدة لما بعده للبيان
وقوله ان الامر بكسر الهمزة ان جعلت ان من جملة القاعدة وبفتحها ان
لم تجعل منها وجعلت القاعدة ان الامر بالشيء الخ   ان الامر بالشيء
المراد بالشيء المقاصد كالصلاة وقوله امر بما يتوقف عليه اي امر
بالوسايل التي يتوقف المقصد عليها وذلك كالوضوء بالنسبة
للصلاة والاولى ان يقول بما يتوقف هو لان الصلة او الصفة جرت على
غير من هي له وقوله من فعل المكلف خرج نحو الزوال من كل ما يتوقف عليه
المامور به ولكن ليس مقدورا للمكلف فليس واجبا بوجوب الامر
المطلوب قصدا بل ولا بوجوب غيره   وفي تلك القاعدة نزاع
حاصله ان ما يتوقف عليه الواجب هل هو واجب بوجوب ذلك
الواجب اي ان الامر المتعلق بالمقصود متعلق بالوسيلة او انه واجب
بوجوب غيره اي ان المقصود تعلق به امر وكذا لكن الوسيلة المقدورة
للمكلف تعلق بتحصيلها امر اخر قولان في المسئلة واتى الشارح بقوله وفي
القاعدة نزاع دفعا لما يتوهم من ان تلك القاعدة متفق عليها والا
فالوجوب حاصل على كل حال سوا قلنا بهذا القول او بهذا القول تامل
ثم هذا النظر الخ ثم في كلامه للترتيب الذكري   خلافا للاسماعيلية
لاي فرقة

لاي فرقة ضالة قالت ان النظر لا يكفي في المعرفة الا اذا كان من معلم عزاها اي الشارح
وليس كذلك بل الذي قالوه ان النظر لا يكفي الا بواسطة التعريف من الامام
المعصوم للامن من الخطا ومادام الزمان موجودا فلابد من وجود معصوم
وحينئذ فنفتش عليه حتى نجده ونطلب منه ان يعلمنا النظر ولكن الشارح لم يتعرض
لبيان ما قالوه لان ظاهره انهم يقولون انه يكفي في النظر معرفته من مطلق معلم
مع انهم يقولون لابد من كون المعلم معصوما والمعصوم عندهم اعم من الانبيا
لانهم لا يخصون العصمة بالانبيا والملائكة تامل   في غاية السراي لان
المعلم محتاج اليه في الارشاد في المقدمات وفي بيان كيفية النظر وقد ذكروا
ان نظر البصيرة كنظر البصر فكما ان نظر البصر يحتاج في تبيين الاشيا الى
ضوء الشمس او المصباح مثلا كذلك نظر البصيرة يحتاج الى ضوء التعليم
فالمعلم كالمصباح ولذا يعسر تبيين الحقايق بدونه لكن انه صادق حتما
وهداية من الله تعالى على غيره مسلم كفى عند الجمهور   الشك اي التردد
في كون العالم له صانع اولا وقد قال بهذا القول من اهل السنة ابن فورك
[illegible] في ذلك ان الشك موقع في الحيرة الحاصلة على النظر الموصل
للمعرفة   اما على اصلنا اي بيان فساده على مقتضى اصلنا اي
قاعدتنا من ان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع   فكيف
يطلب اي فلا يصح طلب حصوله لانه ليس في الله شك فلا يكون الشك مطلوبا
فالاستفهام في الاية وفي قوله فكيف يطلب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي
كما علمت والثاني علة لما قبله   واما على اصلهم اي واما بيان فساده
على اصلهم من ان العقل يحسن ويقبح   وهو قبيح عندهم لعينه اي لذاته
وحيث كان قبيحا لذاته فيكون قبحه عقليا وحيث كان قبحه عقليا فلا
يتعلق به الامر فضلا عن ان يكون واجبا فقول الشارح فلا يكون مامورا به
الاحسن ان يسلك طريق الترقي فيقول فلا يتعلق به الامر فضلا عن ان يكون
واجبا وقد يقال يمكن ان مرادهم بقولهم اول واجب الشك الذي
يكون وسيلة الى المقصود لا ان الشك مقصود لذاته الذي هو المحال لان
العاقل اذا شك يعجل بالنظر ولا يرضى بالبقاء على الشك والحاصل
انه يمكن ان يكون مرادهم ان الشك الذي هو كفر وقبيح ما كان

مقصود الى اداة واما الشك المقصود لانه يوصل الى والاولى المعرفة فليس
كذلك ولا فيها عندهم لذاته ومن مذهبهم ان المعرفة لا تحصل الا بعد الشك
وقيل اول واجب الاقرار لا هذا القول لبعض المرجئة وقوله عن عقد
مطابق اي عن اعتقاد مطابق هذا اي الايمان الاعتقاد المطابق علما او ان
لم يكن علما بل كان تقليدا فانه من المبالغة هو التقليد وسيأتي ابطاله
اي ابطال هذا القول باعتبار ما به المبالغة لا باعتبار ما قبلها وذلك لان
المص فيما يأتي مشى على ان المقلد كافر فعلى هذا يكون القول السادس
باطلا باعتبار ما به المبالغة وهي قوله وان لم يكن علما والراجح ان المعرفة
واجبة وجوب الفروع وحينئذ فالمقلد عاص لا كافر فلا يكون هذا
القول السادس باطلا وهي اقرب ما قيل فيه اي وهذه الاقوال الستة
اقرب الاقوال التي قيلت في اول واجب على المكلف وحاصل ما قيل فيه
اثنى عشر قولا الستة التي قد علمتها والسابع ان اول واجب الايمان اي
الاذعان والتصديق بمعنى قول النفس امنت وصدقت فهو مغاير
للقول بان اول واجب المعرفة لان المعرفة هي الجزم المطابق ولا يلزم ان يوجد
معها اذعان الثامن ان اول واجب الاسلام اي الانقياد للاعمال التاسع
ان اول واجب اعتقاد وجوب النظر العاشر ان اول واجب التقليد
الحادي عشر ما هو من وظيفة الوقت اي انه اذا بلغ عند الزوال مثلا
فاول واجب عليه تحصيل ما يعمل في ذلك الوقت من صلاة وما تتوقف
عليه الثاني عشر ان اول واجب التخيير بين التقليد والمعرفة هذا وظاهر
المص ان القول بوجوب الشك اولا اقوى من القول بان اول واجب الايمان
ومن القول بان اول واجب الاسلام ومن القول بان اول واجب التخيير
بين التقليد والمعرفة وفيه انه لا يظهر فتامل ذلك بيان لما وقعت
عليه ما ظاهره انه مبني بالبراهين القاطعة فقط مع انه مبني بالبراهين
القاطعة وما عطف عليها من الادلة الساطعة فكان عليه ان يقول لو
من البراهين وما عطف عليه بيان لما الا ان يقال اقتصر على البراهين
اشارة الى ان عطف الادلة على البراهين عطف مرادف باعتبار المراد
تامل جمع برهان ماخوذ من ابره اذا غلب يقال ابره الناس اذا

غلبهم

غلبهم لان المتمسك به يغلب خصمه وينقسم البرهان الى لمي والى اني واللمي
ما كان الحد الوسط فيه علة لنسبة الاكبر للاصغر في الذهن والخارج
والاني ما كان الحد الوسط فيه علة لنسبة الاكبر للاصغر في الذهن فقط
واللمي نسبة الى لم لانه يسال بها عن علة الشيء والاني نسبة لانية الحكم وثبوته
احترازا من قولهم ان الامر كذا لان الحجة علة لتخصيص الحجة بالقطعية
اي وانما خصت الحجة بالقطعية لان بحسب مادتها مادة الشيء ما به
الشيء بالقوة لا بالفعل وذلك كالخشبة بالنسبة للسرير فانه يقال انه
سرير بالقوة لا بالفعل اذ لا يقال له سرير بالفعل الا بعد حصوله في الخارج
كما ان المفرد لا يقال له مادة الا قبل التركيب وكذلك قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث المادة قولنا العالم متغير الخ قبل التركيب لان بها
القياس بالقوة لا بالفعل وقوله منقسم اولا باعتبار المادة اي كما انها
تنقسم ثانيا باعتبار صورتها الى ثلاثة اقسام قياس منطقي واستقرائي
وتمثيلي فالمنطقي هو ما كان مركبا على طريقة شكل من الاشكال الاربعة
المعلومة في المنطق او من شرطية واستثنائية والقياس الاستقرائي
عبارة عن جملة قضايا جزئية يثبت بها حكم كلي كهذا الحيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ فهو ليس مركبا من صغرى وكبرى واما قياس التمثيل
فهو القياس الاصولي وهو الحاق فرع باصل لمشاركته في العلة نحو النبيذ
كالخمر في الاسكار والارز كالبر في الاقتيات والادخار ونتيجة الاول
النبيذ حرام ونتيجة الثاني الارز ربوي وقوله والاولى الخ هذا التقسيم
للماتوي ما تركب من مقدمات الجمع هنا ما فوق الواحد فيصدق
باثنين كما هو المراد لان البرهان انما يكون مركبا من مقدمتين واما
ما يوجد مركبا من ثلاث مقدمات او اربع فذلك قياس واحد بحسب
الظاهر واما في الحقيقة فهو قياسان جعلت كبرى الثاني ثالث المقدمات
مع حذف نتيجة الاول التي هي صغرى الثاني وقوله كلها يقينية
اما لو كان بعضها يقينيا وبعضها ظنيا فلا يقال له برهان كما لو
قلت هذا يطوف بالسلاح في الليل بالمشاهدة وكل من هو كذلك فهو
سارق فالثانية ظنية والاولى ضرورية لثبوتها بالمشاهدة

والمتقينية نسبة الي اليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع فقوله
ما تركب من مقدمات يقينية كلها اي منسوبة لليقين اي الاعتقاد الجازم
المطابق سوا كان ذلك اليقين ناشيا عن ضرورة ابتدا او مآلا حتي
تشمل العبارة للقضايا النظرية التي تنتهي الي الضرورة فلا تقتصر المقدمات
علي خصوص الضروريات ابتدا والا لا اعترض علي المعرف بالقياس
المركب من مقدمات نظرية تنتهي للضرورة فانه يقال له برهان وذلك
كقولنا في الاستدلال علي وجود الله سبحانه وتعالي العالم حادث وكل
حادث فله صانع ينتج ان العالم له صانع فانه برهان يقيني وليست
واحدة من مقدمتيه ضرورية ابتدا بل بحسب المآل فقط وقوله
واليقينيات منها اي وعلمها ضرورية والمراد بالضرورة هنا ما لا يتوقف
علي نظر واستدلال وان توقف علي حدس او تجربة فان قلت ان
من تلك الضروريات المشاهدات وهي قضايا تتوقف علي قياس مصحوب
معها كما ياتي بقول الشارح و قضايا قياساتها معها وح فهي متوقفة علي
النظر الذي هو القياس واجيب بان القياس المذكور معها ليس استدلالا
وانما هو في الحقيقة تنبيه فقط والضروريات تنبيه عليها ازالة لما
في بعض الاذهان من الخفا المتعلق بها   اوليات بضم الهمزة وسكون
الواو جمع اولي وهو صفة لموصوف محذوف اي مقدمات اوليات
وضبط بعض الاشياخ بفتح الهمزة وتشديد الواو نسبة لاول ويدل
لهذا قول الشارح لانها تدرك باول توجه العقل   لانها تدرك باول توجه
العقل هذا تعليل للمحذوف اي وانما سميت اوليات لانها الخ والمراد
بالادراك هنا التصديق والمراد بادراكها ادراك نسبتها اي لان العقل
يصدق بنسبتها عند اول توجهه اي انك متي تصورت الموضوع
والمحمول حكم العقل بثبوت المحمول للموضوع ولا يتوقف في الحكم علي شيء
غيره كذا لا علي تجربة ولا علي حدس ولا علي ملاحظة قياس مصاحب
لتصور الطرفين   بديهيات جمع بديهية وهي التي تهجم علي النفس
بان تحصل عند العقل من غير استعمال فكر ولا التفات اليه   وهي
ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه اي وهي قضايا يجزم العقل بها
اي

اي بنسبتها بمجرد تصور طرفيها اعني المحمول والموضوع لكن قد يقال
ان الجزم بنسبتها لا يكون الا اذا تصورت النسبة ايضا فكان الواجب
ان يقال وهي ما يجزم العقل بنسبتها عند تصور طرفيها ونسبتها
فلعل في كلامه حذف الواو مع ما عطفت فتامل ثم ان اسناد الجزم
للعقل في قوله وهي ما يجزم به العقل اسناد مجازي اذ الجازم حقيقة
انما هو النفس لكن بواسطته لانه آلة في الجزم وحينئذ فهو من اسناد الشي
الي سببه وذكر الضمير في به نظرا للفظ ما ولو نظر لمعناها لانث الضمير
لانها واقعة علي قضايا   كقولنا الواحد الخ هذا مثال للقضية
الاولية فاذا تصور الواحد وتصور نصف الاثنين اي المضاف
والمضاف اليه جزم العقل بالحكم اعني ثبوت نصفية الواحد للاثنين
ويقال نظير هذا في المثال بعده فيقال في تركيب البرهان في هذه
المقدمة وغيرها هذا واحد وكل واحد نصف الاثنين ينتج ان
هذا نصف للاثنين   والكل اعظم من الجزء والقياس المركب من
هذه المقدمة وغيرها ان يقال هذا كل وكل كل اعظم من جزئه
ينتج هذا اعظم من جزئه فهو مركب من مقدمات اولية ضرورية
واعترض بان هذه ليست يقينية لان الجزء قد يعرض له ما يصيره
اعظم من الكل كما لو حصل انتفاخ حتي صارت اعظم من باقي اليد
ورد هذا بانه غفلة عن تفسير الجزء اذ الجزء ما تركب منه ومن
غيره الكل فلو طلع ذلك الجزء ما بلغ فالكل اعظم منه لتركبه منه ومن
غيره ولا اشكال ان الشي مع غيره اعظم من نفسه مجردا عن الغير
تامل   ومشاهدات اي ومقدمات مشاهدات فكون العقل جزم
بنسبتها يتوقف علي مشاهدة   وتسمي ايضا حسيات اي
لتوقف جزم العقل بنسبتها علي احساس اي ظاهري اما لو توقف
جزم العقل بنسبتها علي احساس باطني كعلمنا ان لنا جوعا او خوفا
فتسمي مشاهدات ووجدانيات ولا تسمي محسوسات فعلم ان المشاهدات
اعم من المحسوسات لان المحسوسات ما توقف التصديق بنسبتها علي
ادراك حاسة من الحواس الظاهرة واما المشاهدات فهي ما توقف التصديق

اي جزم العقل بنسبتها على احد حس ظاهري او باطني وحينئذ فيعني
اطلاق قوله وتسمى بعض حسيات شيء واعلم ان الوجدانيات لا تقوم
حجة على الغير لان الاحساس الباطني يتفاوت فيه الناس وما
ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها بواسطة حس
اي اي حاسة كانت كقولنا الشمس مشرقة هذا مثال للمشاهدات
المشاهدات ومثال البرهان المركب منها ان يقال هذه شمس وكل شمس
مشرقة ينتج ان هذه مشرقة وهذه نار وكل نار محرقة ينتج ان هذه
محرقة فالحكم على النار بالاحراق وعلى الشمس بالاشراق متوقف بعد
تصور الطرفين على ادراك ذلك بحاسة اللمس وحاسة البصر وقضايا
قياساتها معها اي ملحوظة معها والمراد بالقياس القياس الحقيقي اعني
الحجة المركبة من مقدمات متى سلمت لزم منها قول آخر وهي ما يجزم
بها العقل اي قضايا يجزم العقل بنسبتها وقوله بواسطة وسط في
العبارة حذف مضاف اي بواسطة ذي وسط اي قياس ذي وسط
وقوله يتصور معها اي ملحوظا معها والاولى ان يقول يحضر به معها
وذلك لان الادراك المتعلق بالقياس الذي هو ملحوظ معها تصديقي
لا تصوري الا ان يقال المراد بالتصور التصور التصديقي لانه كثيرا ما يطلق عليه
كقولنا الاربعة زوج هذه قضية والحكم فيها بثبوت الزوجية
للاربعة متوقف بعد تصور الطرفين على قياس حاضر في الذهن
ملحوظ معها وهو الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين
زوج فانه اي فان حكمه اي ان الحكم بالزوجية حاضر في الذهن بسبب
وسط اي واسطة حاضرة في الذهن وقوله وهو الانقسام بمتساويين
الاولى ان يقول وهو انها منقسمة بمتساويين وكل ما هو كذلك فهو
زوج وهو ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها
بواسطة تجربة اي لتلك النسبة اي لمتعلقها والاولى ان يقال
ما يجزم العقل بنسبتها بواسطة ثبوت المحكوم به مرارا كثيرة وقوله
مرارا كثيرة اشارة بذلك الى ان التجربة لا تتحقق الا بالثبوت مرارا
بحيث يحصل الجزم بان حصول المحكوم به بسبب المحكوم عليه الا ان حصوله
امرا اتفاقيا

امرا اتفاقيا وانما لم يقل بحيث الخ الي انه لا حد للكثرة والمراد فيها
على ما يفيد الجزم المذكور فالجزم بان السقمونيا مسهلة او بان اكل الضان
مولد للبلغم انما يحصل عند الحاكم بواسطة ثبوت ذلك مرارا عديدة
بان يستعمل اكل الضان مرارا وكذلك السقمونيا ويحصل التوليد
والتسهيل بحيث يجزم بان توليد البلغم انما حصل بسبب اكل الضان
وان تسهيل الصفراء انما حصل بسبب استعمال السقمونيا لا ان ذلك
امر اتفاقي فالحكم لا يقال له تجربي الا اذا تكرر ما يدل عليه مرارا تسهل
الصفراء اي تزيلها اي تزيل الزائد من الصفراء على باقي الامزجة والحاصل
ان الانسان لابد فيه من اجتماع الامزجة الاربعة الدم والصفراء والبلغم
والسوداء فاذا استوت ولم يزد احدها على الاخر كان المزاج معتدلا وان
زادت الصفراء مثلا فسد المزاج وترتب على ذلك ما يحصل من
الامراض الناشئة عن الصفراء فالسقمونيا تزيل ذلك الزائد لا انها
تزيلها من اصلها وهي والسقمونيا نبات يستخرج من تجاويفه رطوبات
وحدسيات نسبة الى الحدس وهو سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب
وتوضيح ذلك ان مبادي المطلوب اذا كانت مرتبة اي حاصلة
مرة بعد اخرى وعرضت للذهن فانه ينتقل منها الى المطلوب
بسرعة بواسطة القرائن الحاصلة عند الحاكم وهي ما يجزم به
العقل الخ اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها لوجوب ترتيبات
اي تكريرات لحكمها دون الترتيبات اي التكريرات الحاصلة في
التجربيات مع مصاحبة القرائن فقول الشارح لترتيب اي لحكمها اي لجنس
ترتيب اذ لابد من ترتيبات عدة وان كانت اقل من الحاصل في التجربيات
كقولنا نور القمر الخ حاصله ان الحكماء يقولون ان جرم القمر اسود مظلم
مصقول كالمرآة ونوره مستفاد من نور الشمس فاذا قلنا نور القمر
مستفاد من نور الشمس كانت هذه القضية حدسية لان الحكم
باستفادة نور القمر من نور الشمس متوقف بعد تصور الطرفين على
ترتيب المبادي والمراد بها في هذا المثال اختلاف تشكلات القمر النورانية
قوة وضعفا بسبب القرب والبعد من الشمس فاذا كان بعد منها

وذو بها اكثر نوعه وكلما قاربها فاز نوعه بهذه المبادي لما ترتيبها اي تكررت
في الدور الاول والثاني والثالث حكمنا بذلك في المراد بالترتيبات تكرر ذلك
في الدور الاول والثاني بين مسافة قطع القمر الفلك في المرة الاولى والثانية
وليس المراد بالقرائن نفس المبادي المذكورة اعني اختلاف التشكلات
النورانية المذكورة بل القرائن شي يجده الشخص في نفسه لا يمكنه
ان يعبر عنه لعدم توقفه المطلع بالبيان عنه وانما يدركها من اطلع على
ذلك كالصيرفي يعرف الزائف من غيره اذا سئل عن قرينة ذلك قال
خالط المراط عرف ومنها ما يجزم بها العقل اي ومنها قضايا
يجزم العقل بنسبتها بواسطة حس السمع مثلا وبواسطة واسطة
حاضرة في الذهن وذلك اي المتواترات يخبر عن محسوس اي
بحاسة السمع مثلا او البصر خرج بذلك ما لو كان الاخبار عن معقول
فان ذلك الاخبار لا يفيد الجزم وان حصل الجزم لمدعيه بحسب التواتر كخبر
الفلاسفة بان العالم قديم فان هذا وان اخبر به جمع عن جمع وهم امثالهم
وهكذا الا ان الاخبار ليس عن محسوس بل معقول وهو القدم يمكن وقوعه
لعلم وصف لازم اذ متى اخبر الجمع الكثير عن محسوس فلا يكون الا ونوعا
بامتناع تواطئهم على الكذب اي عادة واما العقل فيجوز ذلك
كقولنا محمد رسول الله ادعى النبوة الخ اي فان الحكم ثم هنا بحسب
حاسة البصر بالنسبة لحصول المعجزات وبحاسة السمع بالنسبة لدعواه
النبوة وقد اخبرنا بذلك جماعة عن جماعة الخ وكل جماعة يستحيل
تواطؤهم عادة على الكذب فالحكم بدعواه النبوة واظهار المعجزات على
يديه انما يجزم به العقل بواسطة حس السمع من المخبرين وبواسطة
القياس ذي الوسط الحاضر في الذهن وهو ان ذلك الخبر خبر جمع
يستحيل تواطئهم عادة على الكذب فالحكم بدعواه النبوة واظهار
المعجزات على يديه وكل ما كان كذلك فهو مقطوع به مركب من القسم
الثاني وهو الحسيات اعني ما كان الجزم فيه بواسطة الاحساس بالحاسة
وقوله والثالث وهو ما كان الجزم فيه بواسطة قياس ذي وسط
حاضر في الذهن ملاحظا مع المقدمات وهو القضايا التي قياساتها

معها

معها وعلم ان تركب المتواترات من الحسيات باعتبار الحس اي الطائفة
الاولى التي ادركت اولا لانها تخبر عن الحس مطلقا سواء كان مشاهدا
او ذوقا او شما او لمسا او غير ذلك فقول الشارح بواسطة حس السمع اي بالنسبة
لمن يجزم بحكم القضية وهو من عدا المخبرين اولا حصول العلم اليقيني
نسبة الى اليقين وهو العلم فيه نسبة الشي الى نفسه وهو باطل ضرورة تغاير
المنسوب والمنسوب اليه الا ان يقال ان محل منع نسبة الشي لنفسه اذا لم
تقصد المبالغة والا جازت او يقال المراد باليقين متعلقه فيكون اليقين
مستعملا مجازا في غير معناه لذلك لان اليقين في الحقيقة وصف للمعلوم
ووصف العلم به من باب وصف الشي بوصف متعلقه كثبوت القدرة
لله موصوف باليقين حقيقة والعلم بذلك الثبوت يوصف به مجازا من
باب وصف الشي بوصف متعلقه وهذا اعني قوله منها تركيبا بيان
للعلة الغائية من النظر واما الجدل فهو ما لو اخذ عبر باداة الانفصال
لتغاير المعطوف للمعطوف عليه وذلك لان البرهان تتركب مقدماته لافادة
اليقين واما الجدل فقد لوحظ في مقدماته الشهرة وان كانت في الواقع
يقينية او التسليم وان لم تكن مشهورة فقول الشارح هو ما اي قياس
منطقي تالف وقوله من مقدمات المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله
مشهورة اي منظور فيها للشهرة وان كانت في الواقع يقينية وكان
عليه ان يزيد او مسلمة والاورد عليه ان التعريف غير جامع لخروج
ما كانت مقدماته كلها او بعضها مسلمة كقولنا استصحاب الحكم
الاصلي حجة ما اعترف به الجمهور اي من الناس لا من العلماء فقط
اي لاعترف به الجمهور وان كان غير الجمهور لا يعترف به ثم ان قضية
كلامه يقتضي حصر السبب في اعتراف الجمهور بها في الامور الثلاثة
المذكورة وليس كذلك بل قد تكون اعترافهم بها بسبب استنادهم
للشرع او للعادة وللادب او لسبب رقة الاضافة للبيان والمراد
بالرقة الشفقة والمراد بالحمية الانفة كقولنا هذا ظلم لاهذا
وما سيره المشهور من مقدماته الكبرى فقط وشهرتها بسبب المصلحة
العامة وذلك لان قولنا وكل ظلم قبيح السبب في شهرة هذه المصلحة

التي هي الحب للناس او ارتفاع البلا عنهم اذا ارتفع الظلم فقبح الظلم
قضية مشهورة الاعتراف بها يودي لعمومه وهو مصلحة وكذا الكبري في
الثاني وهي وكل ما شق لعورته فهو مذموم شهرتها بسبب المصلحة
العامة وهي حفظ الاشخاص وذلك لان كشف العورة يودي الي الشهوة
وهو يودي الي الزنا وهو يودي الي اختلاط الانساب وهو يودي الي
عدم تعاهد الابا للاولاد بالانفاق عليهم وهو يودي الي هلاك الاولاد
والاعتراف بالقبيح يودي الي الحفظ للاولاد وهذا افتقر الي هذا
القياس مقدمته الكبري مشهورة بسبب الشفقة لان قوله وكل فقير
تجب مواساته الحامل علي الاعتراف به تلك الرقة والشفقة وما عداه
كبراه مشهورة بسبب الحمية وذلك لان هذه القضية اعني كل من قتل
اخوه ظلما حسن ان يقتل قاتله الحامل علي الاعتراف بها الحمية علي
الاخذ بالثار حسن ان يقتل قاتله حسن فعل ماض وصفة مشبهة
خبر عن كل وقوله ان يقتل قاتله بالبنا للفاعل فاعله ضمير عايد علي
المبتدي وقاتله مفعوله وضميره قاتله عايد علي الاخ المقتول ولا يصح
قراته بالبنا للمفعول لخلو الجملة الواقعة خبرا عن رابط يربطها بالمبتدا
لان اسم الاشارة عايد علي الاخ الحي والضمير في قاتله للاخ المقتول
فتامل قاصر عن البرهان اي عن ادراكه لو ذكر له اي انه اذا كان
لا يدرك البرهان اذا ذكر له لبلادته ولقلة ذكايه فيتمسك له هذه
الطريقة مثلا لو قال لنا قاصر ما الدليل علي ان الله واحد قلنا له
لو كان الاله اثنان لانطبقت السموات علي الارض كالمركب اذا كان
فيها رئيسين فانها تغرق لكن لم تنطبق فليس هناك الاهان فهذا
القياس المركب من مقدمات مشهورة يقتنع به ذلك القاصر ولا يقال لم
لو كان الاله اثنين فلا يخلو اما ان يتفقا او يختلفا فلو اتفقا فاما
ان يكون الاثر الواحد لمؤثرين وهو باطل او يكون احدهما فاعلا دون
الثاني فيلزم عجزه ويلزم من عجزه عجز الاخر لان ما لزم احد المثلين
يلزم الاخر ولو اختلفا فاما ان ينفذ مرادهما او مراد احدهما
فلو نفذ مرادهما لزم ان الشي الواحد يتصف بالضدين وهو باطل واذا
نفذ مراد احدهما دون الاخر لزم عجز من لم ينفذ مراده وما لزم احد
المثلين

المثلين يلزم الاخر ولو اختلفا فاما ان ينفذ مرادهما الخ لو قيل له هذا لم
يدركه فتامل اقناع قاصر عن البرهان من اضافة المصدر الي مفعوله بعد حذف
الفاعل اي ان يقنع منه القياس الجدلي من هو قاصر عن ادراك البرهان او
الزام الخصم كما لو ادعي المالكي طهارة فضلة بهيمة الانعام فقال الشافعي لا نسلم
ذلك بل هي نجسة فيقول المالكي اذا كان ذلك الشافعي قاصرا عن ادراك
الدليل لو كانت نجسة لزم الحرج في الدين لكثرة ملابسة الناس لها لكن التالي
باطل لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فبطل المقدم فهذا الزام
من المالكي للشافعي واسكات له وان كان يمكن لنا فتيه يدفع النقض
انما هو الزام الخصم تامل هي ما الف اي قياس الف وقوله من مقدمات
المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله مقبولة اي كلها او بعضها من شخص
معتقد فيه الصدق بيان لجهة قبولها وقوله ليس علة لاعتقاد صدق
قايلها اي انما اعتقد صدقه لسر له اي كبعض العوام الذين يلبسهم الله
ثوب القبول بين الناس بحيث يقع صدق كلامهم في قلوب الناس
مزيد علم اي كقول الشيخ لتلامذته يحثهم علي المشاركة في المطالعة
المطالعة مع الاخوان تؤثر فهما وكل ما هو كذلك فينبغي ان لا يترك فينتج
المطالعة مع الاخوان ينبغي ان لا تترك او زهد اي كقول الزاهد القناعة
عن ما في ايدي الناس تؤثر محبة الناس وكل ما يؤثر محبة الناس
ينبغي ان لا تترك ونحوه اي بان كانت القضايا صادرة من شخص
شانه النصح للمسلمين ترغيب السامعين اي كما في قولك هذا
يبادرك في المطالعة وكل ما كان كذلك ينبغي مواساته فالمقصود
منه الترغيب عن الدوارة في الليل بالسلاح وانما سمي هذا النوع بالخطابة
لان ترغيب السامعين في الاشيا او عنها من شان الخطبا فهو
ما الف اي قياس الف وقوله من مقدمات اي اثنان وقوله متخيلة
اي لا ثبوت لها في الواقع بل هي مرتسمة في الخيال فقط فاولى
اي كقولنا انه مثيرين لهذه خرطة المتخيل في هذا القياس انما هو
الكبري فقط لانه لا صحة لها في الواقع ولا شك ان الموجب في الترغيب
انما هو تلك المقدمة فقط لان الياقوت من الامور النفيسة التي

ترغب فيها النفوس ولما جعلت الحمرة من افراد الياقوت فمن رغب فيها
والثاني كقولهم لما تشرب العسل تحل   مرة بكسر الميم وفتح الراء مشددة
والمرة هي المرارة من الاخلاط اي انه يتأذى بها المرة وقوله مهوعة بكسر
الواو بالبناء للفاعل اي مقيئة اي مثيرة للقيء ويصح قراءة مهوعة بفتح
الواو اسم مفعول اي ان المحل تقاياها من فيه وشان الشيء اذا تقاياه
الحيوان ان تنفر النفس عنه وفي بعض النسخ متهوعة بالتاء قبل الهاء
ويصح ايضا جعله اسم فاعل او اسم مفعول والمعنى مثل الاول النسخ
مثل الثاني على النسخة الاولى والكسر مثل الكسر   انفعال النفس اي
تاثرها بالترغيب او التنفير والتاثير شان الشعر شان الشعراء والادباء
فلهذا اسمي هذا النوع شعرا واعلم ان الخطابة موضعها للترغيب والترهيب
في صلاح الحال وهذا شان الخطباء بخلاف الشعر فان موجب الترغيب
والترهيب فيه هو النفس وهذا شان الشعراء   هي ما تالف اي قياس
تالف من مقدمات شبيهة بالحق اي شبيهة بالمقدمات الحق وليست
تلك المقدمات بحق ثم ان هذا الذي ذكره ليس تعريفا لحقيقة المغالطة
لان هذا بيان لنوع من انواعها لان لها انواعا ثلاثة ما تركب من
مقدمات شبيهة بالحق وليست حقا وهذا النوع كما يسمى مغالطة
يسمى مشاغبة وما تركب من مقدمات وهمية والحاصل ان المغالطة
هي ما تركب من مقدمات كاذبة وتحتها انواع ثلاثة والشارح جرى
المتن على بيانها بحسب انواعها لا بحسب حقيقتها   وسمي اي
هذا النوع من المغالطة بالسفسطة اي بالقياس المزين الظاهر الفاسد
الباطن وذلك لان سفسطة كلمة يونانية معناها بلغتهم العلم والحكمة
المموهة وهي ماخوذة من سوفا واسطا كما ان فلسفة ماخوذة
من فيلا وسوفا ومعناه العلم المحبوب فيلا معناه محبوب وسوفا معناه
العلم وتمام البحث في المطولات   هذا فرس الخ اعلم ان المغالطة في
هذا القياس جاءت من صغراه وذلك لان الفرس حقيقة الحيوان الصاهل
والصورة التي على الحائط ليست كذلك فان كان المراد هذه الصورة
فرس حقيقة فهي كاذبة بالنظر للواقع وان كان المراد هذه صورة فرس
فالصغرى

فالصغرى كاذبة بحسب المتبادر لان المتبادر من قوله هذه فرس انها فرس
حقيقة وان كان المراد صورة فرس فالصغرى وان كانت كاذبة في الواقع
او بحسب المتبادر منها الا انها شبيهة بغير متحققة وهي هذه فرس
مشير الى فرس حقيقة واما الكبرى وهي قوله وكل فرس صهال ان اريد
منها وكل فرس حقيقة صهال كانت الكبرى صادقة الا انه لم يتكرر
الحد الوسط لان الفرس الواقع محمولا في الصغرى غير الواقع موضوعا في الكبرى
ان اريد من الاول الفرس بحسب الصورة واريد من الفرس الثاني الفرس
الحقيقية وان اريد من الكبرى وكل فرس مطلقا حقيقة او لا صهال كان الحد
الوسط متكررا الا ان الكبرى تكون كاذبة كما انه تكون متكررا والكبرى
صادقة والصغرى كاذبة ان اريد بالفرس اولا وثانيا الفرس الحقيقي
او شبيهة بالمقدمات المشهورة اي من حيث كثرة الاستعمال
في كل وان كانت كثرة استعمالها اقل من استعمال المقدمات المشهورة
ويسمى مشاغبة اي ويسمى ذلك القياس المركب من تلك المقدمات المذكورة
مشاغبة ماخوذة من الشغب وهو الجدال والشر ولما كان هذا القياس
شان الاتيان به بعد على الجدال واثارة للشر سمي مشاغبة   يخبط في
البحث اي يتكلم بكلام ليس جاريا على النهج المستقيم بان لا يكون ملائما
للموضوع ويأتي بكلام خارج عنه والبحث هو اثبات المحمول للموضوع
والخبط فيه ايراده لا على الوجه المستقيم   هذا يعلم الخ بالفاظ العلم
بان كان يقول هذا المدعى نمنعه منعا تفصيليا او نناقضه نقضا اجماليا او
نعارضه فهذا يتكلم بالفاظ العلم ولكن ليس جاريا على المنهج المستقيم لان
الدعوى لا تمنع منعا تفصيليا ولا اجماليا ولا تعارض بل الذي يفعل في ذلك
انما هو الدليل والمغالطة في هذا القياس جاءت من الكبرى لكذبها ولكن شبيهة
بالمشهورة التي يعرفها جمهور الناس والغرض من ذلك النوع اثارة الشر
وتهييجه لان المقدمة الكبرى كاذبة وحينئذ فالتمسك به انما هو لذلك
الغرض فقط اذا كان المتكلم بذلك القياس قصده اثبات انه عالم وانه
يستحق الحل العلاقي لم يكن فيه والغرض حاصل فيحصل بذلك القياس تهييج الشر
للغير   وهمية اي حكم بها الوهم لا العقل وقوله كاذبة صفة لوهمية اي

وهمية كاذبة لا صادقة وذلك بأن يحكم الوهم مستقلا بغير محسوس لان حكم
الوهم في غير المحسوس باطل   او لمقدمات اي مقدمات كاذبة   كأن تقول
هذا ميت اي هذا الشخص الذي قام به الموت ميت الخ واعلم ان قول الشارح
كأن تقول هذا ميت الخ وكذا القياس الذي بعده وهو قوله هذا الميت
جماد الخ ليسا من قبيل المغالطة في شيء لان مقدمات كل واحد منهما صحيحة
ومستوفية لشروط الانتاج لان قوله هذا ميت ضرورية وقوله وكل ميت جماد
صادقة لان مرادهم بالجماد ما لا روح فيه [illegible] على ان هذين القياسين
ليسا من قبيل المغالطة بل ذكرا توطئة لما قاله الشارح بعد فان النفس قد
لا تقبل هذا الدليل الصحيح فتأمل   هذا الدليل الصحيح الاشارة راجعة
لما ذكر من القياسين المذكورين   لمقدمات تتوهمها كاذبة اي لمقدمات
كاذبة تتوهمها صادقة اي تحكم بصدقها بواسطة الوهم   فتقول هذا
انسان الخ المثال الثالث اي فبسبب توهمها تقول وهذا هو نفس المغالطة
وما تقدم هو توطئة وتمهيد لها والمغالطة في هذا القياس اعني قوله هذا
انسان يمكن قيامه جاءت من الصغرى وذلك لان قوله يمكن قيامه معناه
الامكان الوقوعي وهو العادي لا بحسب العقل والامكان صحيح واما
الكبرى وهي وكل انسان يمكن قيامه الخ فصادقة ان اريد الامكان العادي واما
لو اريد الامكان مطلقا كانت كاذبة   فهذا اليمين جماد وهذه النتيجة
كاذبة لان الميت جماد بمعنى لا روح فيه ففساد النتيجة جاء من فساد الصغرى
كما علمت او من فسادهما معا تأمل   فتعلم انه حبل اي تعلم ذلك
بالعقل وقوله خفت منه اي بسبب انها عكست للوهم اي القوة الواهمة
وانما انبعث الوهم لان الوهم يغلب الخ فهو لان الوهم المذكور [illegible]
تأمل   ما قادر شيء مثل الوهم اي ما صير [illegible] الاكثر الاشيا لمثل
الوهم ككثرة الضحك وخوف الفقر وخوف الايذا من الناس وقوله
ما قادر الا هو محكمه وقفت في كلام بعضهم ان الشارح ذكر ذلك دليلا لما
تقدم من غلبة الوهم للعقل وحاصله انا في اكثر احوالنا متبعين للوهم
وذكر عن الجنيد انه قال الوجليس شخص عن يميني يلوذني بالذ الاشياء
وبالعلم وشخص اخر عن يساري [illegible] على هذا عندي شيئا
لعلمي

بان الحبل من الله   فتقول النفس الخ الاولى الاتيان بفا التفريع لان
هذا متفرع على قوله خفت منه اي فاذا خفت منه فتقول النفس هذا يشبه
الخ تأمل   هذا يشبه الحية الخ هذا القياس المغالطة فيه جاءت من الكبرى
فقط لصدق صغراه وانما كانت الكبرى كاذبة لحكم الوهم فيها بالخوف او بالفزع
منه واما العقل فلا يحكم بذلك بل يحكم بالثبات واعلم ان امر الشارع بالفرار
من المجذوم في قوله عليه الصلاة والسلام فر من المجذوم فرارك من الاسد
بالنسبة لمن غلب الوهم على عقله طرى عادة الله بان الذي غلب الوهم
يحصل له العدوى اذا لم يفر واما قوله عليه الصلاة والسلام لا عدوى ولا
طيرة فمحمول على من غلب عقله على وهمه فجرت عادة الله لا تحصل له
عدوى ولو خالط المجذومين   فالحزم اي الامر الذي يهتم به الفرار
منه او والامر الصواب الفرار منه   ويمثل هذا الوهم الخ هو
الطعام لا يتعلق له بالمغالطة الا انه لما افاد تصورها بانها قد تتركب
من مقدمات وهمية وافاد ان الوهم قد يغلب على العقل كثيرا وكان
كثير من الناس مرتكبا للبدع والضلال بسبب الوهم نبه الشارح على
ذلك على سبيل الاستطراد وقوله ويمثل الخ متعلق بقوله وقع اي وقع
اكثر الناس في انواع البدع بسبب الوهم الحاصل لهم المماثل لهذا الوهم
اي توهم ان الحبل الذي على صورة الحية مفزع ومؤذ وفي قوله اكثر الناس
اشارة الى ان المؤمنين قليلون بالنسبة للكفار وهذا مناسب لقوله
تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين   وقع اكثر الناس الى اخره
حاصله ان بعض الناس كالطبائعيين والفلاسفة لما وجدوا
النار ينشأ عنها الاحراق والماء ينشأ عنه الري والاكل ينشأ عنه
الشبع والسكين ينشأ عنها القطع والانسان ينشأ عنه الضرب
والايذا قالوا ان المؤثر لتلك المسببات هذه الاسباب بذاتها فحكمهم
بان المؤثر هذه الاسباب انما جاءهم من الوهم لا من العقل لان العقل
يحكم بانه لا مؤثر في شيء من الاشيا الا الله فمثل الشارح في انواع البدع اي
كتأثير النار والماء والاكل الخ في الاحراق والري والشبع واضافة انواع
لما بعده للبيان   حتى رفضوا طبع المعتادات اي حتى جزموا

بالمعتادات اي بالامور المعتادة اي جزموا بتاثيرها ومن المعتادات النار
تحرق والما يروي الظ فقالوا بتاثيرها في الاحراق وهكذا   واشتغلوا
بالاكوان جمع كون بمعنى الحصول والمراد هنا بالاكوان المكونات مثل الماء
والنار اي انهم اشتغلوا بهذه المكونات فاثبتوا للنار تاثيرا في الاحراق
وللما تاثيرا في الري وهكذا   فاعتقدوا الذي تفرع على اشتغالهم بالاكوان
اي اعتقدوا ان الاكل نافع في الشبع مع انها ليست بنافعة وانما النافع
هو الله تعالى واعتقدوا ان النار تضر مع ان الضار هو الله فقط
فاشركوا هذا مسبب عن اعتقادهم ما ذكر اي انه تسبب عما ذكر انهم
اشركوا مع الله غيره كالنار وهذا الشرك مؤد للكفر ان اعتقدوا ان النار
مؤثرة بطبعها وان قالوا اعتقدنا انها مؤثرة بقوة اودعت فيها فلا نكفر
على المعتمد بل يفسق   واثبتوا الوسايط اي كالنار ثم يقولون
انها مؤثرة وان الله هو الخالق للنار واثبات هذه الوسايط يؤدي
الى عدم الثقات للمولى   واسندوا التاثير الى من ليس له تاثير اي
كالما والنار ثم يقولون ان هذه الطبايع مؤثرة مع ان المؤثر هو الله
والاولى ان يقول الى ما ليس له تاثير لان من انما تقع على العاقل الا ان
يقال انه لما صدر عنها التاثير اشبهت العاقل او يقال ان من جملة
من يسند له التاثير العقلا فيقولون انها تؤثر في افعالها فعبر بالعاقل على
غيره فتامل   وتوكلوا على من ليس له راي وتوكلوا على العبيد
الذين ليس لهم حول ولا قوة الا بالله والحاصل ان المعتزلة يقولون ان
العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية فيتوكلون ويعتمدون عليه مع انه
لا حول له اي لا تحول عن المعصية ولا قوة له على الطاعة ولا تدبير له اي
لا نظر له في عواقب الامور لتقع على الوجه الاكمل الا من الله   ولا تقدير
اي تبيين وتحرير للاشيا كقولك في غد افعل كذا وكذا وبعده كذا
وكذا فتقدير الاشيا بفعل بعضها في غد وفعل بعضها بعد غد من الله
والعبد عاجز عن ذلك   خيالات اي كالامور المتخيلة التي لا وجود
لها من حيث ان وجودها ليس من نفسها بل من الله ثم ليس بيدها
نفع ولا ضر فهي كالامور التي لا وجود لها فاندفع ما يقال ان في جعلها
خيالات

خيالات نفيا لتحقق حقايق الاشيا وجعلها خيالات لا تحقق لها في
الخارج وليس هذا مذهب اهل السنة   تنادي بلسان الحال اي
بلسان حالها فال عوض من المضاف اليه   الذي هو افصح من لسان المقال
اي اقوى في الدلالة من لسان المقال لانه دايما صادق بخلاف لسان المقال
فانه قد يكذب مثلا من كان يدعي انه عالم ولكنه يقرر العلوم على وجه
تام ومن كان يدعي انه عالم ولكن اذا سيل عن شي توقف فيه فلسان
الحال يدل على ان الاول عالم اكثر من لسان مقال الثاني وكذلك اذا ذهب
انسان لابس لثياب رثة الى شخص ذي ملاءة ولم يبال شيا فان لسان
حاله يدل على الاحتياج اكثر من لسان مقال من ذهب بثياب نفيسة
الى شخص وطلب منه بلسان مقاله لان الثاني يمكن ان يدعي شيا من غير
دليل وكذلك اذا قال زيد انا كريم وكان كل يوم يكرم الناس فقد
دل حاله على كرمه اقوى من دلالة قول زيد   من يتوق منقول تنادي اي
ان هذه الممكنات تخاطب بلسان حالها من يتوق عنها وقوله انظر الخ
هذه الجملة مقول قول محذوف اي وتقول انظر اي في احوالي لا وصلك
اي المقصر اي لا وصلك الى الذي شانه ان يقصد وهو الله تعالى والمراد
بالوصول اليه معرفته ومن جملة معرفته انه المتفرد بالتاثير في الاشيا
المقصر اما مكث اي قد امكث اي لا ما انت واقف عليه من الامور المعتادة
ويصح انه يجعل المقصر اما مكث جملة مقول لقول محذوف وانظر مقدم من
تاخير اي تنادي من يتوق عنها وتقول له المقصر اما مك انظر في احوالي
لتصل اليه   انما نحن فتنة اي افتتان وامتحان اي انما نحن ذوات
افتتان وامتحان او انا نحن مفتتن بنا وممتحن بنا وقوله فلا تكفر اي
باعتقاد تاثير الامور المعتادة لذاتها كاعتقاد ان الاكل مؤثر بطبعه
وان النار كذلك الخ والحاصل انه قد جرت عادة الله امتحان
عباده بالامور الممكنة اما لبرقيهم او يخفضهم فاذا اعطاك نعمة عظمتك
بها هل تشكر فيقبلك او لا فيطردك وخلق الله الشبع بالاكل لينظر
وتتامل فاذا اعتقدت ان الاكل غير مؤثر في الشبع حصلت النجاة
وان اعتقدت تاثيره فيه بذاته حصل الهلاك وهكذا ايضا في غير

الاعلى من الاصحاب   ثم هذه الاقسام الخمسة اي هذه الخمسة المذكورة اقسام
الحجة العقلية وانما ذكرانها اقساما للحجة مع انه قد علم ذلك مما تقدم توطئة
لما بعده من قوله وجعلها البيضاوي والمراد انه جعل هذه الثلاثة اقساما
للحجة من حيث المادة واما من حيث الصورة فقد تقدم ان اقسامها
ثلاثة اخرى   في الطوالع يحتمل ان يكون هذا الظرف اي بدلا احترازا
فيكون للبيضاوي تقسيما اخر كالذي للجمهور مغايرا لما ذكره في الطوالع
ويحتمل ان يكون هذا الوصف لبيان الواقع فليس له تقسيم اخر في غير
الطوالع   لان الحجة العقلية الخ هذا تعليل لتقسيم البيضاوي الحجة
باعتبار مادتها الى الاقسام الثلاثة ثم ان في كلام شارحنا سقط من
كلام الطوالع اذ نص كلامها الحجة اما ان تكون عقلية او نقلية والاول
اما ان يكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة
وتسمى خطابية وامارة او شبيهة باحدها وتسمى مغالطة هذا كلام
الطوالع وانت ترى شارحنا قد اسقط من كلامه قوله او مشهورة وعبر
بقوله باحدهما بضمير التثنية والواقع في الطوالع التعبير بضمير الجماعة
اي الشبيهة بالقطعية او الظنية او المشهورة   وجعلها البيضاوي
الضمير لاقسام الحجة لا باعتبار ما تقدم ويحتمل ان المعنى وجعلها اي الحجة
ثلاثة اقسام اي جعل اقسامها ثلاثة   وتسمى ايضا امارة اي لانها
لكون مقدماتها غير قطعية علامة على النتيجة   قطعية اي
ابتداء وانتهاء فدخلت المقدمات الضرورية ابتداء والمنتهية التي تنتهي
الى الضرورة والمراد انه لا بد ان تكون تلك المقدمات كلها قطعية اي
مقطوعا بها ومجزوما بها والمراد بالجمع في قوله المقدمات ما فوق الواحد
او من مقدمات ظنية ليس المراد انه لا بد ان تكون كل مقدمة ظنية
اي مظنونا ثبوت نسبتها بل المراد ان المقدمات ظنية ولو باعتبار البعض
وكذا يقال في الشبيهة باحدهما اذ لا يشترط في المغالطة ان تكون كل المقدمات
شبيهة باحدهما بل متى كانت احدى المقدمات شبيهة باحدهما كفى
ذلك في تسميتها مغالطة   وتسمى الاول برهانا هذا اسم خاص به
وقوله ودليلا اسم عام له ولغيره والمناسب عدم الالتفات اليه   مغالطة
وقد قيل

وقد قيل فيه الشعر واما الجدل فهو اما داخل في البرهان ان تركب من مقدمات
يقينية واما داخل في الخطابة ان تركب من ظنية فان قلت الجدل على
اثنين انه قسيم فانما يتركب من مقدمات مشهورة لا قطعية ولا ظنية فكيف
يكون داخلا في البرهان او في الخطابة قلت المقدمات المشهورة قد
تكون يقينية وقد تكون ظنية فلا منافاة حينئذ   وبالجملة اي
واقول قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال بقطع النظر عن كون اقسام الحجة
خمسة او ثلاثة وانما اتى بهذا الحاصل الاجمالي مع انه قد مر ذكره مفصلا
توطئة لقوله فلهذا قلت   فالمعتمد اي فالعمدة من هذه الاقسام
اي فالذي يعتمد ويعول عليه من تلك الاقسام وقوله العقائد الدينية
اي المنسوبة الى دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من نسبة
الجزئي للكلي ومراده بتلك العقائد التي يعتمد في تصحيحها على
البرهان خصوص ما تتوقف المعجزة عليه لا التي لم تتوقف المعجزة عليها
مثل ثبوت السمع والبصر والكلام وكذلك السمعيات مثل ثبوت الجنة
والنار والحشر والنشر وانما كان المراد بالعقائد ما ذكر لتعبيره بالبرهان
الذي هو الدليل العقلي الذي مقدماته يقينية اذ العقائد التي
لا تتوقف المعجزة عليها لا يتوقف تصحيحها على البرهان بل على الدليل
النقلي والمراد بتصحيح العقائد اثباتها على وجه الجزم بها ثم
ان جعل العمدة في تصحيح العقائد البرهان مبني على القول بان التقليد
لا يكفي وان المقلد كافر وهو قول ضعيف   ووصفتها بالقاطعة
لكشف معناها وذلك لان القاطعة معناها المقطوع بها اي المجزوم بها
والبرهان هو القياس الذي مقدماته مقطوع بها فيصدق على القاطعة
انها وصف كاشف لان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة بحيث
يصح التعريف به كقولك الانسان هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
المتفكر بالقوة والقاطعة كذلك لانها هي المقطوع بها فان قلت
ان الدليل هو مجموع المقدمات والمجموع لا يتصف بالقطع بل كل مقدمة
على حدتها وحينئذ فقوله القاطعة ليس وصفا كاشفا لمعنى
البراهين لما علمت ان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة واجب

بانه كاشف للمعنى الالتزامي اعني المقدمات لان البرهان معناه مجموع
المقدمتين ويلزم من كل مقدمة على حدة فقول الشم كشف معناها اي
الالتزامي لتدخل الخ اي فالباعث على ذكر الادلة النقلية عاشر دخول
الادلة النقلية فيها ويرد عليه ان الادلة النقلية كما تتحقق بذكر العام
تتحقق بذكرها بعنوانها الخاص بها بان يقال والادلة النقلية وظاهر
الشم انه لولم يات بالعام هنا لما قبله ذكر النقلية هنا مثل فما يقبل
اي في المقاصد التي تقبل الادلة النقلية فيها فقوله من المقاصد
بيان لما وقوله يقبل صلة او صفة جرت على غير من هي له فكان الواجب
الابراز وذلك اي المقاصد التي تقبل الادلة النقلية فيها كلما
لا تتوقف المعجزة اي كل عقيدة لا تتوقف المعجزة عليها كنفي النقائص
فيه ان من جملة النقائص العجز والجهل ونفي ذلك تتوقف المعجزة عليه
لان نفي العجز بالقدرة ونفي الجهل بالعلم والمعجزة تتوقف عليهما
واجيب بان المراد بالنقائص التي نفيها يكون بالدليل النقلي
نقائص مخصوصة وهي الصمم والبكم والعمى وذلك لان اضدادها
الذي هو السمع والبصر والكلام انما يثبت بالدليل النقلي ولو قال الشم
بدل قوله كنفي النقائص بثبوت السمع والبصر والكلام كان اظهر وانسب
بقوله بعد وثبوت الوحدانية وثبوت الوحدانية على راي اي
وهو قول من يقول ان الوحدانية تثبت بالدليل النقلي وذلك
المعتمد انها انما تثبت بالدليل العقلي من الحشر هذا بيان
لبعض الممكنات والمراد منه وقوع الحشر واما جوازه فوقع قبله
المثل وكذا يقال في النشر اشارة الى اشتراط القطع فيها
في قوله اشارة لذا ايا اي ان دلالة الوصف المذكور على القطع بطريق
الاستلزام لا بطريق المطابقة وذلك لان السطوع معناه الارتفاع ويلزمه
الظهور والظهور في كل شيء بحسبه وما يناسبه فظهور الدليل مرجعه
لكونه قاطعا واعلم ان اشتراط القطع فيها من حيث السند والمتن
فلا يتمسك في شيء من العقائد بخبر الواحد ولا بالظواهر وسواء
تعلقت العقيدة بالذات او بالصفات او بغيرهما كالسمعيات
هذا ظاهر

هذا ظاهر كلامه وهو المعروف وقال بعضهم ما يتعلق بالذات والصفات
لا يحتج فيه بالاحاد واما السمعيات فيصح التمسك فيها بالاحاد وائمتنا
والمعول فيها على كون الحديث صحيحا او حسنا وان كان احادا ان يقال اي
متعلق ان يقال من البراهين العقلية اي بدل القطعية الموصوف الى المجاز
لكن قد يقال لان البراهين لا تكون الا عقلية فلا حاجة لذكر قوله العقلية
فقد فرض شيئا ووقع في شيء اخر والقواطع السمعية فيه ان
القواطع جمع قاطعة بمعنى مقطوع بها فالتجوز الذي قد مر في قوله البراهين
القطعية قد وقع فيه في قوله والقواطع لان القواطع بمعنى المقطوع بها
ابين واحسن وجه الابينية ان ما في المتن ليس فيه تصريح بالقطع
في الدليل النقلي وانما فيه اشارة لذلك فقط من قوله ساطعة وايضا
دلالة الادلة على الدليل النقلي ليست بطريق النص وانما هي بسبب
دلالة العام على بعض افراده بخلاف قوله من البراهين القطعية والقواطع
السمعية فانه ابين ووجه الاحسنية ان في عطف العام على الخاص
شبه تكرار وما سلم من ذلك احسن ويحتمل ان عطف احسن من
عطف العلة على المعلول وتبيين الاحسنية بما سبق من الامور الثلاثة
وهذا كله وجه للابينية والاحسنية بالنظر للطرف الثاني وهو القواطع
السمعية واما وجههما بالنظر للطرف الاول وهو البراهين العقلية
فهو المقابلة لان العقلية تقابل السمعية والحاصل ان الابينية
والاحسنية من جهة ما ذكر وان كان التعبير بكل من العبارتين فيه
التجوز تنبيه لما اطلق اي من اطلق يعترض عليه وقد يجاب
بان من اطلق لا اعتراض عليه لانها اذا كانت حاصلة فلا يطلب تحصيلها
لان تحصيل الحاصل محال وطلبه عبث وتقدم ان الارشاد كتاب لامام الحرمين
ولا يرضى فاعله ضمير يعود على البالغ وهو عطف على قوله ان يعمل فكره اي
يجب عليه ان يعمل فكره ويجب عليه ان لا يرضى الخ والمراد بالوجوب
وجوب الاصول لا وجوب الفروع وكذا كل ما ذكره المص في هذا الكتاب من
الامور الواجبة والواجب الاصلي ما يرجع لاصول الدين وبالفرعي غيره
واذا كان عدم الرضى بالتقليد واجبا اصليا لزم عدم الاكتفا بالتقليد

والذكر ويحتمل ان يكون قوله ولا يرضى جملة مستانفة خبرية لفظا انشائية
معنى بمعنى انه نهي عن ذلك لتقايده اللام بمعنى في وهى تجمع
عشيرة عنى مستتره حرفة المتقلد لحرفة هي الصنعة وهي في هذا
المقام مستعارة للشيء مستمسح بين مقولة التقلد وحينئذ فاضافة
الحرفة لما بعده للبيان بعد ملاحظة الاستعارة المذكورة وانما اطلق على
التقلد حرفة تخسيسا مرتبة صاحبه لان الصنعة شان الحرفة عرفا فانها
لخ هذا علة لقوله ولا يرضى الخ وقوله في الاخرة فيه اشارة الى انها مخلصة
في الدنيا وهو كذلك عن كثير الخ فيه ان هذا لا ينتج للمدعي للاخوة
من اسلوب الكلام الذي هو عدم خلوص صاحبها من الخلود في النار
لان قوله عن كثير الخ يقتضي انه عند الاكثر مخلص عند الله في الاخرة
مع ان المدعي عدم الخلوص فالاولى ان يقول عند اكثر المحققين او عند
علمهم لاجل ان يطابق اول الكلام اخره فتامل ان الحكم الحادث الخ خرج
بالحادث الحكم القديم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعليقا
تنجيزيا ملتبسا بالطلب او بالاباحة او بالوضع لها فليس ناشيا عن
واحد من هذه الجهة بل ليس ناشيا عن شيء اصلا هذا واعلم ان الحكم
الحادث يطلق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويطلق على
النسبة وهي ربط المحمول بالموضوع ايجابا وسلبا ولا يصح ارادة المعنى الاول
هنا لان الادراك نفس العلم والاعتقاد لا انه ناشئ عنهما فتعين ان يراد
المعنى الثاني وهو النسبة وكونه ينشا عن امور الاولى يتعلق به امور لان
النسبة يتعلق بها تلك الامور لا انها تنشا عنها وشك ووهم
مقتضى كلامه ان الشاك والمتوهم كل منهما حاكم وفي ذلك خلاف فمن يرى
ان الشاك حاكم يرى ان الشك اعتقادان تقاوم سببهما فيكون حاكما بهذا
وبهذا ومن يرى ان الشاك ليس بحاكم يرى ان الشك التردد في الوقوع
وان لا وقوع فلا حكم عنده ومن يرى ان المتوهم حاكم يرى ان العقل
يحكم بالمرجوح فالوهم عنده ملاحظة المرجوح ثبوتا او نفيا منصوبان
على التمييز اي من جهة ثبوتها ونفيها اي انتفائها عنه اما ان يجد
في نفسه الجزم بذلك الحكم الذي هو نسبة المحكوم به للمحكوم عليه اي اما ان
يدرك

يدرك ذلك الحكم ادراكا جازما او يدركه ادراكا غير جازم وقوله
فالاول اي وهو ما اذا جزم بالحكم وقوله اما ان تكون اي الجزم لسبب
واعني به ضرورة وذلك كما في قولك الواحد نصف الاثنين والكل اعظم
من الجزء فان الحاكم بثبوت النصفية والاعظمية جازم بتلك النسبة
بسبب الضرورة اي البداهة او برهانا اي كما في العالم حادث
وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فالحاكم بثبوت الصانع للعالم
جازم بتلك النسبة بسبب وهو البرهان المذكور واعني به ضرورة
او برهانا اي ولا نعني به ما يشمل الشبهة وقوله اولا اي او لا يكون جزمه
لسبب بل لا لشيء اصلا او لشبهة ويسمى الاول اي وهو الجزم
بالحكم اي ادراكه ادراكا جازما لضرورة او برهان علما ومعرفة ويقينا
اي فالعلم والمعرفة واليقين الفاظ مترادفة معناها واحد بل متحدة
مفهوما وماصدقا كما هو شان المترادفين والثاني اي وهو الجزم
اي الادراك الجازم الذي ليس الجزم به لضرورة ولا لبرهان بل ناشئ
من شبهة او لا لشيء اصلا وغير الجزم اي وغير الجزم بالحكم اي
والادراك للحكم ادراكا غير جازم وقوله اما ان تكون راجحا اي اما ان تكون
الحكم راجحا ويسمى الاول من اقسام غير الجزم اي وهو ادراك الحكم
الراجح مع مقابله ظنا وقوله والثاني اي وهو ادراك الحكم المرجوح على
مقابله وهما وقوله ويسمى الثالث اي وهو ادراك الحكم المساوي لمقابله
شكا ومقتضاه ان الشك ادراك بسيط وقد علمت انه اما ادراك
لمجموع شيئين او انه التردد في الوقوع او اللاوقوع فتامل فالايمان ان
حصل الخ اي ان تعلق به شيء من اقسام غير الجزم وفيه شيء وذلك
لان الايمان عند المتكلمين هو الاذعان المصاحب للمعرفة اي للاعتقاد
الجازم المطابق الناشئ عن دليل وح فلا يتاتى ان يتعلق به شك
ولا ظن ولا وهم واجيب بان المراد بالايمان الايمان الصوري
بحسب الظاهر وهو التصديق بثبوت القدرة لله والارادة والعلم الى غير
ذلك من العقائد كالاجماع على بطلانه اي على عدم الاعتداد به
في خلوص صاحبه من الخلود في النار وان حصل عن الجزم الاول اي

وان تعلق به للقسم الاول فالاجماع على صحته هذا متفق كما نبه الجزم
بالعقائد الناشئ عن دليل مع انه لابد مع ذلك من الاذعان وهو قول
النفس قبلت ذلك واجيب بان الشارح ترك التقييد بالاذعان نظرا الى ان
الشأن ان من علم شيئا اذعن به واما الثاني اي واما ان تعلق بالقسم
الثاني وقوله وهو الاعتقاد اي الجزم لغير ضرورة او برهان وقوله فينقسم
قسمين اي فهو ينقسم لان ذلك الاعتقاد ينقسم قسمين نوع علة
جواب اما المحذوف مطابق لما في نفس الامر المراد بنفس الامر علم
الله او اللوح المحفوظ والمراد بمطابقة الاعتقاد لما في نفس الامر مطابقة
متعلقه للنسبة التي يعلمها الله ويسمى الاعتقاد الصحيح اي الموافق
لما في نفس الامر وهو النسبة الخارجية اي الموافق متعلقه لما في نفس
الامر وان كان صاحبه كافرا كما جرى عليه الشارح فيما ياتي فكون صاحب
هذا الاعتقاد مؤمنا انما هو بحسب الظاهر فقط وقوله عامة المؤمنين جعله
العامة مؤمنين بالنظر للظاهر والا لم كان عنده وغير مطابق اي
وغير مطابق متعلقه لما في نفس الامر والجهل المركب اي ويسمى ايضا
بالجهل المركب فله اسمان كاعتقاد الكافرين اي الموجب للكفر وليس
كل ما يعتقده الكافرون غير مطابق للواقع الا ترى ان اعتقادهم
ان الواحد نصف الاثنين مطابق فالفاسد اي فالاعتقاد الفاسد
وقوله اجمعوا على كفره فيه نظر اذ هو يقتضي ان كل اعتقاد فاسد اجمعوا على
كفر صاحبه وليس كذلك بل منه ما اجمع على كفر صاحبه كاعتقاد النصارى
ان الله ثالث ثلاثة ومنه ما لم يجمع على كفر صاحبه كاعتقاد المعتزلة
ان العبد يخلق افعال نفسه فاطلاق الشارح فيه نظر وانه اثم هذا لازم لما
قبله صرح به لاجل قوله اجتهد او قلد والى ذلك التعميم رد على من قال وهو
العنبري والجاحظ تبعا لشيخه النظام وهم من المعتزلة ان الكافر اذا
اجتهد واداه اجتهاده الى الكفر كان معذورا ولا اثم عليه ولا يعتد
بخلاف من خالف الذي هو القائل ان اجتهاد الكافر ينفعه الذي حصل
له وصف كاشق وقوله محض التقليد اي بالتقليد المحض والتقليد هو
الاخذ بقول الغير اي الاعتقاد تبعا للغير فان قلت اذا كان التقليد
هو

هو الاعتقاد تبعا للغير يصير في كلام الشارح ركة لان المعنى ح واختلفوا في
الاعتقاد الصحيح الحاصل بذلك الاعتقاد تبعا لاعتقاد الغير ولا معنى
له واجيب بانا نريد بالتقليد موافقة الغير ولا نفسره بالاعتقاد
تبعا للغير فتامل من اهل السنة متعلق بكل من الجمهور والمحققين
وعطف المحققين على ما قبله من عطف الخاص على العام واهل السنة
اذا اطلق في علم الكلام فالمراد به اهل علم الكلام لا ما هو اعم حتى يشمل
الفقهاء والمحدثين فلا يعترض على الشارح بان مذهب جمهور الفقهاء
والمحدثين ان المقلد مؤمن وانه من اهل النجاة كما قاله القرافي وحينئذ
سقط فسقط اعتراض ابن زكريا عصري المص ولم ينسب ذلك القول للجمهور
والقاضي اي ابي بكر الباقلاني والمراد بالاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني والمراد بامام الحرمين عبد الملك بن محمد الجويني واعلم
ان الشيخ الاشعري امام اهل هذا الفن والمذكورين بعده مقتفون
لطريقته في هذا الفن لانهم اركانه ولكن الحق ان التقليد يكفي في عقائد
الديانات وان ايمان المقلد صحيح وقد نقل عن الاشعري انه رجع لهذا
القول وكذلك المص ويقال ان كبراه هذه هي اول ما الف في العقائد وقد رجع
الى شم السنوسي والمتقدمات عن هذا القول الى القول بانه لا يصح الاكتفاء به
اي لا يتحقق معه النجاة من الخلود في النار وهو لحقوله هذا من عند المص
اي مرتب عليه ومتوقف على ما قبله وكانه لهذا جواب عن اعتراض وارد
على من حكى الاجماع وحاصله كيف يحكي ذلك البعض الاجماع مع شهرة
الخلاف فيما ذكر فضمير كان لمن حكى الاجماع وقوله لم يعتد بخلاف الحشوية
والحشوية اي القائلين بذلك فكانه التقليد في العقائد والحشوية
فرقة سموا بذلك لقول الحسن البصري وكانوا يجلسون في حلقته بين يديه
فتكلموا بكلام ساقط ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة اي جانبها امتثالا
لظهور فساده اي مخالفتهم لا تبطل الاجماع وعدم منافاته اي عدم
قوة مع صاحبه اي وعدم قوة علم يوجب عدم الوثوق بقوله وهذا عطف
علة على معلول وهذا الجواب اعني قوله لظهور فساده مبني على ان المخالف
للاجماع معاصر للمجمعين واما قوله او لانعقاده فهو جواب ثان بناء على ان

للاجماع منعقد قبل ظهور المخالفين فتامل او لانعقاد اجماع السلف
قبله اي قبل ظهور خلاف الحشوية فلا نهم خارق للاجماع فلا يعتد به
وحصل ابن عرفة له اي جمع وما نقل عن ابن عرفة يعكر على ما نقل عن الجمهور
والمحققين من ان المقلد كافر ومن حكاية الاجماع على كفره لان عادة
الشيخ ابن عرفة يؤخر القول الضعيف وقد اخر القول بكفره فيدل ذلك على
تضعيف القول بكفره فنقل كلام ابن عرفة لا يناسب الكلام السابق
الاول انه مؤمن غير عاص اي سوا قدر على النظر وتركه ام لا وهذا ابنا على
ان النظر مستحب لا واجب وجوب الاصول ولا وجوب الفروع لانه لو كان
واجبا وجوب الاصول لما كان مؤمنا لان الواجب الاصلي ما يلزم على
تركه الكفر ولو كان واجبا وجوب الفروع لكان عاصيا الثاني انه مومن
عاص اي وهذا هو المعتمد خلافا للشارح وهذا القول مبني على ان النظر
واجب وجوب الفروع بدليل عصيانه وليس واجبا وجوب الاصول
بدليل الحكم عليه بالايمان وقوله ان ترك النظر مع القدرة هذا القيد ليس
واقعا في كلام ابن عرفة على ما قيل وانما اتى به الشارح من عنده نظرا الى
ان الاطلاق يلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير واقع فاتى الشارح به نظرا
لقاعدة الشرع الموافقة ولعل ابن عرفة ترك التقييد بقوله مع القدرة
نظرا الى ان كل بالغ عاقل له قدرة على النظر او نظرا الى القاعدة الشرعية
وهي ان الشخص لا يخاطب الا بما هو قادر عليه وح فلا اعتراض عليه
والثالث انه كافر وهو امبني على القول بان النظر واجب وجوب الاصول
كالايمان حاذي به طوالع البيضاوي اي سلك فيه مسلك الطوالع
في التراجم والابواب والمسايل اعتقاد جازم فيه ان الاعتقاد لا يكون
الا جازما كما سبق من ان الاعتقاد حكم الذهن الجازم فلا حاجة لقوله جازم
واجيب بانه ماش على طريقة اخرى غير ما مر وهي طريقة اللغويين
وحاصلها ان الاعتقاد هو حكم الذهن مطلقا لغير دليل سوا كان
جازما او لا مطابقا للواقع ام لا فلو اخرج الغير الجازم بقوله الجازم
ولا يخفى ان قوله الجازم فيه تجوز اي مجزوم بمتعلقه او ان اسناد الجزم
للاعتقاد مجاز عقلي اذ الجازم انما هو المعتقد فالكلام فيه اما مجاز
في المفرد

في المفرد او في الاسناد ولعل ابن عرفة اخذ المجاز في التعريف لكونه شاع حتى
صار كان الجزم حقيقة عرفية في المجزوم به اي بمتعلقه تامل لقول
محمول للاعتقاد واللام فيه للتقوية وذلك لان المعمول فان قلت ان المصدر لا يعمل
موصوفا قلت محل ذلك اذا كان المعمول غير ظرف او جار ومجرور والا فلا منع
كما هنا وهذا الجواب مسلم ان اريد بالجار ما يشمل الزايد للتقوية لا خصوص
الاصلي فتامل وقوله اعتقاد جازم بقول الغير اي من غير ان يكون هناك
اطلاع على دليله او لم يتمكن والا لم يكن الحاصل اعتقادا بل معرفة كذا قيل
وقيل ولو اطلع على دليله اذ ليس كل ما قارنه الدليل يكون يقينا لا سيما
في الوضعيات وقوله كقول الغير مثل القول الفعل والتقرير فكان على ابن عرفة
ان يزيد ذلك وقد يقال مراده بالقول ما صدر عن الغير وحينئذ فيشمل
ما ذكرنا تامل فيخرج الخ هذا من كلام ابن عرفة اي به دفعا تفريعا
على التعريف الذي ذكره وقوله فيخرج اعتقاد قول غير معصوم فهذا الايقال
فيه تقليد بل يقال فيه علم والمراد بقول الرسول الذي حكم على اعتقاده
بانه يخرج من الخلاف التعريف من حيث انه رسول اعني قوله المتعلق بما
لا تتوقف المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام واما قوله المتعلق بما تتوقف
المعجزة عليه كالقدرة والارادة فاعتقاده تقليد وذلك لانه لا يثبت عند
الشخص رسالته الا اذا ثبت عنده القدرة والارادة ونحوهما فالحاصل
انك اذا سمعت من الرسول الله سميع بصير متكلم واعتقدت ذلك فلا
يقال له تقليد لانه يكفي في هذه العقايد السمع ويحصل به العلم واذا سمعت
منه الله حي قادر مريد عالم واعتقدت ذلك من غير نظر في الدليل
العقلي كان هذا الاعتقاد تقليدا لا علما لانه لم تثبت رسالته الا بالمعجزة
والمعجزة متوقفة على هذه الصفات وح فلا يحصل العلم بهذه العقايد
من قوله والاجماع اي وخرج اعتقاد قول الاجماع اي قول اهل الاجماع
لانهم معصومون فيما اجمعوا عليه لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
ضلالة ومعرفة مدلول الخ اي وخرج عن التعريف معرفة مدلول الخ اي
خرج عن قوله اعتقاد لان المعرفة غير الاعتقاد لانها حكم الذهن المطابق
عن دليل واما الاعتقاد فلا دليل معه وقوله مدلول الشهادتين اعترض

بانه ان اريد المدلول المطابقي وهو ثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا
محمد فمفاده ان معرفة العقائد المغايرة لهذه المستورة بالدلائل لا يكون
خارجا وان اريد المدلول ولو التزاما فالمعاد والمثنة داخلان تحت
ما ان من الزيادة ورسول الله واذعن لذلك فقد صدقه في كل ما جاء به ومن جملة
ما جاء به المعاد والمثنة وحينئذ فلا يحتاج لذكرهما بعد وقد
يجاب باختيار الشق الثاني ولكنه اتى بهما اهتماما باحوال
الاخرة والمعاد اي وتخرج معرفة المعاد اي احوال القيامة من الحشر
والنشر والصراط وقوله والمثنة اي وتخرج معرفة المثنة اي سؤال
ثم ان العقائد قسمان عقلية وسمعية فاشار للعقلية بقوله وخرج معرفة
مدلول الشهادة الخ وللسمعية بقوله وخرج معرفة المعاد الخ وقد يقال
ان المثنة والمعاد انما يعلمان من قول الرسول فيدخلان فيه ويراد بقول
الرسول ما جرى على لسانه سواء كان قرآنا او سنة وحينئذ فالاولى
حذف المعاد والمثنة لدخولهما بقوله لقول غير معصوم فتامل اما
بدليل راجع لقوله معرفة بدليل اجمالي اي كما لو قيل ما الدليل على
وجود الله فقيل العالم ولكن لا يعرف ذلك القائل دلالة العالم على وجود
الله هل من جهة امكانه او من جهة حدوثه وعلى فرض انه لو عرف انها
من جهة الامكان او من جهة الحدوث لا يعرف تركيب الدليل من مقدمتين
صغرى وكبرى ولا يقدر على حل اي دفع الشبه الواردة على هذا الدليل
فمثلي فرض وتقدير لو كان يقدر على تركيبه من مقدمتين وورود
شبهة على احدى المقدمتين لا يقدر على دفعها كما لو قال العالم حادث
وكل حادث لا بد له من محدث فورد عليه انا لا نسلم الصغرى وما المانع
من ان يكون قديما لانه مستند الى القديم لتاثيره فيه بطريق التعليل
وكل ما كان مستندا للقديم فهو قديم فقوله انه عاجز عن تقريره اي عن
تركيبه من صغرى وكبرى وقوله وحل اي دفع شبهه الواردة على الدليل
وقوله وحل الخ اي وكذلك العجز عن احدهما فالواو بمعنى او والتي لمنع الخلو
فاندفع ما يقال ظاهر كلام ابن عرفة انه اذا عجز عن احد الامرين فلا يقال
له دليل اجمالي لان المجوز فيه عن الامرين ولا تفصيلي لعدم القدرة
فيهما

فيه على الامرين مع انه اجمالي قطعا وقوله مجوز الخ بيان للاجمالي كما ان
قوله مقدور الخ بيان للتفصيلي ففي ايمان ذي التقليد الى اخره
هذا شروع في الكلام على حكم صاحب التقليد اي على حكم المقلد بعد
ان تكلم على حقيقة التقليد وقوله ففي ايمان خبر مقدم والمبتدأ محذوف
وفي الكلام حذف الواو مع ما عطفت وفيه ايضا حذف مضاف والاصل
ففي صحة ايمان ذي التقليد وعدم صحته اقوال ثم ان المحذوف مع الواو هو
نفس القول الثالث ولما لم يصرح به اولا صرح به بعد ذلك بقوله ثالثها
وقوله فيهما متعلق بالتقليد اي في العقائد العقلية والعقائد السمعية
المشار لهما فيما مر بقوله مدلول الشهادتين والمعاد الخ كامل ان قدر
الاولى ولو قدر اي هذا اذا كان غير قادر بل ولو كان قادرا او معه
اي او يكون معه ما مع العصيان اي ان قدر على النظر وتفسير الايمان
بانه حديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الكامل على هذا القول
والذي قبله ثالثها هو فهذا اضعف الاقوال لما جرت به عادة
ابن عرفة من تاخيره لاضعف الاقوال لنقل المقترح فيتبع الخ وهذا
صريح في عزو تلك الاقوال التي نقلها في حكم المقلد على سبيل اللف والنشر
المرتب فقوله لنقل الخ هذا راجع للقول الاول محتجين حال من عز الدين
والآمدي لانهما اللذان تصديا للاحتجاج واما المقترح فهو ناقل فقط
ولم يتصد للاحتجاج لذلك القول ومما يدل على ان قوله محتجين مثنى
وليس جمعا تغييره التعبير حيث عبر بجمع في قوله مع عز الدين ولم يعبر
بالواو فتامل لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية اي بل مقلدين
فيها لغير النبي او مقلدين للنبي في العقائد التي ادلتها النقل وتقليد
المعصوم في العقائد المذكورة ليس معرفة والمراد بالمسائل الاصولية
العقائد كثبوت القدرة الخ وحكمه صلى الله عليه وسلم باسلامهم
اي حكمه صلى الله عليه وسلم باسلامهم دليل على ان المقلد مؤمن وليس
عاصيا وقد يقال ان حكمه عليه السلام باسلامهم منظور فيه للظاهر مقطوع
فيه عن الباطن لان الشرع يحكم على كل من كان في الظاهر عارفا بالاحكام
النزوع ومتمثلا لها بالاسلام ولو كان الباطن خرابا لم يحصل ما ينفعه

المقلد وح فلا يصح الاحتجاج بهذا على الدعوى وهي ان المقلد مومن
وان النظر غير واجب وانه ليس عاصيا الا لو كان النبي عليه الصلاة
والسلام حكم بايمانهم والحاصل ان الدعوى كون النظر غير واجب وان المقلد
مومن غير عاص والدليل ليس جاريا على ذلك بل هو جار على الحكم
باسلامهم وهو موضوع اخر غير المدعى فلا يدل هذا الدليل على ان
المقلد مومن عند الله لعدم جريانه على ذلك فتامل   ونقل الامدي
الخ هذا اسند للقول الثاني وهو عطف على قوله لنقل المقترح اي ان
الامدي نقل عن بعض المتكلمين ان المقلد مومن عاص بترك النظر فنقل
الامدي عنهم ذلك يدل على وجود ذلك القول وانه ليس من عندياته
ابن عرفة وابي هاشم عطف على نقل الامدي على حذف مضاف اي ولقول
ابي هاشم وفي الكلام حذف المقول ايضا اي ولقول ابي هاشم ان المقلد
كافر مع مقتضى قول السنهوري الخ وهذا اسند للقول الثالث اي ان القول
الثالث سنده قول ابي هاشم الجبائي من المعتزلة ان المقلد كافر مع مقتضى
قول السنهوري والمراد بالسنهوري شرف الدين بن التلمساني كان مصريا
دارسا في المذهب من تلامذة المقترح وقوله الخ هذا القول
السنهوري   لا ينجي من الخلود في النار اي واما المنجي من الخلود فلابد
فيه من المعرفة فهذا الكلام مقتضاه ان المقلد الذي لا معرفة عنده كافر
لخلوده في النار ولا يخفى ما في هذا من الاشارة الى الاعتراض على
ما احتج به القول الاول   وقول الشامل عطف على مقتضى قول السنهوري
اي مع مقتضى قول السنهوري ومع قول الشامل والشامل كتاب لامام الحرمين
وان مات الخ جواب ان الجملة الاسمية اعني قوله فقول القاضي الخ والمراد
بالقاضي ابو بكر وقوله فقول القاضي مبتدا حذف خبره اي وان مات الخ ففي
ذلك قول القاضي الخ والمراد بالقاضي ابو بكر ايضا فلا في كلامه المراد منه
الاطلاق في هذا الفن   الاصح اي الاظهر كونه وهذا من قول القاضي
وقوله بعد قوله الخ فقد يقال ان هذا رجوع منه عن القول الاول وحينئذ
فليس له الا قول واحد فكيف ينسب ابن عرفة له قولان تامل   وفي وجوب
المعرفة الخ لما انهى ابن عرفة الكلام على عزو الاقوال المتقدمة لاربابها
ابتع

قوله

ابتع ذلك بالكلام على وجوب المعرفة وما الخلاف في ذلك من الاقوال
للمناسبة فقوله وفي وجوب الخ من كلام ابن عرفة وهو الظرف متعلق
بمحذوف خبر مقدم وقوله بعد نقلا الخ مبتدا موخر وحاصل ما قال
ان المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل واجبة وجوب
الفروع بمعنى انها ليست شرطا في الايمان ولا جزءا منه ثم اختلف فيها فقيل
انها واجبة على الاعيان اي على كل احد بعينه بالدليل الاجمالي ولا يجب
الدليل التفصيلي على كل احد بل هو واجب كفائي فيجب على اهل كل
قطر ان يكون فيهم من يعرف الدليل التفصيلي وهذا القول نقله
الامدي عن الامام وقيل ان المعرفة واجبة وجوب الفروع على كل احد
بالدليل التفصيلي ولا يكفي الدليل الاجمالي وهذا القول نقله الامدي
عن غير الامام القول الثالث ان المعرفة واجبة وجوب الفروع
وجوبا عينيا بالدليل الاجمالي ولا يجب الدليل التفصيلي لا عينا ولا
كفائيا بل هو مندوب فقوله الخ وفي وجوب المعرفة المراد بالوجوب
وجوب الفروع لا وجوب الاصول والفرق بينهما ان الواجب وجوب
الاصول يكفر تاركه كالايمان بخلاف الواجب وجوب الفروع وقوله عن
الامام راجع للقول الاول وقوله وعن غيره راجع للقول الثاني   وجوب المعرفة
على الاعيان بالدليل الاجمالي اي ان ادنى المراتب ذلك فلو اتى بالدليل
التفصيلي كان كافيا من باب اولى   قائلا حال من الغير اي حالة كون
ذلك الغير قائلا الخ وقوله من كان اعتقاده دون دليل اي تفصيلي
ودون شبهة لغو مومن عاص بترك النظر يعني ان الدليل المنفي مطلق
الدليل الاخص وهو التفصيلي وح فغير الامام موافق للامام في ان الواجب
عينا المعرفة بمطلق دليل فلا يتم ذكر هذا القول الثاني ونسبته للغير
والحاصل ان مضمون هذه الحال لا تدل على ان الغير يقول بوجوب
المعرفة على كل احد بالدليل التفصيلي لان حكمه على ذلك المعتقد من غير
دليل بالعصيان يقتضي ان الواجب عينا مطلق دليل اللهم الا ان يقال المراد
بالنظر في قوله بترك النظر الكامل وهو التفصيلي فتامل   دون دليل
ولا شبهة اي واما لو كان الاعتقاد لدليل او شبهة كان مومنا غير

عاص واعترض بان الشبهة تجر للجهل المركب وح فلا يكون من اعتقد اعتقادا
جازما بالشبهة مومنا واجيب بان المراد بالدليل ما كانت مقدماته
يقينية والمراد بالشبهة ما كانت مقدماته مشهورة منتجا للنتيجة
صحيحة   الذي اي قال الذي لا نزاع له اي لا خلاف بين المتكلمين
في عدم وجوب التفصيلي عينا بل هو واجب كفاية وهذا من كلام ابن عرفة
وانت خبير بان كلام المهدي المذكور ينافي القول الثاني الذي نقله
الامدي من وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي فعرض ابن عرفة بنقل
كلام المهدي معارضة القول الثاني بكلام المهدي   واما قول الفكاري
ان مراد الامدي الوجوب الفرعي كما مر وقول المهدي في عدم وجوب
المعرفة له مراده الوجوب الاصلي فلا تعارض فهو بعيد لان الوجوب
الكفائي انما يقابل العيني في الفروع اذ الاصلي لا يكون كفائيا قد وظاهر
قول ابن رشد هذا راجع للقول الثالث في وجوب المعرفة كما علمت وقوله
انما هي خبر قوله ظاهر وهي واقعة على المعرفة اي ظاهر كلامه ان المعرفة
التي بالدليل التفصيلي اي على كل احد او على اهل كل قطر مندوب لا فرض
كفاية وفي بعض النسخ انما هو وح فالضمير للعلم المعلوم من المقام اي ان
كون العلم بالدليل التفصيلي مندوب   انتهى اي كلام الامام محمد بن عرفة
في شامله   قلت وبالجملة الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي قلت
واقول قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال اي بقطع النظر عن كلام ابن عرفة
وعن كلام غيره وقوله وبالجملة الخ هذا راجع ومرتبط بالكلام الذي ذكره
قبل كلام ابن عرفة   عن جمهور اهل السنة ومحققيهم في هذا دليل على ان
المراد بالجمهور فيما تقدم جمهور المتكلمين وهذا الكلام اعني كون الجمهور قالوا
ان التقليد لا يكفي في العقائد وان كان قدم الا انه اعاده توطئة وتمهيدا
لقوله ولهذا قال ابن الحاجب الخ تامل   لا يكفي في العقائد اي وحينئذ
فالمقلد كافر وجعل هذا قولا لجمهور اهل السنة يناقض ما مر عن ابن عرفة
من حكاية الخلاف وجعل هذا القول ضعيفا   ولهذا قال الخ هذا هو
المقصود المهم وابن الحاجب اسمه عثمان ولقب بابن الحاجب لان والده
كان حاجبا اي بوابا للامير موسى بلوة من بلاد الصعيد ووالده كردي
وولد

وولد بها في قوص ودفن بالاسكندرية   المنسوب له انما قال ذلك
لعدم الجزم بنسبتها له لانه قيل انها لغيره   وهو حديث النفس اي الكلام
النفساني التابع للمعرفة اي التابع للاعتقاد الجازم المطابق للواقع
عن دليل والحاصل ان التصديق هو قول النفس امنت وصدقت
التابع ذلك للاعتقاد الجازم عن دليل بحيث متى انتفى ذلك الاعتقاد
الجازم انتفى تابعه الذي هو حديث النفس   لا المعرفة اي لا ان
التصديق هو المعرفة فقط الذي هي لازم لحديث النفس ولا انها ايضا
حديث النفس التابع للاعتقاد والحاصل ان الايمان اتفقوا على
انه التصديق الشرعي ثم انهم اختلفوا في مدلول التصديق الشرعي ما هو
فقيل انه حديث النفس التابع للمعرفة والمراد بحديث النفس كلام
نفساني يرجع لقولها امنت وصدقت فعلى هذا المعرفة غير الايمان بل
لازم له يلزم من عدمه عدم الايمان لان انتفا اللازم يدل على انتفاء
الملزوم وقال بعضهم ان التصديق الشرعي الذي هو الايمان نفس المعرفة
اعني الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وقال بعضهم ان
التصديق الذي هو الايمان مركب من المعرفة ومن حديث النفس فهو مركب
على هذا بخلافه على ما قبله فانه بسيط وقال بعضهم ان التصديق الشرعي
حديث النفس التابع للاعتقاد قال الش والاصح الاول واعترض
بان تعبيره بالاصح يقتضي ان القول المقابل اعني القايل بانه المعرفة
خطا واجيب بان القايل بالمعرفة يقول لابد من حديث النفس كما ان   نا
من يقول انه حديث النفس يقول لابد من المعرفة فقد اتفق كل من اصحاب
القولين على انه لابد من اعتبار الامرين معا والخلاف انما هو في مدلول التصديق
هل هو نفس حديث النفس وتبعيته للمعرفة شرط او المعرفة واما حديث
النفس فهو شرط خارج فان قلت حيث اتفق اصحاب القولين على
انه لابد من وجود الامرين فما وجه القول بان مدلول التصديق حديث
النفس هو الاصح قلت اجيب بان التصديق في اللغة نسبة الصدق للخبر
او المخبر والنسبة المذكورة تكون بقولك هذا الخبر صادق او انت صادق

في كونه فلما كان المقصود هو نسبة الصدق للخبر نقل شرعا للخبر الذي هو
حديث النفس لمناسبته له بعلاقة المعرفة فانها لا تتعلق الا بنسبة الصدق
حتى ينقله اليها تامل فان قلت تفسير الصدق الذي هو الايمان بانه
حديث النفس التابع للمعرفة وجعل هذا القول هو الصحيح يقتضي
ان المقلد ليس بمؤمن لانه وان كان عنده حديث نفس الا انه ليس تابعا
للمعرفة اذ لا معرفة عنده مع ان الحق ان المقلد مؤمن الا انه عاص واجيب
من طرف من يقول ان المقلد مؤمن بان هذا تفسير للايمان الكامل واصل
الايمان هو حديث النفس التابع للجزم للاعتقاد لا للمعرفة وبهذا تعلم
ان قول من يقول الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة وقول من قال
الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد احدهما لا يقابل الاخر لان
الاول تفسير للايمان الكامل والثاني تفسير لاصل الايمان قال
ولا يكفي الخ هذا هو المقصود للشيخ بالذات من نقله عبارة ابن الحاجب
واعاد النقل لوقوع الفصل في كلامه بين هذا الكلام وبين القول بما
مر وكان المناسب في كلام ابن الحاجب ان يقول فلا يكفي فيها التقليد
ليتفرع هذا الكلام على ما قبله الا ان يقال لاحظ ان تلك القضية حق في
حد ذاتها بدون الالتفات لما قبلها فتامل قلت ويرد على
كلام الجمهور الخ هذا شروع في الاستدلال على ما هو مناسب من تقديم
الكتاب على السنة وهي على الاجماع واعلم ان الاستدلال بالايات
يرجع لقياس من الشكل الثالث وحاصله ان تقول العلم هو الحكم الجازم
المطابق لموجب من ضرورة او برهان والعلم واجب ينتج الاعتقاد الجازم
لموجب واجب ودليل الصغرى ما مر في تعريف العلم ودليل الكبرى الايات
القرآنية المذكورة فامر بالعلم لا بالاعتقاد هذا بيان لوجه الاستدلال
بالاية وقد يقال ان الاية انما تدل على ان العلم واجب ولا تدل على
انه واجب وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل له العلم يكون كافرا
فالاستدلال بالاية لم يتم فاعلم انه لا اله الا الله قد يقال ان الامر
في الاية للرسول لا للامة وحينئذ فلا تدل الاية على وجوب العلم على الامة
واجيب بان الله امر عباده المؤمنين بما امر به عباده المرسلين
خطاب

فخطاب الرسول خطاب للمرسل اليهم وسوهو انه لا الاية انما تدل على
وجوب العلم واما كونه واجبا وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل
منه علم يكون كافرا فلا دلالة للاية عليه وقد علمت الفرق بينهما
اي بين العلم والمعرفة من ان الاول الجزم المطابق لدليل والثاني الجزم لغير
دليل ليستيقن اي ليتيقن قل هذه سبيلي ادعو الى الله
الخ اعلم ان كلام الشارح مبني على ان الوقف في الاية على قوله ادعو الى
الله كما قال بعض المفسرين والمعنى قل هذه اي الدعوة على سبيلي
دين الله وقوله على بصيرة خبر مقدم وقوله انا مبتدا مؤخر ومن اتبعني
مبتدا وخبره محذوف اي على بصيرة وهذه الجملة عطف على الجملة
قبلها فالكلام في قوة قضيتين الاولى قائلة انا على بصيرة والثانية
من اتبعني على بصيرة اي علم ومن المعلوم ان من من الفاظ العموم
وحينئذ فقوله من اتبعني على بصيرة في تقدير كل متبع لي على بصيرة
فاذا جرينا على عكس النقيض الموافق الذي هو تبديل كل واحد
من طرفي القضية بنقيض الاخر مع بقاء الصدق والكيف فنقول حينئذ
في عكسها كل من ليس على بصيرة ليس متبعا لي فنضم هذا العكس كبرى
الى مقدمة صغرى مسلمة قائلة المقلد ليس على بصيرة ونقول كل من
ليس على بصيرة ليس بمتبع لي ينتج من الشكل الاول المقلد ليس بمتبع لي
واذا انتفى عن المقلد الاتباع للنبي كان غير مؤمن واذا كان غير مؤمن
كان كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر فالاية تدل على المدعى
بواسطة القياس المنتج لما يستلزم المدعى وقال بعضهم ما قاله المص
من ان المقلد ليس بمؤمن لازم لنتيجة هذا القياس بتركيب قياس
اخر بان تجعل هذه النتيجة صغرى فتقول المقلد ليس متبعا للنبي
وكل من ليس متبعا للنبي فهو ليس بمؤمن ينتج المقلد ليس بمؤمن فلزم
ان يكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر ولو جرينا على عكس
النقيض المخالف الذي هو تبديل الطرف الاول بنقيض الثاني والثاني بعين
الاول مع بقاء الصدق دون الكيف قلنا في عكس القضية المذكورة لا شيء ممن
ليس على بصيرة بمتبع فنضم كبرى للصغرى السابقة هكذا المقلد ليس على

بصيرة ولا شيء ممن ليس على بصيرة بمتبع لي ينتج من الشكل الاول الا شيء
من المقلد بمتبع لي فيما ثم ايضا ما قال المص ان المقلد ليس بمؤمن بتركيب
القياس الاخر او بواسطة ان نفي الاتباع عن المقلد يستلزم عدم ايمانه
فيكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر والمقدمة الصغرى في هذا
القياس تحتمل معدولة المحمول ليصح جعلها صغرى في الشكل الاول واما السالبة فلم
يصح جعلها صغرى في الشكل الاول فقد ظهر لك ان الاية تدل على المدعى
بواسطة القياس على ما يقتضي عكس النقيض الموافق او المخالف وذكر الشم
عكس النقيض الموافق وترك المخالف مع انه متفق عليه دون الموافق مختلف
فيه هذا وما ذكر من الاستدلال بالقياس المذكور لا يتم لان قوله في الكبرى
اعني عكس النقيض من لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا فما متبعا
فقال عليه المراد لم يكن متبعا اتباعا كاملا وح فلا ينتج الكفر بل عدم
الايمان الكامل تامل فلا يكون مؤمنا اي بل هو كافر لانه لا واسطة
بين الايمان والكفر وهذا لازم للنتيجة لا نفسها فليس متفرعا على قوله
فمن لم يكن الا الذي هو عكس النقيض الموافق بل هذا متفرع على نتيجة
القياس المطوي والبصيرة معرفة الحق بدليله اي والبصيرة هنا
معرفة الحق بالدليل والمراد بمعرفة الحق ادراك النسبة المطابقة له وانما فسرها
بالدليل وقد تطلق مجازا على قائمة بالقلب كالعين القائمة بالراس ومعلوم
ان التقليد لا يصح في حق المرسلين اي فكذا في حق المؤمنين هذا توجيه
للاستدلال بالحديث ولا يقال ان مساق الحديث في الحلال والحرام والاعمال
الصالحة ونصه كما في مسلم ان الله طيب ولا يقبل الا طيبا وان الله
تعالى امر عباده المؤمنين بما امر به عباده المرسلين فقال يا ايها الرسل
كلوا من الطيبات واعملوا صالحا لانا نقول قد تقرر في الاصول انه
اذا ورد الحكم على سبب خاص فلا يقتصر على محل ذلك السبب بل يجري فيه
وفي غيره بطريق القياس وهو هنا اولى تقريره ان يقال ان المعرفة
واجبة وجوب الفروع والمرسلين لعصمتهم لم تتم بهم الا العلم فلا يصح
التقليد منهم بخلاف غيرهم فليسوا بمعصومين فيجوز ان يقوم بهم
غير العلم فالحديث لا يدل على ان التقليد لا يكفي تامل وقوله ان الله
امر عباده

امر عباده المؤمنين اي المؤمنين بحسب المآل او المراد المؤمنين بحسب
الظاهر او يقال ان المراد بالمؤمنين الذوات بقطع النظر عن الوصف بالايمان
ولا يقال ان الذوات تصدق بذوات المرسلين وانما احتجنا للتاويل في
المؤمنين بما ذكر لانهم عند امرهم بالايمان لم يكونوا مؤمنين والا لزم تحصيل
الحاصل تامل دخل الجنة ومن مات ولم يتكلم بذلك لم يدخلها وكان
معتقدا لذلك فيكون كافرا وقد يجاب بان قوله دخل الجنة اي
مع السابقين فيكون مفهومه انه اذا مات ولم يتكلم بذلك بل اعتقده
فقط لم يدخلها مع السابقين وهذا لا يدل على كفره ودليل على ذلك
اي على مذهب الجمهور من عدم كفاية التقليد في العقائد وكفر المقلد وفيه
ان الاثم كما يكون على ترك الواجب الاصلي يكون على ترك الواجب
الفرعي وحينئذ فالايات الدالة على الاثم لا تدل على كفر المقلد
وامرت بالنظر اسناد الامر الى الايات مجاز عقلي وقوله وكل اية الى اخره
مبتدا وقوله دليل خبر وهذا من جملة الاستدلال بالكتاب فالمناسب
تقديمه هناك قبل الاستدلال بالسنة قل انظروا الخ فهذا امر بالنظر
والامر بالشيء نهي عن ضده فهذه الاية ذامة للتقليد وامرة بالنظر
ان في خلق السموات والارض الخ فيه ان هذه الاية لا تقتضي ان
من لم يكن عنده الايات الدالة على صنعة الصانع يكون كافرا المتاني
بالنظر اي المتاخر بالنظر خوفه الله بقرب موته فتفوته النظر بسبب تانيه
وتاخيره فيموت كافرا وقوله عند بعضهم لعل الاولى ان يقول على
الصحيح ويحذف قوله عند بعضهم لانه يصير تاييد القول بكفر المقلد
والمتبادر من قوله عند بعضهم تضعيف ذلك القول كما هو ذوق
العبارة وان كان يمكن ان يقال عند بعضهم اي الذي هو المعتمد فتامل
وان عسى الخ متعلق قال اي قال وان عسى الخ بعد قوله اولم ينظروا
هذا بالنظر لعبارة الشم واما بالنظر لنظم الاية فقوله وان عسى عطف
على قوله في ملكوت السموات والارض اولم ينظروا اي يتفكروا في قرب
اجلهم المترتب حصوله بعسى واجماع الصحابة ايضا ظاهره كما ان
غيرهما اجمع على ذلك ايضا وليس كذلك فالاولى تاخير قوله ايضا بعد قوله

ودليل على وجوب النظر فانها اي الصحابة اي جنس الصحابة للتحقق
في البعض لان الذم انما وقع من البعض لا من كلهم بدليل قوله من غير نكير او
لو كان وقع الذم من كلهم فلا معنى لقوله من غير نكير لان الانكار وعدمه
انما يكون اذا وقع من بعضهم واطلع الباقي على ذلك فانها لا علة لقوله
دليل وقد تنبئ بتلك العلة المجمع عليه وحينئذ فالمقصود بها بيان
المجمع عليه اي واجماع الصحابة على ذم التقليد دليل لنا وبعد هذا
البيان يصير المدعى بينا بنفسه دليل على وجوب النظر قد يقال
ان الوجوب شرعي وح فلا يكون الاجماع دليلا على الكفر وقوله فانها
لم تزل تذم فيه ان الذم ايضا كما يكون على ترك الواجب الاصلي يكون
على ترك الواجب الشرعي وح فلا يكون ذم المقلد دليلا على كفر المقلد
من غير نكير فيه اشارة الى انه اجماع سكوتي اي بالنظر لمن لم يذم
بل سمع الذم واقره ومن المعلوم ان الاجماع السكوتي حجة فتامل
وقال القاضي التقليد في علم التوحيد لا الاولى ان يقول وقال القاضي
الامر بالتقليد في علم التوحيد لا ينافي احدا من القائلين بقوله لانه اما ان
يجوز له ثم بعد هذا فقول الاولى اسقاط كلام القاضي لان كلامنا
من اول الامر في شخص وجد منه تقليد هل ذلك التقليد كاف ام
لا وكلام القاضي انما يناسب الرد على من يقول ان التقليد في الاحكام
الاصلية مامور به ولا كلام لنا فيه فتامل والحاصل ان الشارح
كلام القاضي استدلالا على دعواه التي هي عدم صحة الاكتفاء بالتقليد
وقد علمت ان هذا لا ينهض دليلا وانما ينهض دليلا لمن قال بامتناع الامر
بالتقليد وفرق بين الدعويين لانه اما ان يومر بتقليد من شاء ثم
الاولى اسقاط قوله منهم اذ لا حاجة له ثم ان كلام القاضي في التعليل
قاصر على تقليد واحد فلو امر بتقليد جماعة اقوالهم متناقضة
لزم ح الامر بالجمع بين النقيضين او بتقليد المحق اي القائل بالحق
وهو خلاف الاجماع اي والثاني للاجماع باطل اي واذا كان اللازم
وهو ان ممتثل الكافر ممتثل باطلا فكذا الملزوم وهو الامر بالتقليد
لمن شاء كذلك وان لم يعلمه اي الشخص الذي امر بالتقليد

والاول

والاول من تعلق المحال اي وهو باطل والملزوم وهو الامر بالتقليد باطل
كذلك والاولى ان يقول والاول من التعلق بما لا يطاق لانه ليس في قدرته
العلم بالحق عند الله والتعلق بما لا يطاق باطل الا بعد النظر التوهم
اي في اقواله التي يقلده فيها حتى يعلم حقيتها ولا شك انه اذا نظر فيما
ذكر وعرف حقيته كان عارفا والغرض انه ليس بعارف هذا خلف لانه
جمع بين النقيضين والاحسن في طريق الاستدلال ان يقال لو كان
مامورا بالتقليد فاما ان يومر بتقليد من شاء او بتقليد المحق عند الله
او المحق عند المامور عنده علم او عنده ظن والاول باطل لما يلزم
عليه من التعلق بما لا يطاق او امتثال من قلد الكافر والثاني باطل لما
يلزم عليه من التعلق بما لا يطاق والثالث كذلك باطل لما يلزم عليه من
التحكم والرابع باطل لما يلزم عليه ان من قلد المبتدع او الكافر يكون
ممتثلا فالقول بالامر بالتقليد يلزم منه امور كلها باطلة واذا بطل اللازم
بطل الملزوم واعلم ان هذا الدليل انما ينفع في ابطال القول بالامر
بالتقليد في الاصول واما التقليد في الاحكام الفرعية فهو مطلوب لانه
منوط بشهرة حقية المقلد فتامل لزم ان يكون كل من قلد اسم
يكن هو قول من قلد وقوله ممتثلا خبرها وقوله مبتدعا او كافرا مفعول
قلد وقوله على رجحان قوله في ظنه اي قول المبتدع او الكافر في ظن
المقلد بكلمتي الايمان من اضافة الدال للمدلول او الدلالة ظنية والمراد
بهما كلمتا الشهادتين من غير بحث منهم على السرائر اي من غير
بحث عن عقائد الناطق بالشهادتين المستورة اي المخفية في قلبه
هل هي عن دليل اولا فلولا ان التقليد كاف لما اكتفى صلى الله عليه وسلم
واصحابه بمجرد النطق بما ذكر بل سالوا عن السرائر اي الضمائر هل هي
عن دليل ام لا على المظان والظواهر اي لا على البواطن فقد سكت
عن الباطن ولم يتعرض له فهو محتمل لان يكون ما فيه علم او المظان جمع
مظنة اي المحل الذي يظن منه انه عالم في الباطن فقوله والظواهر
عطف مرادف وليس كلامنا فيه اي وانما كلامنا في ما في القلب
المخلص من النار هل يكفي فيه التقليد او لا بد من المعرفة وقد اجري

الى علة لقوله انما هو من باب اجرا الاحكام على الظاهر لان النبي قد اجرى الخ
فهو من تتمة مستند قوله فلا دليل عليه   ما ردي كفر اي وهو النفاق
وقوله ولم يدل ذلك اي اجرا الاحكام وقوله على انهم كذلك اي مسلمون
واذا كان اجرا الاحكام على المنافقين لم يدل على انهم مسلمون في الاخرة
فكذلك لا يدل على ان المقلدين مسلمين في الاخرة فتامل   والى هذا
المعنى اي الاكتفا بالتقليد [illegible] انها غير مخلصة
اي واما في الدنيا اي محط الاشارة قوله واما في الدنيا فتبنى احكامها
على الظاهر فان قلت ان هذا المعنى مفهوم لقوله غير مخلصة في
الاخرة واذا كان مفهوما فكيف يحمل ذلك هنا حاصلا بالاشارة مع
ان الحاصل بالاشارة لا يدل عليه اللفظ الا بالقرائن البعيدة واجيب
بان مراده بالاشارة ما قابل الصريح   وعلى هذا اعلى هنا للتعليل
اي ولاجل هذا اي لكون الاحكام الدنيوية مبنية على الظواهر والمعنى
ولاجل كون السنة جارية على اناطة الحكم بالظاهر وعدم البحث عن السراير
فالاشارة راجعة لما مر بحسب ما يناسب ذلك   قال الغزالي بتشديد
الزاي وتخفيفها من حكمه رضي الله عنه فمن ادعى مذهب امام ولم يجر
على سنته فهو بري منه ويقول له مذهبي لجهل لا العلم ومن حكمه انهم اذا
راينا العلما يتماسرون ويتناظرون في الدنيا فاعلم انهم اشتروا
الحياة الدنيا بالاخرة   لا تحرك عقايد العوام اي لا تعلمهم الدليل العقلي
وتفهمهم اياه بل تبقى عقايدهم على ما هي عليه من صحة او فساد في
الباطن لبنا الاحكام الدنيوية على الظواهر هذا مراد الشارح ولكن يقال للشارح
ان هذا ليس مراد الغزالي بل مراده ان العوام اعتقادهم صحيح لكون
التقليد كاف فلا تحرك عقايدهم لانه لو حركت اي اضطربت بدليل
قطعي لربما تزلزل اعتقادهم وتخلخل واما ما حمل عليه كلام الشارح كلام
الغزالي فليس مراد الغزالي لانه لا يرضى به النبي ولا الولي ولا احد
من الاوليا   يعني لان السنة اي ان الغزالي يعني ويقصر منها عقايد
العامة على ما هي عليه ان السنة مضت بعدم البحث عن الضماير واذا
كان كذلك فلا ينبغي ان تحرك عقايد العوام بل يتركون على ما هم
عليه

عليه من صحة او فساد وكلام الغزالي ليس دليلا على الاكتفا بالتقليد
وليس مراد الغزالي بقوله لا تحرك الخ لكون التقليد كافيا بحيث يكون
كلامه دليلا على الاكتفا بالتقليد هذا مراد الشارح وقد علمت ما فيه
وان الحق ان مراد الغزالي المعنى الثاني لا الاول لان التقليد عنده كاف
والنظر مستحب فقط   مثلي اي تختبر السراير   وانما يجب الخ
هذا جواب عن سوال وارد على ظاهر كلام الغزالي وحاصله ان قوله
لا تحرك الخ يقتضي النهي عن بث العلم مع ان السنة فيها بث العلم   لانه
امر ضروري اي والعوام لا يخلو حالهم عن هذين الامرين فاما ان لا يسالوا
العلم او يسالوه ويكون السايل ليس اهلا للعلم وحينئذ فلا يجب بث
العلم لهم فلا تحرك عقايدهم وبيانه ان من العوام من يسال ويكون فيه
اهلية   المنكر كاعتقاد ان الصحابي نبي   تغيير المنكر وذلك يكون
بتعليم العلم   وقد جعل الخ دفع لما يقال ان قوله والتلطف الخ ينافي
ما مر من ان العوام ليسوا اهلا للنظر وحاصل الجواب انه جعل في
الادلة سعة فمنها القطعي ويحمل عليه ما سبق ومنها اقناعي وعليه
يحمل قوله فيما ياتي الخ فتخاطب العوام بالاقناعي والواو تعليلية
اي فالطريق الموصلة للعلم لهم واسعة لان الله قد جعل الخ   والادلة
عطف مرادف   المنكر اي سوا كان بدعة او كفرا   والتلطف اي الرفق
وعدم العنف لان تغيير المنكر تارة بالتلطف وتارة بالعنف فضده
بالتلطف   ممن يميل الى صحة القول بالتقليد هذا صادق بان يكون ذلك
القايل يرى وجوب النظر وجوب الفروع وح فالمقلد وان كان مومنا
عنده الا انه عاص وصادق بان يكون ذلك القايل يرى استحباب النظر
وح فالمقلد مومن الا انه مرتكب خلاف الاولى او المكروه لان مخالفة
المندوب اما مكروهة او خلاف الاولى وصادق بان يكون ذلك القايل
يرى ان النظر مكروه او خلاف الاولى وان التقليد هو الارجح لكن
المتبادر من كلام الشارح الاحتمالين الاولين ولذا اضرب عن وجه الانتقال
الى الثالث بقوله بل ويرى رجحانه الخ اي حيث كان يرى رجحانه
فالتقليد مندوب والنظر مكروه او خلاف الاولى   درجة الاجتهاد

الاضافة للبيان وقوله والمتراخي عطف تفسير علي الاجتهاد فليس المراد
بالاجتهاد بذل الوسع في تحصيل الاحكام الفرعية وغيرها بل المراد به النظر
في علم التوحيد   ماتوا ولم يدروا الخ اي ان ابا بكر وعمر اللذين هما افضل
الامة وكذلك الصحابة كان الواحد منهم لو سئل عن حقيقة الجوهر او عن
حقيقة العرض لقال لا ادري بل ماتوا ولم يعرفوا حقيقة هذا ولا حقيقة
هذا وحينئذ فالحالة التي عليها حالة تقليد فلولا انها اشرف الحالات
لما ارتضوها فهذا يدل علي ان التقليد ارجح من المعرفة   ولم يعرفوا
الجوهر اي حقيقته وهي ما قام بنفسه سوا كان مركبا وهو المسمي
بالجسم او بسيطا وهو الجوهر الفرد وقوله والعرض اي ولا حقيقة العرض وهي
ما قام بغيره مع ان الاستدلال بهما علي حدوث العالم الموقوف عليه الاستدلال
علي وجود الله متوقف علي معرفة حقيقتهما   ونقل عن الاستاذ
يحتمل انه بالبنا للفاعل عطف علي قال اي ونقل ذلك البعض او بالبنا
للمفعول وحينئذ فهو من مقول قول ذلك البعض اي قال ونقل الخ   ابن
فورك بضم الفا وفتح الرا من تلامذة الاشعري   لتغيب الجنة جالسة
اي في حكم الخالية لانه لا يدخلها حينئذ الا العارفون لا المقلدون والعارفون
قليل واذا كان اكثر الامة مشرفة علي المقلد فيكون التقليد ارجح
حكي الخ بالبنا للمفعول ايضا وحكي الخ او بالبنا للفاعل اي حكي ذلك البعض
علي كبد بن الجاير اي والجاير شانه التقليد وحينئذ فيكون
هو الارجح لانه قد امر به بعض السلف والمراد ببعض السلف الذي قال ذلك
القول سفيان الثوري فقد حكي ان عمرو بن عبيد المعتزلي لما جعل
للمترلة بين المنزلتين قالت له عجوز قال الله تعالي هو الذي خلقكم فمنكم
كافر ومنكم مومن ولم يثبت منزلة ثالثة فبطل قولك فسمعها سفيان
الثوري فقال عليكم بدين العجايز   اللهم ايمان العجايز هو الايمان
التقليدي اي اللهم ارزقني ايمانا كايمانهم فانه قد قطع عمره في النظر
والاشتغال بعلم الكلام وقد طلب التقليد عند التقدم علي الدار الاخرة
فلولا انه ارجح ما طلبه   وقال عمر بن عبد العزيز الخ كان من العادلين الذين
يقبل كلامهم ويحتج به وقوله عن اهل الاهوا اي عن اتباع اهل
الاهوا

اهل الاهوا اي سل اهل بدعتهم او لا تقل للسائل لا تتبعهم وعليك بدين الصبي
الخ والاهوا جمع هوا والمراد باهل الاهوا اهل الاراء الذين يتبعون رايهم
في العقايد   عليك بدين الصبي المراد بدينه التقليد وقوله الذي في الكتاب
ذكر بعضهم ان الكتاب هو المكتب اي محل التعليم وذكر بعضهم ان المراد به
الجماعة الكاتبون والمعني حينئذ علي الاول عليك بدين الصبي الكاين في
المكتب وعلي الثاني عليك بدين الصبي الكاين في جملة الكاتبين اي من
جملتهم فهي بمعني من علي الاخير وانما خص الصبي بالذي في الكتاب
لانه هو الذي يومن عليه من الاعتقادات الفاسدة لان فقيههم يعلمهم
بخلاف الاولاد الذين شانهم اللعب فانه لا يومن عليهم من الاعتقادات
الفاسدة وقوله ودين الاعرابي اي الذي هو التقليد فلولا ان التقليد
افضل ما امر به عمر بن عبد العزيز   وقال عمر الاولي ان يقول ونقل عن
عمر الخ   ودع ما سواهما اي ما سوي دينهما   اقوي ايمانا وارسخ اعتقادا
عطف الاعتقاد علي الايمان عطف مغاير لان الايمان مرجعه لكلام نفسي
وهو قول النفس امنت لما مر ان الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة
فهو اي الايمان ليس من باب العلوم والاعتقادات ثم ان هذا الدليل
الاخير يرجع الي قياس من الشكل الاول ذكر الشارح صغراه وحذف كبراه
ونتيجته والاصل هكذا بعض المقلدين اقوي ايمانا وارسخ اعتقادا
من ايمان بعض من نظر ينتج بعض المقلدين ايمانه ارجح من ايمان بعض من
نظر واذا كان ايمانه ارجح من ايمان الناظر كان التقليد ارجح وهو المدعي
لكن هذا انما ينتج المدعي بالنظر للبعض والمدعي عموم ارجحية التقليد لكل احد
تامل   علي كل موفق اشار به الي ان فساده ضروري اي كالضروري
فلا يحتاج لدليل لكن ربما احتاج الي تنبيه واما غير الموفق فربما يعتقد
صحته وفيه تلويح بذم المستدل بتلك الادلة حيث جعله غير موفق
اما الثالث اي اما بيان ابطال الدليل الثالث فهو الخ وانما ارتكب الشارح في بيان
ابطال تلك الادلة طريق اللف والنشر المشوش بحيث تعرض لابطال الثالث
اولا لسهولة الكلام عليه ولكونه ليس فيه الا فصل واحد بخلاف لو ابطل
الاول ثم الثاني ثم الثالث لتعدد الفاصل بين كل واحد وابطاله بفصلين

وهو رجحان الخ فيه ان هذا هو الدعوى لا الدليل لان الدليل الثالث
كما مر قوة ايمان بعض المقلدين على بعض الناظرين فالاولى ان يقول
وهو قوة ايمان بعض المقلدين ورسوخية اعتقادهم من المصادرة
الخ اعلم ان المصادرة هي اخذ المدعي جزءا من الدليل وهنا جعل صغرى الدليل
نفس الدعوى لان الصغرى قايلة بعض المقلدين ايمانه اقوى والاقوى هو
معنى ارجح فتكون نفس الدعوى وهي ايمان المقلد ارجح لان جمهور
العقلاء فيه ان هذه العلة في مقام والمصادرة وهو المعلل مقام اخر
فالمناسب في التعليل ان يقول لانه قد اخذ المدعي جزءا من الدليل اللهم
الا ان يقال انه اراد بالمصادرة التبعيد عن المطلوب وهو النظر ولم يرد
بالمصادرة حقيقتها المتقدمة اي ان هذا الدليل الثالث فاسد لانه يبعد
المطلوب وهو النظر وانما كان النظر مطلوبا لان جمهور الخ وعلى هذا يكون
قوله لانه لا علة لكون النظر مطلوبا او يقال ان في كلام الشارح حذف واو
والاصل ولان جمهور الخ هو بيان ثان لفساد الثالث وحاصله
ان العلماء قسمان منهم من جعل التقليد كفرا ومنهم من جعله حراما فكيف
يجعل هذا المستدل راجحا لان جمهور الخ فيه ان هذا ابهم ما اسسه في
هذا الكتاب من ان المقلد كافر وكذلك حرام وبعضهم الا ابهم ما اسسه
حيث حكاه عن البعض وجوب النظر اي وجوب النزوع بدليل قوله
وتحريمه اصلا اي لا كاملا ولا متناصلا او المراد الايمان لا متناصل
فاولى الكامل تحت فهم عاقلا اي تحت مفهوم فهم عاقلا لان ما قاله
هذا القايل من جزئيات المفهوم لا الفهم وحاصله انه لا يدخل
تحت فهم عاقل ان التقليد مساو للنظر فضلا عن ان يكون راجحا عليه
فكيف يدعي ذلك القايل انه راجح عليه جزما المستدل الخ فتبينه
ان الجزم غير التقليد مع انه عينه لان التقليد الجزم بقول الغير بدون
دليل فيحمل المعنى بقولنا ان الجزم المستند للجزم ولا معنى له فلعله
اراد بالتقليد قول الغير تامل ومن لازم قبول احتمال الخ فيه ان اللازم
نفس الاحتمال الا ان يقال اضافه بقول النقيض لما مره بيانه
والاحسن ان يقول ومن لازم قبول النقيض او احتمال النقيض بتشكيك
مشكك

مشكك فيقتصر على احد المتعاطفين ويحذف الاخر تكون مساويا اي
فضلا عن الرجحان فكيف يدعي الرجحان بحيث لا يحتمل الخ فيه
ان الجزم المستند للبراهين يتعلق به وجوه وذلك الجزم لا يحتمل النقيض
بوجه من تلك الوجوه مع انه لا يتعلق به الا وجه واحد وهو عدم الاحتمال
مثلا الجزم بوحدانية الله الحاصل بالدليل لا يحتمل النقيض لا ذهنا
لكونه جزما ولا خارجا للمطابقة ولا بتشكيك مشكك للدليل والذي
يحتمل هذه الامور انما هو متعلق الجزم كالوحدانية وح فلا بد من
تقدير في قول الشارح بحيث لا يحتمل الخ بحيث يقال لا يحتمل متعلقه الخ تامل
ولعله اي المستدل اراد ببعض المقلدين الذي ايمانه ارجح من ايمان
بعض المقلدين الذي ايمانه ارجح من ايمان بعض الناظرين بعض ما لم ينظر
الخ وفيه ان تلك الارادة بعيدة من التعبير بالتقليد لان هؤلاء الجماعة
الذين خرقت في حقهم العادة لا يقال لهم مقلدون وح فلا تصح هذه
الارادة تامل بل هو في المناظرة هو ان الناظر اقوى حالا منه لان
المشبه به اقوى من المشبه مع ان الامر ليس كذلك وقد يقال ان القوة في
المشبه به بحسب العادة لا الاعتقاد فقط لان المالوف بحسب العادة والحس
انما هو الناظر وان كان دون المشبه اقوى تامل وقوله في ان الحاصل
له بيان لوجه الشبه ويتوقف العلم الخ جواب عن ما يقال كيف هذا مع
ان العلم النظري يتوقف على النظر ويجوز في قدرة الله الخ نقل
ابن عرفة عن التامل الاتفاق على الجواز ونقل البعض منع الوقوع بالنسبة
للعلم بذات الله تعالى وصفاته لانه متعلق به وكونه علما به يتضح انه
مقدور للعبد والا لتبجح التعليق لخروجه عن الحكمة انه يجعل العلوم
النظرية ضرورية لا يقال ان فيه قلب الحقايق لان المراد بكونها
ضرورية انه لا يفتقر صاحبها الذي خرقت له العادة الى نظر فقوله بحيث الخ
جواب عن ذلك الايراد اي وليس المراد ان ذاتها تصير ضرورية تامل
الا ان يجوز الخ حاصله انه وان جاز خرق العادة لكن لا ينبغي الالتفات
لذلك بحيث ينام الشخص الذي لم يحصل له تلك المرتبة ويكسل ويقول يجوز ان
الله يخرق عادته ويعطيني العلم من غير تعب والنظر واجب عليه

وكسله وعدم تعاطيه للنظر بحوش طرق العبرة حرام عليه   والتعب في الدرس
اي في التدريس اي في حالة بان يصغي التلميذ للشيخ ويترك جميع المشغلات
له عن سماع الشيخ من نوم وحديث وتفكر بامور الدنيا   في النظر اي في
المطالعة   والرحلة اي ان كان ليس في بلد المتعلم من يعلمه والا فلا واعلم
انه يجوز للشخص ان يخالف والديه في الرحلة لتحصيل العلم ولو كان نكنا بيا ولا يعد
بمخالفتهما في ذلك عاقا   وقد روي في الحديث اه هذا شروع في الاستدلال
على ان العلم لا يحصل الا بالطرق المذكورة   لا يستطاع العلم اي لا يحصل
العلم وقوله براحة الجسم بمعنى مع اي مع راحته اي بل لا بد من الاجتهاد
في النظر والنصب في الدرس   وورد انما العلم بالتعلم اي فلا بد من التعلم
والتلقي عن الاشياخ   ولو بالصين اي ولو تطلبوه بالصين اي ولو
يكون طلبكم له بالانتقال والرحلة الى الصين الذي هي بلد بعيد فعلو ليست
شرطا في الناصفة بل مستعملة في الاستقبال وفي هذا الحديث دليل على طلب
الرحلة الى تلقي العلم   يا يحيى خذ الكتاب بقوة اي باجتهاد فهذا دليل
للاجتهاد والنصب فيه اشارة الى ان العلم لا يحصل الا بالنصب والاجتهاد
قوله انظر الى دليل على الرحلة   مسيرة شهر المراد مدة طويلة فليس
مفهوم الشهر واعلم انه ينبغي للانسان ان ياخذ عن غيره ما ليس عنده
كان مساويا له او اعلى او ادنى في العلوم   علم كل شيء اي مما يحتاج له في
دينه وحينئذ فلا ينافي ما صرح لنا الخضر ليأخذ عنه العلم لانه سفره
لاجل الاجتماع بالخضر ليأخذ عنه ما عرفه من العلوم التي لا تعلق لها بالدين بل
العلوم الباطنية   للقا الخضر بفتح الخاء وكسر الضاد المعجمتين واعلم
ان المعتمد انه نبي حي وقيل ولي وعلى كل حال فموسى افضل منه لانه نبي مرسل
وقد سافر للاخذ عنه ففي هذا اشارة الى انه ينبغي للانسان ان ياخذ عن
غيره ما ليس عنده ولو كان دونه وقد ذكر بعضهم ان الخضر يجتمع بمن وجدت
فيه هذه الامور الثلاثة ان يعمل بالسنة وان لا يكون في قلبه غل لاحد
وان لا يدخر شيئا من الدنيا   وان زاد الخ اي ان وذلك القايل انا نجد بعض
المقلدين اقوى ايمانا من بعض الناظرين ان اراد بالايمان ما ينشا عنه
من اعمال البر اي الاعمال الصالحة والاولى ان يقول ان اراد بقوة الايمان
كثرة

كثرة ما ينشا عنه من اعمال البر اي الاعمال الصالحة فمسلم   وان بعض المقلدين
يحفظ الى هذا حاصله ما قبله اي لان بعض المقلدين يحفظ الخ وكانه قال
وان اراد بقوة الايمان في قوله بعض المقلدين اقوى ايمانا كثرة الاعمال
الصالحة فمسلم لتحفظ بعض المقلدين من المعاصي اكثر من العلما   ما لا يوجد
في كثير من العلما المناسب ان يقول في كثير ممن نظر وان كان الناظرون
هم العلما   انما هو بيد الله اي بارادة الله اي بسببها   وليس بين
العلم والعمل ربط عقلي اي بحيث يلزم من العلم العمل وهذا علة لقوله
والانتفاع بيد الله اي لانه ليس بين العلم والعمل ربط عقلي وظاهره ان
بينهما ربط عادي وليس كذلك فالاولى ان يقول وليس بين العلم والعمل
ربط عقلي ولا عادي وقضيته انه لو كان بينهما ربط عقلي لم يكن بيد
الله وليس كذلك بل لو وجد لكان بيد الله ايضا بحيث تعالى ان المولى
ان شا اوجد العلم والعمل وان شا لم يوجدهما الا ان يقال مراده بكونه لو
كان هناك ربط عقلي لم يكن بيد الله بمعنى انه يوجد العلم بدون العمل
لان هذا مستحيل وهو لا تتعلق به قدرة الله لما فيه من قطع اللازم عن
الملزوم العقليين فان قلت حيث لا ربط اصلا بين العلم والعمل وان
المقلد قد يكون اكثر عملا للطاعات من العالم فلا ثمرة للعلم اصلا ولا معنى
للامر به قلت اجاب الشارح عن هذا بقوله الا ان هذا اي عدم الربط
او كثرة تحفظ بعض المقلدين الخ لا يقدح الخ   ولا في شرفه اي ولا يقدح
في شرف العلم اي ولا يؤثر في شرف التعليم عليه   وليس العلم الواو
للتعليل اي لانه ليس العلم الا تحقيق لما قبله وقوله على المخالفة اي
للشارع او لامره   على الموافقة اي موافقة الامر او الشارع وهو
متعلق بقوله يحمل   ثم هذا العالم الخ اي للشارع او لامره ولما
قدم انه ليس بين العلم والعمل ربط ومن المعلوم ان ثمرة العلم العمل فيتوهم
ان المقلد العامل افضل من العالم الغير العامل دفع ذلك بقوله ثم ان هذا
العالم الخ   احسن حالا من المقلد هذا يقتضي ان المقلد حاله حسن
ولكن التعليل الذي ذكره للاحسنية بقوله لان المقلد الخ ظاهر الخ يقتضي
عدم حسن حاله والتعليل لا ينافي الدعوى بل ينافي قضيتها

فلا يكون له عمل اي لان العمل شرط صحته النية وهي لا تصح الا بالايمان
وتعليل الشارح هذا في المعنى توجيه لقوله احسن حالا وهذا التعليل يناقض
مقتضى التعليل الذي قبله لان هذا قد اثبت له عملا وحينئذ فالاحسن
وقوله بل لا اثر الخ هذا يخالف ما قبله ويناسب التعليل الاول المفيد انه لا عمل
له وبالجملة فكلام الشارح فيه تضطرب فتامله ولك ان تقول مراد الشارح ان
الجمهور قالوا بعدم ايمان المقلد فلا صحة لعمله وغيرهم قال بصحة ايمانه وصحة
عمله واما العالم فمتفق على صحة عمله والعمل المتفق على صحته احسن
من المختلف فيه فقد انتجت العلة المدعى كما ان العلة الثانية منتجة له
وقوله بل لا اثر الخ اضراب ابطالي للمدعى   بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم
وذلك كعمل المقلد فالمراد بعدم العلم في المقام المقلد وقوله اصلا راجع لقوله
بل لا اثر   وقد يشهد الواو للتعليل وهو علة لقوله بل لا اثر للعمل الخ لكن
هذا التعليل فيه شيء وذلك انه قد جعل الدليل عين المدعى فهو مصادرة
فالدعوى اعمال المقلدين لا تنفعهم وقد جعل دليلا   اصلا راجع لقوله
لا اثر اي لا اثر اصلا والمراد بالعلم هنا العلم المنسوب للعلماء اي المتعلق به
ونرى في ساهم اي كالمقلدين لهم في صنع الرهبان اي مماثلين لهم من حيث
ان كلا على كفر وان اختلف معتقد كل فان اعتقاد المقلد موافق للواقع
واعتقاد الرهبان مخالف له وقوله على انفسهم في الدنيا اي بكثرة العمل
لا ينفعهم شيء في الاخرة اي لكونهم كفارا في الواقع   ثم لو جئنا الخ
ثم للترتيب الذكري اي ثم بعد ذكر ما مضى اقول لك لو جئنا الخ والحاصل
ان ما مضى من انه ان اراد ان بعض المقلدين اكثر عملا للطاعات وابعد
عن المعاصي من كثير من العلماء فمسلم لكن هذا انما هو بالنظر لعلماء هذا الزمان
المتشبهين بالعلماء وليسوا علماء حقيقة واما العلماء الحقيقيون فلو جئنا
لعد اعمالهم الحسنة التي اتصفوا بها وبعد ما لهم من العلوم لغاب جميع
اعمال العوام في ادنى خصلة حميدة لهم ولم يساو جميع اعمال العوام خصلة
حميدة من خصالهم فان ثبت انها القايل ان بعض المقلدين اكثر عملا من بعض
العلماء لكن تشبها وهو انك رايت بعض الناس تشبهوا بالعلماء وعملهم
قليل ورايت بعض العوام عملهم كثير فقلت ما قلت لكن هؤلاء الذين
يتشبهون

يتشبهون بالعلماء وليسوا علماء حقيقة ولو رايت العلماء حقيقة لم تقل ذلك
هذا حاصل كلامه   لعد المحاسن اي الاعمال الحسنة فعطف الاعمال على
المحاسن تفسيري   ومشايخ الاولياء الاضافة حقيقية والمراد بمشايخ
الاولياء اكابرهم كالائمة المجتهدين وعطف المشايخ على ما قبله مساو وقوله الذين
هم اي مشايخ الاولياء وقوله قدوة اي متبع متبع الباقي وقوله المتقين المراد
بهم الاولياء فيما مر   وما لهم عطف على قوله المحاسن وقوله من العلوم بيان
لما لهم وقدم الاعمال على العلوم مع ان العلم سابق على العمل اشارة الى ان القادم
على العلم ينبغي ان يلاحظ العمل وقوله ثم بثها عطف على قوله من العلوم واتى
بثم التي للترتيب للاشارة الى ان بث العلوم فرع عن وجودها وتحصيلها
والمراد ببثها تعليمها وعادتها   وجهاد العل مبطل اللام للتعويض
والمراد بما ذكر من المبطلين المعتزلة والفلاسفة فكل ما يقيم واحد منهم شبهة
يبطلها العالم فابطالها جهاد   من كل جاهل ومبتدع الجار للضمير والاصل
حتى انقطع منا اي من ذلك المبطل المتشوف الخ وانما اظهر اشارة الى ان ذلك
المبطل جاهل ومبتدع والمراد بالجاهل هنا الجاهل جهلا مركبا لانه هو الذي
له قدرة على اقامة الشبهة   الى الاختلاس اي الاختطاف وقوله من الدين
اي من امور الدين وهذا كناية عن اخذهم شيئا من امور الدين ويخفونه
لشبهة بحجهم مثلا قول الجاهل المبطل المولى لا يرى لان الرؤية تستلزم الجهة
فقد سرق هذا الجاهل قول اهل السنة الله يرى واخفاها ولم يقل بها بل
قال انه لا يرى ولعل الاولى اخذهم شيئا من امور الدين وناديهم لنا الاجل
احتجاجهم وذلك كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقد اخذ
المعتزلة قوله تعالى الى ربها ناظرة واولوه بان المعنى منتظرة لانعام ربها
لغاب جواب لو من قوله ثم لو جئنا الخ والمكرمة بضم الراء الوصف لهم من علم
او عمل وقوله جميع اعمال فاعل غاب والمراد بغياب جميع اعمال العامة في ادنى
خصلة من خصالهم ان ثواب الخصلة الواحدة اعظم من ثواب فعل جميع العامة
فتامل والمراد بعامة المسلمين الذين عرفوا العقايد بالادلة الاجمالية والا فالمقلد
لا عمل له   لكن مشاهدة الخ اي ان القايل بان عمل المقلد اكثر من عمل العلماء له
عذر وهو مشاهدة الناس المتشبهين بالعلماء في الهيئة وفي الواقع

ليسوا علماء فاعتقدوا انهم علماء لكونهم على هيئتهم وهو آكد لبس تصدر
عنهم المعاصي بكثرة فلذا قال ان عمل المقلد اكثر من عمل العلماء وعزوه
عطف على مشاهرة هي التي جسرت المناسب ان يقول وهما اللتان جسرتا اي
مشاهرة ما ذكر وعزه وجود من ذكر الا ان يقال افرد الضمير وانثه باعتبار
رجوعه للحالة المشتملة على الامرين والمراد بالجاهل المناظر للمولى وهو ابن
زكري من اكابر العلماء معاصر المولى وهو القايل ان عمل المقلد اكثر من عمل
العالم بمناقبه لا متعلق بالجاهل اي انه جاهل بذلك فخطأه الا انه غير
عالم بل هو من اكابر العلماء والمناقب جمع منقبة وهي الخصلة الخيرة من علم
او عمل على ذكر متعلق بجسرت مذهب العامة من اضافة الصفة
للموصوف اي العامة المذهبين اي المتشبهين بالذهاب من جهة ان علمهم
لا ينفعهم في معرض لا المعرض بكسر الميم وفتح الراء الاصل الثوب الذي تعرض
فيه العروس ليلة الدخول على زوجها استعيرها للصفة اي صفة العلماء
اعني المحافظة على الاوامر واجتناب النواهي والحاصل ان المحافظة
على الاوامر واجتناب النواهي من اوصاف العلماء فهم الجاهل لما
شاهد المتشبهين بالعلماء في الواقع ليسوا علماء يعملون المعاصي وشاهد
بعض المقلدين يحافظ على الاوامر تجسر على ذكر العامة بوصف العلماء بحيث
قال انهم يحافظون على الاوامر اكثر من العلماء فتقوى قوله في معرض معنى الباء متعلقة
بذكر وقوله ذكر العلماء من اضافة الصفة الى الموصوف اي تجسر على ذكر العامة
بوصف العلماء الذين شانهم ان يوصفوا به في زمرتهم اي جماعتهم
واما الثاني الخ اي واما بيان فساد الدليل الثاني وقوله ما حكاه الخ يوهم ان
الثاني هو خصوص ما ذكر وقد تقدم ان الدليل الثاني اطراف ثلاثة والذي
ذكره هنا عن بعض السلف بعضها وح فقوله واما الثاني على حذف مضاف
اي واما بعض الثاني اي واما بيان فساد بعض الثاني وقوله فلا دليل اي
فقوله فيه انه لا دليل اي لا دلالة فيه ايضا كالثالث على صحة التقليد اي
فضلا عن رجحيته وبهذا يندفع ما يقال ان المدعي يقول برجحيته على
النظر ويستدل على ذلك بما تقدم فكان المناسب ان يقول الشارح فلا دلالة
فيه على رجحية التقليد وحاصل الجواب انه يلزم من نفي دلالته على
صحة

صحة التقليد نفي دلالته على رجحيته على النظر لان رجحيته فرع عن صحته
فاذا انتفت الدلالة على الصحة انتفت على الارجحية فقوله فلا دليل فيه على
صحة التقليد اي ويلزم من ذلك عدم صحة القول بارجحية التقليد الذي اقام
المدعي عليه الدليل لان مراد هذا القايل اي الذي قال عليكم بدين العجايز
وهو بعض السلف وهذا توجيه لقوله فلا دليل فيه الخ عما اجمع اي بالعقايد
التي اجمع والمراد التمسك بها على وجه النظر لا على وجه التقليد من الصحابة
الخ بيان للسلف الصالح فالسلف الصالح هم الصحابة والتابعون وتابع
التابعين كما شهد له حديث خيركم قرني ثم الذين يلونهم فقول الشارح والتابعين
فيه حذف الواو مع ما عطفت اي وتابع التابعين واما مطلق السلف فهو
ما قبل الخمسماية والخلف فهم من بعد دخول الخمسماية كما يدل عليه كلامهم
حتى وصل علمه الخ الاولى حذف قوله علمه لان الواصل المعلوم لا العلم
وايضا قوله حتى وصل ينافي قوله الى من ليس اهلا للنظر لان قوله حتى وصل
علمه يقتضي ان العجايز والصبيان في الكتاب والاعراب من اهل العلم
وقوله الى من ليس اهلا الخ يقتضي انهم ليسوا اهلا للعلم فالاولى حذف
علمه ويقول حتى وصل الى من ليس اهلا الخ الا ان يجعل العلم بمعنى المعلوم
ويجعل الاضافة للضمير بيانية فتامل وقضية قوله الى من ليس اهلا للنظر
من العجايز الخ ان المكلف تارة يكون من اهل النظر وتارة لا وهي طريقة
ويلزم منها ان تكليف من لم يكن اهلا للنظر تكليف بما لا يطاق وهناك
طريقة اخرى وهي ان من بلغ عاقلا وكلف بالاوامر والنواهي لا يكون
الا من اهل النظر ثم بعد هذا كله يقال ان كلام بعض السلف على هذا
المنا وبل الذي قاله الشارح حجة على الشارح لا له لان الامر بالتمسك بما وصل
للعجايز ومن ذكر معهن من معتقد السلف الصالح والفرض انهن لسن اهلا
للنظر فيكون ما حصل لهن انما هو على سبيل التقليد وقد امر بعض
السلف باتباعهن فيقتضي ذلك رجحان التقليد وهو مطلوب الخصم
الذي هو ابن زكري فتامل والصبيان الخ هذا ايضا ربما يقتضي
ان من بلغ عاقلا عليه ان يعمل فكره الخ اذ هذا يفيد ان الصبي من اهل النظر
وما سبق هو التحقيق لان الدليل مذكور في نفسه وان عجز عن التعبير

فمن تقرر في ذهنه انه فعل وكل فعل لا بد له من فاعل وان لم يقدر على
التصريح بذلك اهل البدع ووصف بما شئت وبترك عطف على التمسك
اي والامر بترك الخ المبتدعة هم خلاف اهل السنة وهم اثنان وسبعون
فرقة كلهم في النار القدرية اي القائلين ان للعبد قدرة اختيارية
مؤثرة والمرجئة اي القائلين ان الوعيد الواقع في القران والسنة
ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر على المعصية فاوجبوا النفي اي
ادوه و المراد عن الاعتبار والجبرية اي القائلين انه ليس للعبد قدرة
اصلا وانه مجبور ظاهرا وباطنا والروافض فرقة من اهل الضلال لقبوا
بذلك لرفضهم زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن الامام علي
ابن ابي طالب حيث لم يوافقهم على التبري من ابي بكر وعمر وقال لهم انا لا ابرأ
جدي من لا وجود لهم اي لحصولهم لا العلم ودخولهم في كلامه
وجود البعض في زمن السلف كما يدل عليه ما ياتي عند ذكر ماثر الصحابة
وفضايلهم وهو قوله ولقد اورد كذا علي رضي الله عنه زمن المبتدعة
والجهمية وقوله من لا وجود لهم راجع لجميع ما قبله فهو بيان للمبتدعة
لا لما احدثته المبتدعة وقوله وغيرهم كالخوارج فرقة خرجت قرب
من الكوفة خرجوا على سيدنا علي وخالفوه في احكامه وقالوا بتكفير
مرتكب الكبيرة خاصهم هو المجتهد منهم وعامهم المراد به من ليس
مجتهدا وقوله خاصهم وعامهم بدل من السلف الصالح وفي نسخة
في خاصهم وعامهم وهو بدل من الظرف قبله اي مما لا يوجد في اعصار
السلف الصالح في عصر عامهم وعصر خاصهم امثلة ذلك اي الحدث الذي
احدثته المبتدعة وظاهره ان المحدث على نفسه بالامثلة وليس كذلك
اذ الحدث الموجود في الخارج جزئيات فالاولى حذف قوله امثلة ويقول
وذكر ذلك على وجه الاستيعاب اي تمامه بطول واما على وجه الاستيفا
فلا يطول فلذا ذكر البعض وقوله ليتبين به المراد اي في الجملة والا فالحدث
كثير فذكر بعضه لا يبين جميع الجزئيات الخارجية من ذلك اي الحدث
المعتزلة هم فرقة من القدرية من تعميم ارادة الخ فان المعتزلة
لا يثبتون الارادة نعم يثبتون كونه مريدا لانهم يقولون بصفات المعاني
بل

بل يقولون انه قادر بذاته ومريد بذاته الخ فان اريد بالارادة كونه
مريدا فلا اعتراض ان هذه اي المقالة وهي ان الكفر والمعاصي
الخ لا مستند لها يعني في الشرع وانما مستندهم في ذلك شيء باطل
وهو ان الامر هو الارادة اي عين كونه مريدا ولهج به الصغار اي نطق
به نطقا متكررا مولعا به يقال لهج بالشيء نطق به على وجه الالحاح واتى
به ليظهر ان هذا الاشتهار بلغ الغاية في التناهي صار كانه معلوم
الاولى حذف الغاية لمناسبة قوله لهج به الصغار الخ عرف معناه
اي تصوره وادركه وان لم يكن عن دليل وقوله ومن ثم لم يعرف اي ومن
لم يتصور معناه وذلك كالصغير وقد يقال ان من نطق بذلك متكررا
صغيرا او كبيرا لا يكون الا عارفا لمعناه واجيب بان الصغير غير المميز
يمكن تكرره منه من غير معرفة لمعناه او يقال ان قوله ثم من عرف معناه
اي بالدليل ومن لم يعرف معناه اي بالدليل فاستقا من العبارة وقوله
القائلين خبر عن قوله وانما الذي اشتهر وقوله وان ما شاء الله كان
عطف على وقوعه حتى ان جهلة العصاة الخ تسميتهم جهلة وان كان
اعتذارهم حقا في نفسه باعتبار انهم اسسوا المعصية له وهم غير
مصيبين في ذلك نظرا المقتضى الشرعي اذ مقتضى الشرع ان الانسان
ينسبها لنفسه ويتوب منها وهذا بخلاف الطاعة فان الاولى للانسان
اسنادها للمولى ولان اعتذارهم وارادتهم اثبات الحجة لانفسهم
لجهلهم اذ لا حجة للعبد على الله ولله الحجة البالغة يتصرف في ملكه بما يشاء
ونحو هذا اي ما احدثه المعتزلة من القول بعدم ارادة الله
للمعاصي وقوله من جواز الخ بيان لما انكره المعتزلة اي ونحو هذا الضلال
الحدث ما انكره المعتزلة الذي هو انكار جواز الخ ولو قال انكار المعتزلة
جواز المعدوم الخ كان اوضح وانكار بالرفع عطف على ما في قوله ونحو هذا
ما انكره لا بالجر عطفا على جواز لفساد المعنى خلق الجنة اي الان
فلا ينافي انهم يقولون بوجودها في المستقبل ومثل هذا اي
الحدث المذكور كثير من ذلك قول المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه
ويدل على هذا التاويل اي الذي اولنا به كلام بعض السلف المشار

نقول لان مراده هو القايل الامر بالتمسك بما اجمع عليه السلف اي على وجه
النظر وليس مراده الامر بالتقليد قول عمر بن عبد العزيز هذا اي
مثل قول بعض السلف عليكم بدين العجايز مع انه انما قال عليكم بدين الصبي
والاعرابي وهذا ليس مما نحن فيه لان قوله عليكم بدين العجايز الا ان فيها المراد
المماثلة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وعمر بن عبد العزيز كان رضي
الله عنه زاهدا عدلا وكان ينهى عما ذكر من كونهن يمشين على ظهورهن
ويقول ان الشيطان ينسدق المراة اذا اناخت علي ظهرها بقي شيء
اخ وسوان قول الله وبه لقطعا الخ فيه نظر لان ما قاله عمر بن عبد
العزيز من جملة ما استدل به القايل بصحة التقليد وادعى حجيته على النظر
فهو محتاج للتاويل ايضا فكيف يكون كلام عمر بدلا قطعا على التاويل
في كلام بعض السلف مع ان كلام عمر محتاج للتاويل ايضا واجيب
بانه وان كان محتاجا للتاويل في حد ذاته لكن اتيان عمر به جوابا
للسؤال عن اهل الاهواء دل على ما قاله الشارح وان تمسك به المخالف
فقد تمسك بما كان عليه السلف اي فهو امر بما تمسك به السلف على وجه
النظر لا على وجه التقليد بل نقول هذه الالفاظ مراد بها الاطراف
الثلاثة التي هي الدليل الثاني لان المقام له وقد يقال ان ما قبل
بل هو عين ما بعدها وذلك لان الدليل السابق وهو ان المراد الامر
بالتمسك بما عليه السلف لا الامر بالتقليد يستفاد منه ان هذه
الالفاظ حجة عليه لانه مع انه لا يصح ان يكون الواقع قبلها عين ما بعدها
والا فلا معنى للاضراب بها وقد يجاب بان قوله بل نقول اي صراحة
بخلاف ما قبل بل فانه يعلم منه ضمنا انه حجة عليه وحذر من النظر
انما كان ذلك القايل يحذر من النظر لانه يرى ان التقليد اتحاد النظر
مرجوح والمرجوح يحذر منه هي في الحقيقة هذا مقول القول وقوله
حجة عليه اي بدليل الدليل الذي قلناه والا فهي بحسب ظاهرها حجة
له وقوله لا نعلم الخ فيه ان هذا ينتج انه حجة له لا عليه حيث قال وذلك ان
الخ اذ هذا يقتضي انه كان قبل ان يحصنوه خاليا من البراهين
وقد يجاب بان المراد بدين العجايز الذي كان عليه السلف الصالح
الدين

الدين الخالص والمعرفة الصافية من الشبه اي الاعتقاد الجازم عن دليل
اجمالي مذكور في نفوسهم والذي زاده النظار من اهل السنة عليها انما
هو براهين تفصيلية اي تقرير براهين على طريق المناطقة صونا لها
عن شبه الضالين وحينئذ فالمامور به المعرفة لا التقليد فصار هذا
المستدل يستدل على الاكتفا بالتقليد وعدم وجوب المعرفة بالامر بالمعرفة
ولا يخفى ان الامر بالمعرفة حجة له لا عليه ينتهي الى ضرورة اي الى
معلومات ذات ضرورة اي يحكم العقل بضرورتها بحيث يخرج الخ
اي لانها بالضرورة وهذه الحيثية لازمة لما قبلها ومن تحقق له
الخروج المذكور فلا يتكلم معه ولا يلتفت لدعواه ديوان العقلا
شبه العقلا بمن له دفاتر واثبات الديوان اي الدفتر الذي تضبط فيه الاشيا
تخييل وحاصله ان العقلا كانهم مكتوبون في دفتر فمن انكر تلك
البراهين محي من ذلك الدفتر لكونه صار غير عاقل العقلية وصف
كاشف فيما نقتبل فيه اي في العقايد التي نقتبل تلك الادلة فيها
لما وافقت على العقايد وضمير نقتبل عايد على الادلة وحينئذ
فالصلة جرت على غير من هي له فكان الواجب الابراز اي نقتبل هي
والمراد بالعقايد التي نقتبل فيها الادلة النقلية السمع والبصر والكلام
والسمعيات واحوال الاخرة جعلوا على حرز دين الاسلام اضافة
حرز الى دين بيانية وحرز بمعنى محروز والا فالحرز نفس الاسوار
لان حرز الشيء ما يحفظ به ذلك الشيء هذا احد على جعل على للتقوية
ويصح جعلها تعليلية والحرز بمعنى الحفظ والاضافة حقيقية
وفيه مجاز الاول لان الحرزية انما تحصل بالاسوار وقوله اسوارا اي
ادلة ففيه استعارة مصرحة والجامع بين المشبه والمشبه به الصون
من الخلل في كل وجه فقوله فهم جعلوا راجع في المعنى لما قبله من البراهين
العقلية والادلة النقلية فلو حذف قوله فهم لا وقال بدل قوله وبالادلة
النقلية فيما نقتبل فيه لما اتت لكان احسن لخلو الكلام من التكرار ولكون
قوله لما اتت الخ ظرف لحصنوه دين الاسلام اي دين اهل الاسلام

والمراد بالدين النسب التامة الاعتقادية والمراد بالاسلام الانقياد
الظاهري اي دين اهل الانقياد الظاهري والباطني وانما قدرنا اهل
لان الدين انما ينسب لاهل الانقياد لا للانقياد فلما قدمت الي اخره
اي بحيث قدمت وقوله جيوش المبتدعة الاضافة للبيان والجيوش
جمع جيش وهو الجماعة الكثيرة اي فلما قدمت الجماعة الكثيرة من المبتدعة
التي لا تحصى كثرة اي لا تحصى لكثرتها اي لكثرة افرادها او من جهة
كثرتها فهو منصوب بنزع الخافض او على التمييز تروم استلاب
اي اختطاف ذلك الدين بجهالات اي باعتقادات اي معتقدات
فاسدة كانكار الرؤية بقولهم الله لا يرى وقوله وابدل الجهالات الامر
تفسير لقوله استلاب الخ وقوله يهلك الخ اراد بالهلاك ما يشمل العذاب
وان لم يكن دائما فان معتقد المعتزلة ليس مخلدا بل معذب عذاب غير
مخلد وقوله من اتبعها اي من اعتقدها ثم لما انتهت للترتيب الذكري
والمعنوي اي ثم لما انتهت اتيانا ثانيا بعد الاتيان الاول وحاصله
انهم اتوا اولا يريدون فساد الدين فرد عليهم اهل السنة بالادلة ثم
قدموا ثانيا يريدون خرق الادلة واليه اشار بقوله ثم لما انتهت الخ
معاول جمع معول بوزن منبر وهو الحديدة التي يقطع بها في الجبل
واضافة معاول للشبهات من اضافة المشبه به للمشبه اي بالشبهات
الشبيهة بالمعاول بجامع الخدش بكل لان المعاول تخدش في الجبل
والشبه تخدش في الادلة وذلك كقولهم الله سبحانه وتعالى لا يرى لانه
لو كان يرى لكان في جهة لكن التالي باطل فبطل المقدم فهذه شبهة
خدشوا وهدموا بها دليل اهل السنة الذي اقاموه على قولهم الله سبحانه
وتعالى يصح ان يرى في الدنيا والاخرة لانه موجود وكل موجود يصح ان
يرى ويرد عليهم بان الرؤية لا تستلزم الجهة عقلا وانما تستلزمها عادة
فيجوز ان تنخرق تلك العادة ويرى لا في جهة ولا مانع من ذلك الا ما حل
اسوار الادلة من اضافة المشبه به للمشبه اي الادلة الشبيهة بالاسوار
وسلالم الاوهام اي وبالاوهام الشبيهة بالسلالم والمراد بالاوهام
ما توهموه من الشبهات وقوله والتخيلات اي للتخيلات من الشراك
وبالمتخيلات

وبالمتخيلات الشبيهة بالسلالم والحاصل انه اراد بالاوهام الموهومات
وبالتخيلات المتخيلات والموهومات والمتخيلات المراد بها الشبه
لتتجاوز بها الي حرز الدين اي ليتوصلوا بها الي حرز الدين فيفسدوه
واضافة حرز للدين للبيان وحرز بمعنى محروز وفي كلامه احتباك فقوله
لتتجاوز بها الي حرز الدين حذف منه ما اثبته في الاول والاصل لتتجاوز
وتهدم بها حرز الدين وقوله اولا معاول الشبهات تهدم بها الخ فيه
حذف ما اثبته في الثاني والاصل لتتجاوز وتهدم بها اسوار الادلة
فقد حذف من كل ما اثبته في الاخر بالغت الخ هذا موخر في المعنى عن
قوله نظرت اي لان المبالغة في الاحتياط مرتب على النظر فقوله ونظرت
عطف على بالغت من عطف السبب على المسبب فتامل وقوله في
الاحتياط اي في الحفظ للدين وسخنت الخ عطف مرادف قاطعة
اي للخصم اي مني اجوبة ملتبسة بالادلة عقلية وذلك كالجواب الذي
قلناه في رد انكارهم للرؤية وحاصله ان الملازمة في شرطية
دليلكم ممنوعة لان لزوم الجهة للرؤية عادي لا عقلي فيجوز تخلفه
ويحتمل ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهي اعم من ان تكون عقلية
لا يجد العاقل عن الاذعان اليها سبيلا اي لا يجد العاقل طريقا يخرج
به عن الاذعان لتلك الاجوبة فقوله عن الاذعان متعلق بمحذوف
والمراد بالاذعان القبول والتسليم وقوله لا يجد وصف كاشف لان
الاجوبة القاطعة من لوازمها الاذعان اليها وانتقوا المناسب
التعبير بالفاء التفريعية وقوله في جميع ذلك اي في جميع ما ذكر من تحرير
العقائد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله الذخائر اي اهل العلوم
والمعارف المرضية فقد شبهها بشيء نفيس يدخر لما فيه واشار الشارح
بقوله التي حصلت لهم الي ان الادلة والاجوبة اتت لهم من الكتاب والسنة
ومن الصحابة لا من عند انفسهم وانما ارادوا التقريرات والتفسيرات
وكيفية التصرفات وما يتوقف عليه ذلك من قواعد كلية الذين هم
القدوة صفة للصحابة وانما كان للصحابة قدوة لهذه الامة مع ان
قدوة الامة الائمة الاربعة لان الائمة الاربعة علومهم لا تخرج عن

علوم الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع الفروع والاصول
وان كانت الاصول لا يدركها من الادلة ولا ينقلونها   ان يتجاسر
اي من ان يتجاسر ففي الكلام حذف الجار وابقاء المجرور وهو مطرد مع ان
وأنّ وقوله يروم اي يقصد وقوله الاختلاس اي الاخذ والسرقة بمعنى الابطال
وابطاله يكون بعقيدة فاسدة وبتعبيره بالاختلاس اشارة الى
انهم يبطلون للعقيدة بحيلة فهم مشابهون للمختلس الذي ياخذ
الشي خفية   عند غيبته الخ عبر بغيبته ولم يقل عند موته اشارة
الى انه عليه السلام حي حياة حقيقية الان وان الاحسن ان يقال فيه
انه غاب عنا ولا يقال انه مات وان لفظ الموت ثم ان قضية قوله
عند غيبته الخ انه بمجرد موته عليه السلام حصل التجاسر مع انه لم يكن
ذلك في اول عصر الصحابة بل في اخر مدة خلافة علي وقد يجاب
بان عند بمعنى بعد وبعد حقيقته في الزمن المتسع   حتى ورثت علما
امته من المعارف ما يدفعون الخ اعلم ان تلك المعارف ليست من
الدين الذي هو النسب الاصلية والفرعية بل معارف ربانية ناشئة
عن تمهرهم على تقرير البراهين وعلى التصرف فيها ورد الخصوم كما يشيره
كلام الشيخ   اهل امته في حرز ملته فيه ان الملة هي نفس الدين ومن
جملة العقائد والذي ورثه النبي لعلماء امته العلوم والمعارف التي
رفعوا بها الشبه الواردة على العقائد وهي غير الملة اعني الدين وح
فالبيت لا يناسب ما قبله لان معنى البيت ان النبي احل امته في ملته
لان حرز بمعنى محرز كما مر فاضافته لما بعده بيانية اللهم الا ان يقال
ان حرز هنا بمعنى محرز اي احل امته في الحرز والحافظ لملته وهي المعارف
والاضافة حينئذ حقيقية وقوله كالليث اي كالاسد وقوله مع
الاشبال المراد بها اولاد الاسد وقوله في اجم جمع اجمة بمعنى الغابة اي
ان الاسد حل مع اولاده في الغابة لاجل حفظهم وكذلك النبي احل
امته المعتبرة وهم اهل السنة في حرز ملته لاجل ان يحفظوها   حتى
قام الاعدا اي اعدا الدين وهم المبتدعة وهذا مكرر مع ما قبله اذ
هذا اخذ تقدم تفصيلا واعاده بطريق الاجمال   بعد موت الخ
هذا

هذا يدل على ان عند فيما سبق بمعنى بعد   حصن الدين حصن بمعنى
محصون واضافته لما بعده للبيان اي محصون هو الدين او من اضافة
الصفة للموصوف اي لهدم الدين المحصون والهدم بالذال المعجمة معناه
للقطع وبالمهملة بمعنى الهدم ويستعمل الهدم في المحسوسات حقيقة وفي
المعاني مجازا   الالة عقولهم من اضافة المشبه للمشبه به اي عقولهم
المشبهة بالالات   في وجوه اي طرق وكيفيات اي استعملوها بان ردوا
هذه الشبهة بالذخيرة الفلانية لكونها يناسب ردها بها وهكذا
ارباح تلك الذخاير اي ما ينتج لهم من المسايل عند تفكرهم فيما ورثوه
وقوله من زيادة المعارف اي من المعارف الزايدة بيان لارباح الذخاير
وحاصله ان المعارف التي ورثوها لما اعملوا فيها حصلت لهم زيادات
فتقال لها ارباح كقول شراح البخاري مثلا هذا الحديث يوخذ منه كذا
وكذا فهذا الماخوذ بطريق الاستنتاج يقال له ربح   فهذا اي
ما سبق من تقرير العقايد واقامة الادلة ورد الشبه   ايها المقلد
مراده به العلامة ابن زكري عصري المص المناظر له في تلك المسيلة
القايل ان التقليد كاف بل هو ارجح من النظر وجعل المص مقلدا من
جهة ان الشيخ ابن زكري استدل بكلام بعض السلف حتى صار ما استدل
به حجة عليه لا له فصار بمثابة المقلد للغير فيما يعلم صحته يحتمل ان كل
ولو اخذ بشيء ولم يفهمه او انه قلد غيره في القول بان التقليد كاف لانه
مسبوق بذلك القول وقوله فبالله الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي
فاسالك بالله وهذا القسم استعطافي لاجابته بالاستفهام كقول
الشاعر بربك هل ضممت اليك ليلى   قبيل الصبح او قبلت فاها
الذي يقول بما لا يحيط به علما اي من جهة العلم اي الذي
يقول كلاما لا يحيط علمه به اي بمعناه فعلما تمييز محول عن الفاعل
اي لم يحط علمه بمعناه فهو حجة عليه لا له وهو لم يفهم ذلك   من كان
يفتي اي اسالك بالله جواب هذا الاستفهام وهو العالم الراسخ
وح لم يكن اهل التقليد ارجح من العلما الراسخين فكيف تقول برجحان
التقليد على النظر اللازم له ان المقلدين ارجح من العلما   وعظيم

اخبثنا الهم من اضافة الصفة الي الموصوف اي واخبثنا لهم المظلم
في شبهاتهم متعلق بخاضوا وبغيره الهم شبهاتهم بطين يخاض
فيه تشبيها مضمرا في النفس علي طريق الاستعارة بالكناية واثبات
الخوض تخييل والجامع بينهما ومن الطين المشبه في محل ولهم المنزلة
الواو للحال والضمير لاهل البدع والرؤيا بالمنزلة الجاه اي ولما كان الجاه في
الدنيا انما كان لهولا المبتدعة لان الرؤسا والسلاطين كانت منهم
في ذلك العصر فانتشرت شكوكهم وكانوا يجبرون ائمة الدين علي
مخ بعضهم في اهوايهم حتي ان الامام احمد وغيره من الاكابر ضربوا
بالسياط علي ان يقولوا بخلق القران بحيث يتمكنون بها اي حالة
كونهم ملتبسين بحالة هي تمكنهم بها اي بتلك المنزلة وقوله من سوق
الناس الي اغراضهم اي اعتقاداتهم الفاسدة ككون القران مخلوقا
لولا ما نهض لهم رجال الله ما مصدرية يؤول ما بعدها بمصدر
وهو مبتدا خبره محذوف كما ان جواب لولا كذلك محذوف والاصل
لولا نهوض رجال الله وسرعتهم ثابتة لتمكنوا من سوق الناس
الي اغراضهم الفاسدة فهذه الجملة الشرطية مرتبطة في المعني بقوله
بحيث يتمكنون رجال الله اي الرجال المنسوبون لله من جهة
كونهم علي شريعته وهولا الرجال كالاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني
وابو اسحاق الاسفرايني وابو منصور الماتريدي وامام الحرمين
ونحو الراسخين اي الثابتين في العلم وهم القايمون مقام الانبيا
واي دين الخ استفهام انكاري بمعني النفي اي ولا دين يبقي
لمجوز او صبي او مقلد وقوله ولولا بركة الخ بركة مبتدا خبره محذوف وكذا
جواب لولا اي لولا بركة اولئك العلما موجودة لم يبق دين لمجوز او صبي
او مقلد وقول الشارح او مقلد يشعر ان المقلد [illegible] عنده فهذا
يدل علي ان الشارح لا يقصد اثبات كفره وعكوفهم عطف مرادف وبهذا
اندفع ما يقال المناسب ان يقول اي عكوف مثل عكوفهم فيذكر العكوف
اولا لمناسبة ذكره ثانيا كما فعل في الرباط وحاصل الجواب ان العكوف
والرباط بمعني واحد فلذا لم يذكر العكوف في الاول وقوله في استعمال
الخ

الا انه ان عبر برباط وعكوف لكن القرينة معلي تناسب العكوف اذ الرباط شرعي
بني علي اسقاط الا التقوى اي عقولهم فالعوض عن المضاف اليه علي
الجولان متعلق بتحبيبها والجولان هو الانتقال من محل الي محل اخر والانتقال
النقل من دليل الي دليل اخر وقوله فيما يحفظ الي اخره اي علي الجولان في الادلة
التي تحفظ دين المسلمين فمهما لاح اي ظهر وان لم يكن ظهورا تاما
ولذا عبر بلاح دون ظهر يريد شيا اي يريد اختلاس شي او يريد
شيا من الدين لاجل اختلاس ففي العبارة حذف قابلوه شهاب اي
شعلة وهو مستعار للبرهان وهذا تخييل للمكنية في الضمير البارز المتصل
في قوله قابلوه فان مدلوله شبه بالشيطان والحاصل ان الضمير في قوله
قابلوه راجع للمبتدع الذي يريد الاختلاس لشي من الدين فشبه ذلك
المبتدع بشيطان تشبيها مضمرا في النفس علي طريق الاستعارة بالكناية
واثبات الشهاب تخييل ثم ان هذا التخييل الذي هو الشهاب مستعار
من ملايم المشبه به الذي هو الشيطان لملايم المشبه اعني المبتدع وملايمه
هو البرهان فالتخييل ليس باقيا علي حقيقته من استعماله في معناه
الحقيقي فهو نظير قوله تعالي واعتصموا بحبل الله جميعا من نيران
البرهان من تبعيضية واضافة نيران لما بعده من اضافة المشبه به
للمشبه اي من البراهين المشبهة بالنيران ولا يقال ان البراهين قد ذكرها
فلا يكون في قوله شهاب استعارة والا لزم عليه الجمع بين الطرفين لانا نقول
هذا الجمع غير مضر لانه لا ينبئ عن التشبيه والمضر انما هو الجمع المنبي
عن التشبيه فردوه مفرع علي قوله قابلوه بشهاب خاسيا
اي مطرودا واين هذا الجهاد ورباطه من جهاد الخ اي بل لا قرب بينهما
وانما بينهما بون بعيد فقد افاد بهذا انه لا قرب بين المجاهدين ولا بين
المرابطين بخلاف قوله سابقا واي جهاد يوازي الخ فانه انما نفي المواساة
ولما كان يتوهم ان بينهما قربا دفعه بقوله واين الخ فلا تكرار بين
الجملتين اتفاقا او يقال اعاده لاجل بيان الغاية التي حصل بها التفاوت
بينهما الذي غايته هذا ان المتقدم امرين وكان الواجب ان يقول
اللذان غايتهما بتثنية الموصول وعايره الان يقال ان هذا الجهاد

والرباط باولا الي شي واحد وهو المقام بامر الدين فلذا افرد واعترض
بانا لا نسلم ان جهاد السيوف والرباط غايته حفظ نفس او مال بل
غايته الحقيقية حفظ الدين واعلا كلمة الله وحفظ المال والنفس تبع
وقد يجاب بان علو كلمة الله في نفس الامر ايتوقف على جهاد
ولا على رباط فلم يبق الاعلوها ظاهرا وعلوها ظاهرا ليس الاعلو من
قال بها وحفظ نفسه وماله ابد الابدين اي زمن الابدين وهو الدهر
الطويل الذي لاغاية له وقضيته ان الهلاك والفنا ظرفه الدهر الطويل
الذي لانهاية له وليس كذلك وانما الدهر الطويل ظرف للعذاب وقد
يجاب بان المراد بالهلاك الاستمرار اي لاستمرار الناس في عذاب جهنم
الدهر الطويل وهذا باعتبار المعاند وقد ردي اي لانه قد ردي
لخ قالوا للتعليل وحاصله انه لما ذكر انه لولا نهضة العلما الراسخين
حصلت لاساقت المبتدعة الناس لاغراضهم فكان قايلا قال لم بين احدا
من هولا العلما الذين حصلت منهم النهضة فقال قد ردي لخ وقوله
الاسفرايني نسبة لاسفراين بلدة بالعراق والاسفرايني بكسر الهمزة بعد
اللام وفتح الفا وبالمثناة التحتية بعد الواو وليس فيه همزة بعد الرا
جبل لبنان جبل معلوم بالشام وهو بضم اللام وسكون البا ممنوع من
الصرف ولا مانع من كون الشيخ ابي اسحاق سافر من العراق للشام فسقط
اعتراض المعارض وقوله في زمن هيجان المبتدعة اي انتشارهم فوجدهم
اي فوجد الاوليا الذين كانوا لا مشتغلين بعبادة العلم وانما قلنا ذلك
لاجل ان يصح قوله لهم كيف تركتم الا لان الاوليا الذين علومهم ليست بعبادة
بل بطريق الفيض لم تجر العادة انهم يردوا على احد او ينفعوا احدا بعلمهم
باكل الحشيش اي عشب الجبال وبسبب اكل الخوف من الله وحفظ
الدين فهو توبيخ لهم ويحتمل ان يكون ذلك تورية لا تخفى فقصد بها
الزجر على هذه الحالة لا قدرة لنا على مخالطة الخلق اي بحيث نرد
على المبتدعة اي فهم لاصبر لهم على الرد وان كان فيهم اهلية لذلك وقوله على
ذلك اي على مخالطة الخلق بحيث نرد شر المبتدعة وقوله فانتم اهله اي
اهل الاختلاط فرجع واشتغل الخ اي فهذا اعلام حفظ الله به الدين
فلوكان

فلوكان المتكلمون رجح لسنمة الناس ولم يكن هناك احد يرد على المبتدعة
الجامع بين الجلي والخفي اي الذي جمع في الواقع بين المعنى الجلي والخفي
ويحتمل ان قوله الجامع لخ اسم للكتاب اي المسمي بهذا الاسم اعني الجامع
بين الجلي والخفي وروي ايضا هذه ابيات ايضا لبعض العلما الذين تصدوا
للرد على المبتدعة فسمع هاتفا لخ الهاتف هو الذي يسمع صوته
ولا يري شخصه وهل هو انسي من الاوليا او جني من صلحايهم او ملك لم
يتبين ما يدل على شي من ذلك الا ان ظرف لصوت واذ ابدل من
الان تهرب اي مع انه لا ينبغي لك الهروب بل ربما كان حراما وهو من باب
نصر من حجج الله اي من الذين يحتج الله بهم على عباده وذلك لان
الناس اذا اعتذروا يوم القيامة وقالوا لم يكن في زماننا نبي قال الله لهم قد كان
فيه منكم خلفا وهم العلما فتامل ومن ذكرها اي من النظم القايل
اللهم ايمانا كايمان العجايز ومن بعض السلف القايل عليكم بدين العجايز
ما اولت عنهم لخ فيه انه حيث كان ما قاله الش تاويلا فالمكن المتبادر
من عبارته انه طلب للتقليد وحينيذ فلا يظهر ما قاله سابقا من اعتراضه
على ابن زكري من ان ما استدل به حجة عليه لا له وذلك لان التاويل صرف
اللفظ عن ظاهره فلا يكون حجة على الغير فهو يسقط بسبب الاستدلال
والحاصل ان كلام الش هنا مناقض لكلامه السابق فتامل ما اولت
بفتح التا اي ان المراد طلب الدين الخالص وقوله وذلك اي صريح المراد
وقوله مثلا راجع لقوله ان يقال والسلف الصالح عطف عام على
خاص الى ان قال متعلق بمحذوف اي عدل الى قوله عليكم بدين العجايز
وهذا يناسب الطرف الاول وهو قول بعض السلف وقوله وعليك بدين
الصبي مناسب للطرف الاخير وهو قول عمر بن عبد العزيز واما الطرف الوسط
اعني قول الناظم اللهم ايمانا كايمان العجايز فلم يذكر ما يرجع له لانه لم يقع فيه طلب
من غير الله لانه لم يكن فيه امر ولا سوال وانما فيه طلب من الله للوفاة على
دين العجايز حسب ذلك اي المدلول واني تقول والله اعلم تخريجا
للصدق اشارة الى ان هذا الجواب من مبتكراته ان تلك المقالات اي
مقالة بعض السلف ومقالة الناظم ومقالة عمر وقوله صدرت منه اي من عمر

اي دمن ذكر مصرحين الكلام حذف شران الكلام الاتي انما يناسب الطرف الاول
وهو ما نقل عن بعض السلف والطرف الاخير وهو ما نقل عن غزالي الوسط
اعني ما نقل عن النخعي لانه ليس كلامه مع احد بخلاف كلام عمر وبعض السلف
في زمن هيجان البدع اي انتشارها وقوله ويدل علي ذلك اي علي
انها صدرت في زمن هيجان الفتن وقوله عن الاهوا اي عن اهل الاهوا
هل تتبعهم في اعتقاداتهم اولا   اذ ذاك اي وقت السوال وقوله لم
يخل عن بقية السلف الصالح ظاهره انه كان الموجود في زمن سوال الرجل
وهو زمن وجودهم اعني زمن التابعين خلق قلايل من السلف ولا يسلم
ذلك اذ زمن السلف الصالح زمن الصحابة والتابعين وتابع التابعين
ولا شك ان الموجود في زمن التابعين من السلف كثيرون فلا يناسب
التعبير ببقية فالاولي اسقاطها تامل   حتي كان الجميع اي جميع من
ذكر من الاهل والاولاد والاما والعبيد   امتثالا لاعلم لاعتنائهم
بالدين وبتعليم للاهل والولد اي وانما اعتنوا به وبتعليمه امتثالا الي اخره
ما يخصهم اي ما يحتاجون اليه   الكل معرفة اي من حيث انها معرفة
بالدليل الاجمالي وخالصة من الشبه   واهليكم اي وقوا اهليكم نارا
وقودها الناس   وليت عل زماننا الا قصره بهذا التربيض بابن
زكري وتعبيره عنه باكابر العلما بسبب اشتهاره في زمانه بالعلم
وليس الكلام علي حقيقته بل المراد منه المبالغة وحمله علي حقيقته
لا يسلم ومراده باهل زمانه اهل القرن التاسع في معرفة السنة جمع سنة
بمعني الطريق الواردة عن النبي واصحابه فيشمل العقايد وغيرها ولو
قال في معرفة العقايد كان اولي لان الكلام فيها وقوله مثل اما السلف اي
مثل معرفة اما السلف وسايتهم الخ اي من جهة كونها صافية خالية عن
الشبه بخلافه فيه علي زماننا   مثل اما السلف المناسب لما مران
يقول مضاف اي اما بقية السلف   كما هاجت الفتن اي في زمن عمر بن
عبد العزيز وهذا امرتب علي قوله في زمن هيجان البدع وما بينهما
اعتراض   علي من هو ضعيف النظر اي الذي لا يتيسر الاعلي الدليل الاجمالي
وقوله ان يخرج الي شي منها اي من الشبه   قيل له عليك بدين العجايز
والصبيان

قوله

والصبيان منه انهم حيث علي هم الصحابة تكون ضعيف النظر من الناس بمعني
ويكون تكون اتباعي ضعيف النظر الذي هو من السلف الصالح   واهل
البدع اي لان اهل البدع   لا يتبصرونهم بالخطة اي وانما يتبصرون
العلما بالمناظرة معهم وقوله فامنوا اي العجايز والصبيان الخ   من
التلوث اي التخليط علي عقايدهم وهو متعلق بامنوا وقوله باقوال
البدع اي بالبدع التشبيه بالاقوال   من البراهين اراد بها الادلة
الاجمالية والا فالبرهان بالمعني الحقيقي لم يكن موجودا في زمن السلف
علي حسب ما اخذوه حال من عقايدهم اي حال كونها اتية علي
حسب العقايد التي اخذوها اي علي قدرها ومثلها في كونها صافية
لا يخالطها شي فالعقايد من حيث قيامها بهم غيرها نفسها باعتبار
اخذها من السلف والصحابة   وفهموه عطف علي اخذوه اي ان
العجايز والصبيان فهموا تلك العقايد من الكتاب والسنة فهم جمعوا
بين اخذها من السلف وفهمها من الكتاب والسنة   بسهولة ذلك
اي ان عقايدهم اتية علي حسب ما اخذوه الخ بسبب سهولة الاخذ
عليهم وقال شيخنا قوله ذلك اي ما ذكر من الاخذ عن السلف والفهم
من الكتاب والسنة وعلي هذا فقوله بسهولة ذلك عليهم علة لقوله
علي حسب ما اخذوه وعلي حساب ما فهموه اي انما كانت اتية
علي حسب ما اخذوه عن السلف لان الاخذ سهل عليهم وانما كانت
علي حسب ما فهموه لان فهم العقايد من الكتاب والسنة سهل عليهم
اذ هم عرب علة لقوله بسهولة ذلك   العجمة اي عدم الفصاحة
فلسانهم فصيح والفصاحة تعين علي الاخذ وعلي الفهم من الكتاب والسنة
ران الجحود الران هو الصدا والجحود عدم جولان الذهن في المعارف وقوله
واضافة ران الجحود من اضافة المشبه به للمشبه اي الجحود الشبيه بالران
ويحتمل ان المراد بالران صدي القلب وتكون الاضافة من اضافة
السبب للمسبب   ظلمة الغباوة هي عدم الفطانة اي الغباوة الشبيهة
بالظلمة ويحتمل ان المراد بالظلمة الران وهو صدا القلب وتكون الاضافة
من اضافة السبب للمسبب فالغباوة علي هذا الاحتمال والجحود بمعني واحد

والران والظلمة بمعنى واحد وهو السواد القائم بالقلب فهؤلاء الجماعة لم تكن على قلوبهم سواد وليس بمهم جا ما وحينئذ فتكون عقائدهم صافية من الشبه فعقائدهم اي فحينئذ تكون عقائدهم اسلم شي واحسنه المراد بالشي المعتقد اي احسن العقائد واسلمها امر ضعيف النظر اي وهو الذي لا قدرة له على الدليل التفصيلي بل على الاجمالي فقط حرز دينهم اي محرز هو دينهم المامون اي من التغير لعدم الاعلة لقوله المامون اي انما كان مامونا لامرين الاول انهم لا يخالطون اهل البدع والثاني ان علماء زمانهم كانوا يردون على اهل البدع الذين يتعرضون لدينهم ولوقوف ايمة اي علماء زمانهم للرد على اهل البدع الخ وظاهره انه كان في زمن الصحابة علماء واقفون للرد على اهل البدع وهذا لا يظهر الا بالنظر لسيدنا علي ومن ماثله من الصحابة وايضا قوله والايمة في المنفس الخ هذا انما كان بعد موت الامام مالك والامام الشافعي المنفسحي في الانظار اي في حركات النفس في المعقولات لاجل ترتيب الادلة امام معمول لوقوف وقوله حرز دينهم اي العجايز والصبيان اي امام محرز هو دينهم الذي تلقوه عن الصحابة والتابعين في ذلك اي بسبب ذلك اي بسبب دفع كل مبتدع وضال في الاشتقاق فمنهم من قطعت راسه ومنهم من قتر عليه بالكربة حتى مات وهو ابن الامام عبد الله بن عبد الحكم اخو الامام محمد بن عبد الحكم الذي اخذ عن الشافعي مذهبه واخذ مذهب مالك عن والده والحاصل ان عبد الحكم اخذ عن مالك وكذا ولده عبد الله وكان عبد الله رفيق الامام الشافعي في الاخذ عن مالك وكان له اولاد اربعة الامام محمد الذي اخذ مذهب مالك عن والده واخذ مذهب الشافعي عنه وقال له الشافعي عند موته انت ترجع لمذهب ابيك والذي حرق بالكربة واحد من اخوة الامام محمد وفوله والحال وذلك كما وقع لبني عبد الحكم فانه قد نهبت اموالهم من اجل عدم قولهم بخلق القران اجورهم اي ثوابهم بمن مشاق بيان لما يعطر الله به اجورهم مقدم عليه او انه بيان لمحذوف اي شيا من مشاق الخ وقوله ما يعطم الله عطف بيان على ذلك المحذوف بناء على انه

[illegible]

انه لا يجوز تقدم البيان على المبين ان ما ينتحل اي ما يختاره وينذهب اليه من العقائد الفاسدة وعبر عنه بالانتحال وهو السرقة اشارة الى ان امورهم سرقة لا اصل لها والصواب عطف تفسير اي فكان من الحزم اي الصواب ما امرهم الخ ويفيد انه كما ان السلف عجايز وصبيانا كذلك لاهل البدع في الامر باتباع دين العجايز والصبيان احالة على مجهول فعل ما امر به السلف الصالح اي ما امروا به السايلين والمراد بالسلف الصالح عمر بن عبد العزيز ومن تقدم ذكره معه الى الحرز المامون الحرز بمعنى المحرز وقوله المامون اي من التغير ابطال الملاحم بطل بمعنى الشجاع والمراد به هنا الكثير في العلم المناظرة في نسخة لمناضلة اعداء الخ والمناضلة الرمي بالسهام استعمل لاقامة الدليل على اهل البدع اعداء الدين والضعيف اي ضعيف النظر كالذي سال عمر بن عبد العزيز عن اهل الاهوا ووقف موقف الابطال فيه ان الذي يقف موقفهم هو الذي يناظر ويرد على اهل البدع وضعيف النظر الذي لا يقدر عليها اقامة الادلة التفصيلية كيف يتاتى وقوفه موقف الابطال فلعل الاحسن ان يقول وضعيف النظر لو سال اهل الاهوا لخشي عليه ان يهلكوه تامل ولهذا اي لما تقدم من ان عقائد العجايز احسن العقائد لاخذها عن السلف الصالح وانما نهاية ما تحتاج اليه من الادلة الاجمالية وسلامتها من الشبه لعدم مخالطة اهل البدع لهم ووقوف الايمة امام دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال ايضا اي كما امر بعض السلف ضعيف النظر بدين العجايز لهذا اي لكون عقائدهم احسن العقائد في مواطن الموت اي في موضع الموت ثم ان الموت عرض فلا موضع له وحينئذ ففي الكلام استعارة بالكناية حيث شبه الموت بانسان يحل في مكان على طريق المكنية واثبات الوطن تخييل او انه مجاز في النسبة الاضافية اي في الموطن الذي قام به الموت فيه لحرز الضعفا متعلق بمال وحرز بمعنى محرز والمراد به الدين اي لدين الضعفا والمراد بالضعفا هنا العجايز لا ما يلغ الذين سالوا عمر بن عبد العزيز وحينئذ فالاولى ان يقول لحرز العجايز وذلك لان المعنون عنه بالضعفا

فيأمر هو المأمور باتباع دين العجائز والغرض انما طلب ايمان العجائز لانه موطن لا علة لقوله وما وهذه العلة منافية لكون العلة فأمر من كون عقائد العجائز احسن الا ان يقال انه علة للعلة مع علته اي وانما مال لما ذكرناه الخ لمطلع هول اي لهول المطلع بسبب خروج الروح منه واثبات الفنايات تنوين من اضافة الصفة للموصوف فيخشى ان افتلتت منه اي في موطن الموت وقوله واردات الشبه اي الشبه الواردة على القلب والمراد بالخشية هنا الخوف على جهة الظن اي فيظن الانسان انه ان افتلتت اي ان وردت عليه الشبه في ذلك الموطن يضيق العقل عن دفعها ويحوج قلبي الى اعتقاد مدلول تلك الشبه فيؤدي الى الكفر والمعصية وعبرت المفيرة للمتكلم ادبا في الله ان لا تشتمل عليه الواردات فاندفع ما يقال ان مقتضى التعبير بان منافي قوله لمطلع هول لانه يقتضي ان الاتيان غير مشكوك فيه واقل ما فيها الخ اي انه وان لم يضيق العقل عن دفعها لكن اقل ما فيها تكرر العقل منها وان لم يضيق عن ردها فقوله واقل ما فيها اي اقلها لا انها مستبرا وقوله تكرر العقل بفتح التاء والكاف وضم الراء مشددة خبر عن اقل وقوله بظلمتها الباء للسببية فان قلت ان تكرر العقل يوجب الفكر واتساع الزمان قلت اجاب الشارح عن ذلك بقوله والزمن الخ ضاقا عن محلة لذلك فالفكر ضاق عن حل التكرر لعدم جولانه حينئذ وكذا الزمان ضاق عن حمله لانه لا يتسع حتى يزيله لانه زمن الموت ولو قال ضاقا عن دفع ذلك التكرر كان اولى لان الكلام في الدفع لا في الحمل تامل فدعا بعضها الموفقة فيه انه انما دعا بصفا الايمان الا ان يقال انه ماشي على ان الايمان هو المعرفة او يقال مراده انه دعا بصفا المعرفة لزوما لان ايمان العجائز حديث النفس التابع للمعرفة الصافية فالدعاء بالايمان صريحا وهو مستلزم للدعاء بالمعرفة اللازمة للايمان والحفظ فيه انه لم يدع بالحفظ وانما دعي بالايمان الصافي من المكدرات اي الثابت ذا الصفا تحقيقا كما هو شأن عجائز تلك الازمنة اي عجائز اهل تلك الازمنة اي ازمنة الغرض وقضيته ان عجائز اهل تلك الازمنة وضعفتهم ايمانهم كلهم صاف والظاهر ان هذا غير مسلم لان زمن

لان زمن الغرض هنا خرج من زمن السلف الصالح وضعفتهم الاولى وضعفتها والضمير للازمنة والمراد بهم الصبيان من ادلتها اي الاجمالية والمراد بالاتي الادلة التفصيلية ورد الشارح عنها فصفت عقائدهم اي فصفت عقيدتهم عن الشبه الفاسدة وقوله حتى ماتوا على ذلك اي الصفا المفهوم من صفت هذا اي ما ذكر من طلب الايمان الصافي اي معرفة العقائد بادلتها الاجمالية التقليد كما فهمه ابن زكري مراده اي مراد الغرض والتعبير مراد ويبين ان ظاهر كلام الغرض طلب التقليد لا الايمان الصافي وح فلا ينفع قول الشارح السابق ان كلام الغرض حجة على ابن زكري لا حجة له لان الكلام المؤول لا يكون حجة على الخصم نعم يسقط الاستدلال به بسبب التاويل تامل والله اعلم اي بما ذكر من التاويل هل هو صواب ام لا واتي بذلك ترجيا لصدق ما ابتكره واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحيث يكون الغرض طلب ايمانا تابعا للتقليد للاعتقاد التقليدي لا للمعرفة لان الايمان حديث النفس التابع للمعرفة او للاعتقاد التقليدي فقوله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحسب اللزوم وذلك لان صريح قول الناظم ايمانا كايمان العجائز طلب الايمان التابع للاعتقاد التقليدي ويلزم طلب الاعتقاد التقليدي فتامل والعياذ بالله مبتدأ وخبره محذوف اي والتحصن بالله من سلب المعرفة هو المطلوب او ان ال في العياذ نائبة عن المضاف اليه وقوله بالله خبر اي وتحصيني من سلب المعرفة كائن بالله ولا تنتقل عطف على سلب والواو في قوله وفي ايمان صاحب حالية والدعا لمثل الاولى التنزيع اي وحيث كان في ايمان صاحب خلاف فالدعا بمثله لا يرضاه والمراد بالمثل هنا العين او ان مثل زائدة لا يرضاه عاقل اي كامل ولو سلمنا الخ اي ان ما سبق من قوله ولهذا قال الغرض الخ جار على ان العجائز التي قصدهن الامام عارفات غير مقلدات ثم انه ارخى العنان فقال ولو سلمنا الخ على طلب لازم اعتقادهن اي لكانه قال اللهم ايمانا خالصا من الشبه وقوله لوجب ان دعاه الخ اي لوجب ان يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن وهو عدم خطور الخ اي عدم ورود

المشبهات على القلب مصلى ما الا فيه اذا لم تخط الشبهات في آيات
بالمبازجات ذلك تنفي كمال المعرفة فمن اين الكمال الذي هو غير ذلك المتضمن
المعيو واجيب بان المراد كمالا ناشئا عن الدليل التفصيلي فاصل المعرفة
يحصل بالدليل الاجمالي والكمال يحصل بالدليل التفصيلي فكانه يقول اللهم
ارزقني ايمانا خالصا ناشيا عن ادلة تفصيلية لتكون اي عقيدته
الخ وهذا بيان للسبب الحامل على طلب اللازم المذكور اذ ذاك اي وقت
موته وقد يحتمل الخ حاصله انا اذا اسلمنا ان الفخر اراد العجايز المتقدمات
فنقول انه طلب لازم اعتقادهن لكن طلبه ذلك اللازم اما لان الموت
هول عظيم فطلب ذلك لتكون معرفته صافية عن المكدرات في ذلك الوقت
وهو ما سبق واما نظرا لحاله الذي كان معلوما للناس وهو توله بنقل
كلام الفلاسفة وغيرهم من الضوال والرد عليهم بالردودات الضعيفة
التي لا توازي شبههم التي ينقلها عنهم فلما كانت تلك الحالة قبيحة طلب
ذلك اللازم وهو ما اشار له بقوله ويحتمل الخ فالحاصل انه على التسليم
انما طلب اللازم لكن السبب في طلب ذلك اللازم فيه احتمالان فقوله
الخ سبب دعائه بهذا اي بلازم اعتقاد العجايز وقوله من حاله
بيان لما علم وقوله من الولوع بيان لحاله والمعنى ان السبب في دعائه
بذلك اللازم الامر المعلوم للناس الذي هو حاله اعني الولوع الخ تأمل
آراء الفلاسفة اي ما راموه واعتقدوه واصحاب الاهوا
عطف عام على خاص وقوله وتكثير عطف على بحفظ وكذا قوله
وتقويته اي الولوع بحفظ والولوع بتكثير والولوع بتقويته الخ وقوله
على ما يظهر متعلق بقوله الولوع وانما علم توله بها من ما ذكره في تأليفه
لا من مشاهدة له لان المصنف لم ير الفخر لتاخره عنه ولمن استرقوه
بالتحقيق من السرقة وتوضيح ذلك ان الفلاسفة يقولون ان
الافلاك حادثة بالذات لافتقارها للمؤثر اثرها بطريق العلة قديمة
بالزمان بمعنى انه لا اول لوجودها لاستنادها لعلة قديمة لا اول لها
والله تعالى قديم بالذات وبالزمان اي لا يفتقر لمؤثر ولا ابتداء لوجوده
وقال الفخر الرازي ان صفات الله حادثة بالذات بمعنى ان الذات اثرت
فيها

منها بطريق التعليل قديمة بالزمان لا ابتداء لوجودها فقولهم هذا قريب
من قولهم من جهة ان كلا من القولين قايل بالايجاد بالتعليل فالفلاسفة
سرقوا الفخر حتى ادخلوه في قوله المذكور القريب من قولهم في الافلاك
الان قولهم مكفر بخلاف قول الفخر فقوله الخ استرقوه الضمير للفلاسفة
وقوله فخرج الى قريب وهو قوله السابق وقوله اهواهم هو قولهم المذكور
في الافلاك ولهذا اي لاجل كون الفخر كان كثير الولوع بنقل كلام
الفلاسفة مع ضعف رده لها قال الشيخ الخ هو دليل لما ذكره من
تحذير الشيوخ عن النظر في كتبه كلام ابن الخطيب المراد به الفخر
الرازي لانه يكنى بذلك اشد منها اي من نفسه في الانفصال
عنها اي في دفعها اي ان الجواب الذي ياتي به من عنده ردا لها يكون
ضعيفا لا يهدم تلك الشبه ما لا يخفى اي من التحذير من المطالعة
في كتبه والاعتراض عليه من تقوية الشبه وتحريرها مع ضعفه عن
ردها ويحتمل ان المعنى ما لا يخفى من قصوره انشدني اي قال المؤدي
انشدني الخ والابلي بضم الهمزة وتشديد البا الموحدة وقوله قال الراي
الابلي وقوله عبد الله بن ابراهيم كذا في بعض النسخ وفي بعضها عبد
الله بن محمد بن ابراهيم والزموري بفتح الزا المعجمة وبعدها ميم مشددة
مضمومة واخره را مكسورة تقي الدين بن تيمية اي الحنبلي المشهور
ولم يرض حاله المحققون بل هو زنديق وبغضه في الدين واهله لا يخفى
وحينئذ فلا عبرة بكلامه في الفخر لنفسه متعلق بانشد اي انشدني
ابياتا منسوبة لنفسه لا لغيره محصل اسم كتاب للفخر في اصول
الدين وقوله حاصله اي حاصل ذلك الكتاب من بعد تحصيله والتعب في
تاليفه واعلم ان في قوله حاصله وتحصيله تورية وذلك لان
المحصل كتاب للفخر والحاصل والتحصيل كتابان لتلامذته كل واحد منهما
اختصار للمحصل فهو يوري بان الحاصل والتحصيل ما فيهما باطل كما
ان المحصل كذلك علم بلا دين اي لان ما فيه باطل في الاكثر هو اشد
ما يكون من الكذب اي ان المحصل اصل الضلالة وح فيكون كلا من التحصيل
والحاصل كذلك لانهما فرعان عنه المبين من ابان بمعنى بان اي ظهر اي

ان الحصل اصل لكل كذب فبيح ظاهر وحي الشياطين اي موحي الشياطين
اي ان المذكور منه عقايد راسخة المتنهاه الشياطين لانها عقايد بد
صحيحة المتنهاة الملايكة فاكره بدل من قوله فاميه والضمير في
قوله فاكره راجع لما فيه والمعني فاكره ما فيه ويحتمل ان قوله فما
منه مبتدا اول وقوله فاكره مبتدا ثان ووحي الشياطين خبر الثاني
والجملة خبر الاول قال وكان الخ اي قال عبد الله الزموري وكان
بيد ابن تيمة فتضيب فقال اي ابن تيمة قلت فلعل الخ لما ابدع
الاحتمال الثاني كلام المزي وحصل الطول به كان من المناسب
عند انتهائه و التوجه الي ما هو من كلامه ان يقول قلت ثم لا يخفى
ان قوله فلعل الخ احتمال الثاني بكلام ثالث وحاصله ان الغرض طلب
عند الموت التعلق حقيقة فقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز معناه
اللهم اجعلني متعلقا وانما طلب التعلق في تلك الحالة لانه حصل له عند
الموت نسبة انفصال عنها فله الخوف منها علي تمنيه لان تكون متعلقا
ثم ان هذا الاحتمال علي ما قلناه اولا فهو رجوع الي تصحيحه بعد
ان نفاه وما سبق من ابطال هذا الاحتمال محمول علي ما اذا لم يكن عذر
واما اذا وجد عذر فانه يصح طلبه كما هنا تامل ثم ان الاولي ان
لا يعبر بهذه العبارة بل بعبارة تؤذن انه احتمال ثالث وكان
يقول ويحتمل ان يكون مراده انه طلب ان يكون متعلقا حقيقة لاجل
ما حصل له عند الموت من الشيء ما حله فاعل حصل وقوله من الشيء
بيان لما حله قدم عليه وقوله الانفصال عنها اي التخلص منها وقوله
ان تمنى اي علي ان تمنى وهو متعلق بحله اي حله علي تمنيه ان
تكون في درجة الانفصال التقليدي من اضافة الصفة الي
الموصوف والانفصال بمعنى المنفصل اي علي تمنيه ان يكون في
درجة التقليد المتصل اي الخالص اي التقليد الحقيقي ثم ان التمني
طلب اظهار محبة الممتنع او الممكن المستبعد حصوله وموت
الغير علي التقليد ليس محالا بل ممكنا الا انه بعيد فلذا تمناه
وطلبه لان رايه اي الغير الخ وهذا جواب عما يقال كيف يكون
الغير

الغير طلب التقليد الحقيقي مع ان التقليد غير كاف وصحه كافر
وحاصل الجواب انه طلب ذلك لكونه راي انه يكفي والحاصل
ان المصحح لطلب التقليد هو العذر وما تقدم من فساد ذلك محمول علي
عدمه ثم يقال كيف تكون العذر مسوغا له طلب التقليد مع انه كفر
فاجاب بانه صح ذلك لان رايه انه كاف في الحقيقة المطلقة كونه رايه
انه كاف مع حصول العذر ثم ان في هذا الكلام تسليم ان الغير يرى
بالعجايز الذي في زمانه التقليد الحقيقي وهو مناف لما قدمه من
ان الغاية بهم المعرفة وقد روي الخ اتي بهذا دليلا علي صحة
الاحتمال اقدام العقول بفتح همزة الاقدام جمع قدم وهو من
اضافة المشبه به للمشبه اي العقول الشبيهة بالاقدام والعقال هو
الحبل الذي يشد به البعير وفي الكلام حذف مضاف اي نهاية
العقول الشبيهة بالاقدام وغايته امرها انها ذات عقال اي حبس
ومنع عن ادراك الذات العلية ولو جالت تلك العقول غاية الجولان
او ان عقال بمعنى معقولة ويصح كسر همزة اقدام علي انه مصدر اقدم
والمعنى نهاية توجه العقول وجولانها ان تكون تلك العقول ذات
عقال او معقولة ومحبوسة عن ادراك الذات العلية وحينئذ
فينبغي للشخص اذا حصلت المعرفة المطلوبة عدم معاناة الشيء
وتركها والاعراض عنها واكثر سعي العالمين اي وسعي الاشتغال
بالشيء وقوله ضلال اي غير موافق لما يرضاه الرب وارواحنا في وحشة
الخ اعلم ان الارواح خلقت قبل الاجسام بالفي عام وكانت مستقرة في
غير الاجسام بل في الملا الاعلي اعني السموات فقوله في وحشة اي
توحش وعدم انتظام لمفارقتها لمحلها الاصلي وقوله من جسومنا
اي من اجل ادخالها في جسومنا واذا كانت في وحشة فلا يحصل لها
انتظام بل يحصل لها خلل وهذا كالعلة لقوله واكثر سعي العالمين ضلال
وحاصل دنيانا اي ما اكتسبناه في دنيانا وقوله اذى ووبال اي
منكرات ينشا عنها ويكون عاقبتها الاذى اي العذاب وتفويت
الدرجات وعطف الوبال علي الاذى تفسيري سوى ان جمعنا

قيل وقال اي اما لم نستفد من بحثنا في المسايل طول عمرنا الا قيل كذا اذا
اريد بنا الفعل للمفعول او قال فلان كذا اذا اريد بناؤه للمعلوم ولم نستفد
من بحثنا ما يقربنا الي المولى من الطاعات وكم من رجال كم للتكثير اي رجال
كثيرون قد رايناهم فهلكوا وقوله ودولة الدولة هي التصرف بالامر
والنهي قيل لفلان في دولة اي تصرف بالامر والنهي اي كم رجال رايناهم
وكم تصرف رايناه حاصلا من خلايق عدة فبادوا جميعا اي
فهلكوا جميعا وزالوا فعطف زالوا على بادوا للتفسير قد علت
شرفاتها جمع شرفة وهي اعلا الجبل وقوله الجبال جبال اي والجبال الراسية
علي حالها انه يحتمل ان تكون اراد بالجبال الرياسات وح فالمعنى وكم
من رياسات قد تمكن منها رجال فمات هولا الرجال وبقيت الرياسات
علي حالها تنتقل من طايفة لطايفة فعلى هذا لا حاجة لهذا
الكلام للمصلي عما سبق اعني قوله قلت ولعله لا او على معنى الي اخره
ليس هذا متعلقا بما قبله بل هو احتمال رابع وحاصله ان الناظم
ليس مراده بقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب التقليد الحقيقي وانما مراده
التندم علي ما حصل منه من اشتغاله وتعلقه بالشبهات فكانه يقول
يا ليتني لم اتعلق بالشبهات وحيث كان هذا احتمالا رابعا فكان الاولى
للشارح ان يعبر بعبارة تدل علي ذلك فكان يقول ويحتمل ان الناظم ليس مراده
بقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب التقليد حقيقة بل مراده التلهف اي
التندم علي ما حصل منه من الاشتغال بالشبهات فمراده بالعجايز
المقلدات لكنه لم يقصد الناظم التقليد حقيقة وانما اراد التندم علي ما علمت
او على معنى التلهف اي او كلامه محمول على معنى التلهف والاضافة
بيانية وقوله والتندم عطف تفسير او لازم على ملزوم ويحتمل
الخ هذا احتمال خامس وحاصله انه لم يرد بالعجايز المقلدات بل العارفات
بالدليل الاجمالي فهو طالب لان يكون عارفا بالدليل الاجمالي ومتندم على
اشتغاله بالشبهات فمراده بقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز مثلا انه على
هذا الاحتمال بخلاف ما قبله فانه عليه ليس طالبا الا لشي واحد
على التقرير الضروري اي وهو المعرفة بالدليل الجلي وقوله مع هذا اي
التلهف

التلهف علي ما فات والحاصل ان الناظم علي هذا الاحتمال طالب للمعرفة
بالدليل الجملي مع التلهف علي ما فاته فهو مغاير للاحتمال الذي قبله كما علمت
وما قبله قيل ان هذا ينافي ما سبق من ان علما زماننا لم يصلوا الدرجة
العجايز اذ مقتضاه انهن يعرفن بالدليل التفصيلي وهو ينافي ما هنا
فتامله وبهذا اي وبكون الناظم مع هذا طالبا للتقليد حقيقة
او انه تلهف وتندم عند الموت علي ما حصل منه تعرف الخ واسم الاشارة
ليس راجعا للاحتمال القريب وقوله ان هذا الجزء المراد به ما يعتقد
في شان المولى وان كان مخالفا لما مر من ان الجزء المراد به نفس
الاعتقاد ففيه شبه استخدام وقوله ليس بمامون اي لجواز ان يكون
الاعتقاد غير مطابق للواقع اذ لا اتقان فيه اي في ذلك الزمان
وهذا علة لقوله تعرف لكن قوله اولا وبهذا تعرف الخ يفيد ان علة
المعرفة المذكورة هو المشار اليه بهذا وهو ما وقع للناظم وقوله اذ
لا اتقان الخ يفيد ان علة المعرفة عدم الاتقان اللهم الا ان يجعل عدم
الاتقان علة للمعلل مع علته والمعنى ح وانما عرف بما ذكر ان هذا الجزء
ليس بمامون لانه لا اتقان الخ والمراد بالاتقان الصحة اي لانه لا صحة
فيه للعقايد وانما حملنا الاتقان على الصحة لاجل قوله ولو بالتقليد لان
الاتقان لا يكون الا مع العلم اي المعرفة فاندفع ما يقال ان ظاهره
ان الاتقان يمكن ان يكون مع التقليد مع ان التقليد لا اتقان معه
لان الاتقان يكون بالدليل ولا دليل مع التقليد فلا مدخل له اي
لانه لا توجه له اي لذلك الزمان اي لاهله وقوله في ذلك الامر اي
اتقان العقايد فقوله ولا مدخل الخ علة لقوله اذ لا اتقان الخ والمعنى
لا اتقان في ذلك الزمان للعقايد لانه لا مدخل لذلك الزمان في الاتقان
اي لا مدخل ولا توجه لاهل هذا الزمان للاتقان فلما انتفى التوجه
للاتقان انتفى الاتقان فهذا نظير قولك فلان لا علم عنده او
لا كرم عنده لانه لا مدخل له في العلم او الكرم اي لا توجه له لواحد منهما
لعدم الاعتنا اي في ذلك الزمان بتعلم عقايد الدين وهذا علة
لقوله فلا مدخل له في ذلك لا سيما اي خصوصا النسا والعبيد

فانهم اشد بعدم الاعتنا   فلا يتبصرون اي بخلاف النسا والصبيان
فانهم قد يتبصرون وان كان ليس عندهم اعتنا ولذا افصل ما بينهم
عنهم باداة الانفصال دون اما   ولهذا اي ولاجل عدم الاعتنا
تتلمذ العقايد في هذا الزمان   في كثير من متعاطي العلم اي
كالمتنباين كان معاصر الهم وكان المص يري فساد عقيدته   فكيف
بالعامة اي كالسوقة   اما اهل البادية اي الذين شانهم البعد عن
اهل العلم   ومن بعد عن سماع مطلق العلم اي من اهل القرى
فلا تسال لمن حالتهم اي لان حالهم معلوم لكل احد وهو عظم الجهل
جامدة اي واقفة من الفهم ثم ان هذا يحتمل انها وان كانت
واقفة عن الفهم امنيا دهادقريب ويحتمل انه تبصر دفع الاول
بقوله صعبة الانقياد فقوله صعبة الخ اخص مما قبله   لما الاسف
اي من الشهوات وحب الرياسة ونحو ذلك   ان نصحت الخ في
اثار قوله مايلة اي حيث كانت مايلة لما الاسف ان نصحت بان
امرت بطرق الخير لم تقبل وان علمت طرق الخير لم تتعلم   وان فهمت
لم تفهم يناسب الطرفين الاولين اعني قوله جامدة صعبة الانقياد
تفلتت بالمنا اي ذهب منها بسرعة وهذا يناسب قوله جامدة
وان بقي منه شي الخ هذا يناسب قوله الاخير مايلة لما الاسف لان
المص اي المكروه ناج امور الدنيا من الامور التي لا تعنيه   وجملة
سلب الدنيا اي لتحصيلها   عصمه الله اي حفظه الله مما ذكر من
المطر وماهمه والمراد المص الجامزة   وجوده اي وجود من عصمه
الله وقوله اليوم اي زمانه   وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة
اي الاجمال اي غير ملتفت فيه لتفصيل ما يقع في هذا الزمان من
المنكرات   هو امره اي فزع وعظم امره في القبح بسبب ما يقع فيه
من المنكرات   على غزارة علمه اي مع غزارة اي كثرة علمه وعبر بعلى
اشارة الى انهم لكثرة علمهم تمكنوا منه واستعلوا عليه   وفيهم اي
توسلهم وتقواهم   واما الاول اي واما بيان فساد بعض الاول لان
الدليل الاول الذي استدل به الخالق يجمع بين الطرف الاول قوله
قدمات

قد مات ابو بكر وعمر وساير الصحابة ولم يعرفوا الجوهر والعرض الطرف الثاني ما نقله
عن ابن عوفري من انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض الا من
يعرف الجوهر والعرض لبقيت الجنة خالية وقوله هنا واما الاول الخ هذا رد للطرف
الاول وسياتي الكلام على رد الطرف الثاني عند قوله والى هذا المعنى اشار ابو بكر
ابن عوفري رحمه الله   ولم يعرفوا الجوهر اي وهو ما قام بذاته وان شئت قلت
ما احتاج قدرا من الفراغ اعم من ان يكون غير قابل للقسمة وهو الجوهر الفرد
او قابلا لها وهو الجسم وقوله والعرض هو ما قام بغيره من الحوادث فخرج
صفات الله لانها وان قامت بغيرها الا انها غير حادثة فلا تسمى عرضا
وقوله لم يعرفوا الجوهر والعرض اي لم يعرفوا معناها المصطلح عليه عند
المتكلمين والا فالجوهر معناه في اللغة الشي النفيس والعرض معناه الامر
العارض لغيره وهم عارفون باللغة   وكذا ساير الصحابة اي باقيهم
غير ابي بكر وعمر لم يعرفوا الجوهر والعرض   فانا اعجب جواب اما   من له
ادنى تمييز فاعل بذكره والمراد بالتمييز العقل اي ادنى عقل فالمستدل
بذلك حينئذ من البهايم وقوله دليلا على التقليد اي على ارجحية التقليد
يكون هولا متلقين   واي مدخل الخ هذا استفهام انكاري بمعنى
النفي اي لانه لا مدخل الخ واتي به بعد القول وانا اعجب وقوله والالفاظ
المصطلح عليها اي مثل الجوهر والعرض   في شي من ادلة العقايد اي لا في
موضوع ولا في محمول وهذا ظاهر ان اريد بالدليل الموصل للمطلوب وهو
معرفة صفات الرب واما ان اريد الدليل المركب من صغرى وكبرى فالالفاظ
المصطلح عليها لها مدخل كقولنا العرض متغير من وجود الى عدم وعكسه
وكل ما كان كذلك فهو حادث والجوهر ملازم لذلك العرض الحادث وكل ما كان
ملازما لذلك الحادث فهو حادث ينتج الجوهر حادث فظهر ان الجوهر والعرض
لها مدخل في ادلة العقايد المصطلح عليها المركبة من صغرى وكبرى لكن
الصحابة كانوا مستغنين عن تلك الادلة ويعرفون العقايد بالادلة
الموصلة لها غير تلك الادلة المصطلح عليها وهي الادلة الاجمالية   حتى
يلزم الخ متفرع على المنفي فهو منفي   وما اشبه هذا ما تعجيبية والاشارة
راجعة الى قوله هذا القايل المناظر وهو ابن زكري واعجب من شبه

هذا القول لقوله من يقول الخ اي في القبح لان هذا القول تقتضي ان الصحابة
تبع منهم اللحن ولا شك ان نسبة ذلك اليهم قبيح وقول ابن زكري يقتضي
نهم لا معرفة لهم بادلة العقايد ولا شك ان نسبة هذا القول لهم قبيح
اليهم كانت تجهل المقصود الخ اي الذي هو صون اللسان وحفظه من
اللحن ولم يعرفوا حقيقة الفاعل اي بحيث انه اذا سال واحد
منهم عن حقيقة الفاعل الاصطلاحي لا يعرف ما هي ولا يعرف انه الاسم
المرفوع المسند اليه فعل مقدم عليه على جهة وقوعه منه او قيامه
به وقوله ولم يعرفوا الخ جملة حالية وقوله لانهم ما تولوا الخ علة لقوله
كانت تجهل ذلك وكانوا يجهلون المقصود من البلاغة اي وهو
الاحتراز والتباعد من التعقيد اللفظي والمعنوي يجهلون الفاظا
فيها اي في البلاغة اي في علم البلاغة مثل قولهم مسند اليه مسند قصر
فصل وصل ايجاز اطناب وقوله استخرفتها اي تلك الالفاظ
وهل هذه الاقوال الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي وليست هذه
الاقوال تصدر عن عاقل بل عن مجنون والمراد بهذه الاقوال الاقوال
الثلاثة المذكورة وهي القول بانهم يجهلون حقيقة الجوهر والعرض او
يجهلون المقصود من فن العربية ومن فن البلاغة وانما يصح لو اي
الخ اي لو كان الحال هو ما ذكره ابن زكري وقوله الاستدلال على صحة التقليد وحجيته
لو ثبت الخ اي واما الاستدلال بما تقدم فقد ظهر فساده وقوله لو ثبت ذلك
اي لو ثبت عنهم ذلك لكنه لم يثبت بل الثابت خلاف ذلك ولم يعرفوا
الله او الحال واراد بالمعرفة الاعتقاد اي والحال انهم لم يعتقدوا الله الا بالاعتقاد
المصور بالتقليد المجرد عن المعرفة ووصف التقليد بما ذكر وصف كاشف
واعرضوا عن النظر اي المثمر للمعرفة في اي جمع اية اي في ايات من كتابه
وقوله لا تحصي كثرة اي من جهة كثرتها وصفة الادلة محذوف
والتقدير لو ثبت الخ لكنه لم يثبت لان صحة هذا اي ما سبق من انهم
لم يعرفوا الله الا بالتقليد وانهم اعرضوا عن النظر وان الايات الدالة على
ثبوت العقايد كانت تتلى عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها وان ادلة
العقايد التي لا تحصي كثرة في القران كانت الخ وذلك كقوله ان في خلق
السموات

السموات والارض الخ ولا يفهمون وجه دلالتها اي هل هو الامكان
او الحدوث او هما معا مما يا باه كل مومن اي كامل وفيه تعريض بالقايل
وما احوج الخ ما تعجبية اي ما احق هذا القايل لهذا الكلام التعرض بالمنقصة
في مراتبهم العلية رضي الله عنهم للادب العظيم اي ما اشد واعظم استحقاقه
للادب العظيم وقوله بمثل هذه المنقصة اي وهي ان الصحابة كانوا مقلدين
وحاصله ان التعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح بشيء اخر لغيره فقول
هذا القايل ان الصحابة ما تولوا الخ مستعمل في معناه ملوح به لغيره وهو
انهم كانوا مقلدين وهذه منقصة يستحق الادب من نسبها لهم على
مناصبهم من اضافة الصفة للموصوف اي مناصبهم العلية وقوله التي الى اخره
صفة لمناصب وقوله لا تلحق بالبنا للمجهول اي التي لا يصل اليها احد غيرهم
حتى انها توصف بالنقايص ويصح ان تكون قوله التي لا تلحق صفة للمنقصة
و ح فيكون مبنيا للفاعل ومفعول محذوف اي التي لا يلحقها وقوله العظيم
الادب متعلق باحوج وهو من اضافة الصفة للموصوف وفيه تعريض بانه
يستحق الادب العظيم لافترائه على الصحابة ولعمر بمعنى الخ علة لما قبله
اعني قوله وصحة هذا مما يا باه كل مومن او علة لقوله وما احوج الخ اي لانا نقطع
الخ ان اعظم عالم منا لم يحصل من الدين ما حصله ادنى امة من اماء الصحابة
فكيف باكابر الصحابة فمن يقول بتقليدهم يستحق الادب العظيم ان
اكابر علماء زماننا اي الموصوفين بالعلم والديانة بالدين هو الاحكام
الشرعية اعتقادية وفرعية وقوله وسنة اي الدين وهو من اضافة
البعض للكل لان المراد بالسنة الاحكام المتلقات عن الرسول والعطف من قبيل
عطف الخاص على العام ادنى امة اي فكيف بالصحابة ولا نسلم ان اكابر علماء
زماننا لم يحصل ما حصله ادنى امة من اماء الصحابة او من اماء التابعين او من اماء
تابع التابعين لان علماء زماننا كانوا فضلا راسخين في العلم باحسان اي
بالعمل الكامل والمراد ركن الخ هذا شروع في ذكر ماثر الصحابة بالعلوم
فيكون عبر من ذكر ذلك فبذلك يعرف ما عليه الصحابة من العلم ثم ان الشيخ تعرض
لبعض ماثر الخلفا الاربعة وكان المناسب ان يقدم ماثر ابي بكر ثم عمر ثم
عثمان ثم علي لانهم على هذا الترتيب في التفضيل لكنه قدم عليا لكونه

ادركه من المبتدعة بخلافهم فقد مر ان اختصاص بالمقام وكان الاولى
للشارح ان يقول ولعله اراد ركة علياء من المبتدعة برفع من على الفاعلية ونصب
علي على المفعولية لما تقرر من انه اذا دار الامر بين الاسناد للذات والمعنى
فالاولى الاسناد للمعنى لا للذات   واقحمهم حيث ابطلها وسلمهم بادلة
لا يقدرون يجادرونها ويمحون شبههم ومن المعلوم ان المتعلم لا يكون متعلما
بل يكون عارفا حق المعرفة   وقد سبعين الخ الوقر بكسر الواو الحمل
وهذا كناية عن الكثرة فيصدق بالزائد وحيث كان قادرا على ذلك لا يكون
متعلما بل يكون عارفا حق المعرفة وما قاله سيدنا علي ليس بمستبعد
في حقه لان الكتب المنزلة مائة واربعة كتب وقد تضمنت الاربعة
وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان جميع المائة وتضمن الفرقان ما في
الثلاثة وتضمن المفصل منه جميعه وقد تضمنت الفاتحة ما في المفصل
فاذا تضمنت الفاتحة المفصل المتضمن للفرقان المتضمن لما عداه من الاربعة
المتضمنة للمائة لزم تضمن الفاتحة لجميع الكتب المنزلة   انا مدينة العلم
وعلي بابها فمن اراد الوصول الى علم النبي فعليه بعلي يوصله اليه لكونه عنده
وحيث كان كذلك فلا يكون متعلما ثم ان هذا الحديث موضوع لا اصل له
على التحقيق وقد اختلف فيه كما قال العماري فبعضهم صححه وبعضهم ضعفه
وقال ابن حجر هو حسن والتحقيق ما علمت انه موضوع   العجب اي ما يتعجب
منه   العجاب اي المبالغ في الاعجاب منه   وادعى الخ اي فقال بعضهم
انه الرب كما قال النصارى في ان عيسى اله وقوله افتتن به الخ اي فقال بعضهم
ان جبريل ارسله الله الى علي فغلط فنزل على محمد وقال بعضهم ان كلا من
محمد وعلي نبي مرسل الا ان احدهما ناطق بالرسالة وهو محمد والاخر
صامت لم ينطق بانه رسول بل سكت وهو علي وكل هذا كفر   ان معضلات
المسائل اي المسائل المعضلات اي المغلقات الغير الظاهرة فقوله التي لا يتوصل
الى تفسيرها   الا بالانظار الدقيقة اي بالافكار اي الادلة الدقيقة
من غير تامل تفسير لقوله بديهة   ولا تنقطع لشانها هذا لازم لقوله
من غير تامل   كانها عنده في الكلام حذف اي كان السؤال عنها عنده
سؤال عن الامور الضرورية   وقوله على جوابها اي وتامل جوابها
وقوله

وقوله على البديهة عطف تفسير   في ذلك الموقف الخ اي وهو الوقوف
على المنبر وقوله انه اعضل الخ عطف على قوله وتامل جوابه في المنبرية وقوله
وانظر ابن هرامي وانظر اليهم اي الى عقولهم اين عقولهم وقوله من ذلك
اي من عقل علي فيجد بينهما بعدا لانهم ان اجابوا عن تلك المسئلة فبعد
تدبر وتامل طويل والمراد فانظر جواب ابن عقولهم من عقل علي وذلك
الجواب بينهما بعد فتامل وفي بعض النسخ ابن هرامي ابن عقولهم مما
هنالك اي من العقل الثابت هنالك اي في سيدنا علي رضي الله تعالى عنه
صار ثمنها تسعا يعني انه قال ذلك واسترسل في خطبته وكانت
عينية واولها الحمد لله الذي يحكم في الخلق قطعا ويجزي كل نفس بما تسعى
واليه المآب والرجعى فسال وقيل له يا امير المومنين مات شخص وترك بنتين
وابوين وزوجة فقال صار ثمنها تسعا واسترسل في خطبته وضمير ثمنها
عائد على الزوجة ووجه كون ثمن الزوجة صار تسعا ان المسئلة اصلها
من اربعة وعشرين للبنتين الثلثان ستة عشر وللابوين السدسان
ثمانية ويبقى للزوجة ثلاثة فعال لها وزاد عليها ثلاثة فتصير السهام سبعة
وعشرين فصار ثمن الزوجة تسعا لان الثلاثة تسع السبعة والعشرين
فالمسالة عالت بتسعها فينقص لكل واحد من الورثة تسع ما بيده
وكذا فتواه اي وتامل فتواه   هجم عليهم اي ورد عليهم بغتة
ثلاثتهم [illegible]   ذلك اي جميع ذلك وقوله اكلا مفعول مطلق
اي استصحاب الاكل   فقال صاحب الثلاثة بيننا اي تلك الدراهم
بيننا وقوله نصفين اي حال كونها مناصفة   صميم الحق اي الحق الصميم
اي الجازم بمعنى المجزوم به اي المجزوم بكونه حقا   ان كان بصميم الحق
اي اخوته الخ   لذلك اي لما اكله   خذ ما اعطاك لعلمه بذلك
لكونه فهم سماحة الاخر   فتصير اربعة وعشرين اي ثلثا   بذلك
تسعة اي تسعة اثلاث وقوله اكلت منها ثمانية اي برغيفين وثلثين
بقي له سبعة اي سبعة اثلاث اكلها القادم فكل واحد من الثلاثة
اكل ثمانية اثلاث برغيفين وثلثين   منحكما اي اعطاكما
وقوله منحكما اي اعطاكما سبعة اثلاث فمن اخذ ثلثا يا خذ درهما
ومن اخذ منه سبعة اثلاث يا خذ سبعة دراهم   كذا وكذا اي

الراوي اجمل فيما رواه عن علي   وفي رواية هذا فصل فيها الراوي
ما رواه عن علي فلذا ذكرها ثانيا والحاصل ان سيدنا علي فصل
قطعا ثم ان بعض الرواة الذين رووا عنه اجمل وقال كذا وكذا وبعض الرواة
فصل فذكر الروايتين الصادرتين من الرواة   لم يظهر لك وجه
ذلك ان المسالة من اربعة وعشرين وتصح من ستمائة لان فرض الزوجة
الثمن من ثمانية وللام السدس من ستة وللبنتين الثلثان من ثلاثة
والثلاثة داخلة في الستة فتكتفي بها وهي مع الثمانية متوافقة
بالانصاف فاضرب نصف احدها في كامل الاخر يخرج اربعة وعشرون
للزوجة ثمنها ثلاثة وللام سدسها اربعة وللبنتين الثلثان ستة عشر
وبقي واحد للعصبة وهو اثنا عشر اخا واختا للذكر مثل حظ الانثيين
وهو منكسر عليهم مباين فتضرب عدد رؤوسهم وهو خمسة وعشرون
في اصل المسالة يخرج لك ستمائة قدر التركة ومنها تصح فمن له شيء في
اصل المسالة اخذه مضروبا فيما ضربت فيه المسالة فللزوجة ثلاثة في
خمسة وعشرين بخمسة وسبعين وللام اربعة في خمسة وعشرين بمائة
وللبنتين ستة عشر في خمسة وعشرين باربعمائة وللعصبة واحد في
خمسة وعشرين بخمسة وعشرين لكل ذكر اثنان وللاخت واحد   ذلك
حقك الاشارة الى الدراهم والكاف مكسورة لانها لخطاب المؤنث
والمعنى الدراهم حقك يا امراة   ما روي هذا اي حال كونه مرويا عنه
وقوله خارج عن الحصر اي لا يمكن حصره   المقدسي اي المنزه اي المطهر
صاحبه كاسناد القدس الى الادراك مجاز عقلي وقوله الفائق اي الفائق
صاحبه وهذا كالتفسير لما قبله لانه لا معنى لكون صاحب الادراك
مطهرا الا كونه فائقا تاما   عنده اي عند ذلك الادراك وفيه حذف
اي عند صاحبه وهو متعلق بضرورته وقوله كمن خبر يكون مقدما
عليها او حال وكان تامة اي يكون ذلك الادراك عظيما وقوله لما اي
للذات العلية التي كثرت الشواهد الدالة عليها والمراد بالذات من حيث
اتصافها بالصفات والافادة لم تقع على الذات من حيث كنهها   بادلته
ايضا الادلة الدالة عليها وقوله اولع اي تولع   الشواهد اي الادلة   ذي

اي تزيي

اي تزيي   وحليه اي ما صوفته   وذلك اي والادراك المذكور
ويحتمل عود اسم الاشارة لما كثرت الشواهد عليه وهو الذات العلية
وفي العبارة حذف اي ومتعلق ذلك   نظهر اي علي   مع هذا
اي المذكور من الاثار الدالة على كمال معرفته   ما ت اعرفنا اي فهذا ابدل
على ان مقام عمر اكبر من مقام علي وعلي لا يصح ان يقال فيه مقلد كما مر
فعمر من باب اولى فكيف يصح القول بان هؤلاء الائمة مقلدون   حتى كان الري
اي اللبن الذي حصل به الارتوا وانما لم يقل حتى كان اللبن للاشارة الى انه
حصل به ارتوا   بالعلم اي فهذا ابدل على ان عمر عارف لا مقلد لان
رؤيا النبي حق   المسيب المشهور عند المحدثين فتح الياء وان كان
قد روي عنه سيب الله من سيبني   رايت اي ابصرت ويحتمل وهو
الظاهر انها علمية لان عمر مات وسعيد ابن ثمان سنين ولا شك ان من
سنه كذلك لا دراية له فيكون عرا علم من غيره بخلاف المعرفة فانها تمكن من
قوله وافعاله ولو بعد مدة   معاينا اي الامور المغيبة مكشوفة له
حتى يبتنع الشيء كما سمعناه من اشياخنا ويصح كسرها اي مطلعا على
المغيبات   لا يتبر اي لا يلاحظ   مراه وهذه من اضافة المشبه
به للمشبه اي في ذهنه الصافي الشبيه بالمراة   ولا امارة اراد بها
ما يدل على سبيل الظن نحو هذا يطوف في الليل بالسلاح وكل من هو
كذلك فهو سارق واراد بالدليل ما يدل على سبيل القطع   فكيف
ذهنه بمعرفة الله اي فكيف ذهنه بمعرفة المولى الذي اطلقت الكائنات
على الدلالة عليه دلالة واضحة اي فتكون تلك المعرفة مرتسمة في ذهنه
بالطريق الاولى وحينئذ فلا يكون مقلدا   فقال اذا كنتهما اي فقال
اذا كان مني عقلي فلا افتقر لمن يعنت عليها ولا ابالي بهما هذا هو المراد
من العبارة وليس المراد ظاهرها من انهما سالا ان النبي وعمر يكلم في جواب
عنه وقوله وانظر قوله اي قول عمر ومقول القول محذوف اي وانظر قوله
انا اكفيكهما كما اخبره اي ولا يصح ان يكون قوله ايكون مبتدا عقلي
اذ لو كان هذا مقول القول لحذف قوله الواقع قبله   وسؤال الملكين
عطف تفسير لفتنة القبر   وصفتهما اي من كونهما اسودان

اذا

ازرقان اعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف لموقن اي
لعارف بالله لانه لا يجيبهم ولا يبالي بهم الا من كان موقنا وعارفا بالله فاذا
كان النبي وصفه بالايقان الذي هو المعرفة كيف يقال انه مقلد علم
اليقين هو العلم الحاصل بالادلة والمكاشفات والاخبارات بخلاف عين
اليقين فانه العلم الحاصل بالمشاهدة او الحواس واما حق اليقين فهو العلم
بالله الحاصل عند فناء صفات العبد في صفات الرب بان يذهل عن ذاته
وصفاته وحظه ان سمعه هو سمع الرب وبصره بصره وهكذا كما وقع
للحلاج حيث قال ما في الجبة الا الله فحق اليقين مرتبة من مراتب العلم
لكن لا يكون الا في العلم المتعلق بالله واما غيره من العلوم المتعلقة بغير الله
فذلك العلم اما عين اليقين او علم اليقين فقط تامل ولا فظاظة
القبر اي شراسة عنده وفيه مزجت كناية عن تمكنه من المعرفة
بالله والا فلا امتزاج من خواص الاجسام وفي كلامه قلب للمبالغة
لموقن اي متيقن وعالم فلاشى اي اضمحل وذهب عنده كل
ماسواه فلم ير الا الله الصادق اي فيما اخبر به الناس فالصادق
معناه المخبر بالصدق بكسر الدال وقوله المصدق اي المخبر بفتح الباء عن
الله بالصدق اي ان ما اخبره به الملك عن الله صدق وقوله وهو اي
النبي عليه السلام مبتدا وقوله وما ينطق عن الهوى خبر ثان عن المبتدا
وهو الضمير والجملة حالية تستحي اي واستحيا وهذا انما يكون من
صاحب المعرفة لا من رجل مقلد جاهل وقوله نحو عام لا مقلد الى السما
اي لانها عالية حسا فينتقل الذهن الى العالي علوا معنويا وهو الرب
والحاصل ان العلو الحسي لما كان مشابها للعلو المعنوي الذي هو وصف
للرب صار النظر للسما كانه نظر للرب فلم يرفع نظره اليها حياء من الرب
وليس المراد انه لا يرفع بصره الى السما حيا لكون المولى فيها تعالى الله
عن ذلك وذلك اي عدم الرفع لاجل الحيا وقوله ثمرة المراقبة
اي مشاهدته تعالى واستحضاره وقوله التي هي اي المراقبة وقوله
كمال المعرفة اي المعرفة الكاملة وقوله ورسوخ التمكن اي التمكن
الراسخ القوي وهو عين المعرفة الكاملة واذا كان كذلك فلا يكون
مقلدا

مقلدا حتى كانه اي سيدنا عثمان وقوله معاين اي معاين لله وامثالها
قول بعض المحشي اي حتى كانه اي الله تعالى فغير مناسب لان سياق الكلام في
عثمان مرتقى اي المراد ان الحاصل لهم ابتداء عين اليقين الذي هو ارقى
اي اعلى من علم اليقين وليس المراد ان الحاصل لهم ابتداء علم اليقين
ثم حصل لهم عين اليقين ولو كشف الغطا اي عن الامور الاخروية كالجنة
والنار وقوله ما ازددت يقينا اي لتناهي معرفته ويقينه بالله كذا قيل
والاحسن ان المراد لو كشف الغطا عن بصره ما ازداد يقينه الحاصل
بمشاهدة بصيرته لان الحاصل بالبصيرة عين اليقين كالحاصل ببصره
بعد كشف الغطا ما فضلكم اي ما زاد عليكم في الفضل وقوله وقر
بالبنا للمفعول اي وضع في قلبه وهو المفتوح لا يكون مقلدا الف سنة
بدل من ما اي لو لبثت فيكم الزمن الذي لبث نوح في قومه وهو الف سنة الى اخره
وانه اي عمر حسنة من حسنات ابي بكر ووجه كونه حسنة من حسنات
ابي بكر ان ابا بكر هو الذي ولاه الخلافة وما عسى اي وما الترجي عند
ما اتصفت به الصحابة من المحاسن والماثر فالترجي منتف لعدم تاتي العد
لها بانهاية ومن زائدة او بيانية مبينة لمفعول اعد المحذوف وهو ما اتصفت
به الصحابة كما قررنا وعطف الماثر على المحاسن من عطف التفسير وذكر
بعض الحواشي ان ما استفهام استبعادي ومن في قوله من محاسن للابتدا
وح فالمعنى واستبعد ترجي العد المتعلق بمحاسن الصحابة وهذا شروع
في ذكر ماثرهم عموما بعد ان ذكر ماثر الخلفا خصوصا في رسوخ
معارفهم جمع معرفة وهي الاعتقاد الجازم الناشئ من الدليل وقوله
وقوة ايمانهم عطف ملزوم على لازم لان الايمان يلزمه المعرفة والزمهم
كلمة التقوى المراد بها كلمتي الشهادتين والاضافة من اضافة السبب
الى المسبب وذلك لان النطق بلا اله الا الله سبب للتقوى وهي البعد
من النار ثم ان المراد بقوله والزمهم الخ اي جعلهم ملازمين لها وليس
المراد ايجابها عليهم والا فلا خصوصية لهم بذلك تامل وكانوا
احق بها ولا يكونوا كذلك الا اذا كانوا عارفين بمعنى نها لا مقلدين
وقوله واهلها اي وكانوا اهلها وهذا تفسير لقوله وكانوا احق بها

في حقهم اي في الحكم الثابت لهم او ان المراد بحقهم ذاتهم وعلى هذا
فهي بمعنى الباء على الاول وعلى الثاني بمعنى اللام   العالم بخفيات الضماير
من اضافة الصفة للموصوف اي العالم بالضماير الخفية ووصف الضماير
بالخفا وصف كاشف لان الضمير ما يضمره اي يخفيه الانسان في نفسه   ولا يكون
كذلك اي اماما لجميع الخلق وهذه جملة معترضة بين يكفي وفا عله
وهو قوله صلى الله عليه وسلم   الا من بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد
فيان الكلام في المعرفة لا في الاجتهاد فكان الانسب ان يقول الا من بلغ
الرتبة العليا في المعرفة وقد يقال ان الاجتهاد من لوازم المعرفة بالله
فتامل   متعرضين اي متصدرين لدعا جميع الخلق اي ولا يكون
كذلك الا العارف والمراد جميع الخلق المكلفين فهو عام مخصوص فتامل
وقوله الى الله اي الى معرفة الله   واقامة الحجة الخ عطف على دعا اي وقد
كانوا متعرضين لاقامة حجة الله عليهم الخ وفيه انهم انما تعرضوا للدعوى
التي هي سبب في اقامة الله الحجة عليهم تامل وقد يقال ان المعنى انهم
كانوا قايمين بدعوى جميع الناس الى الله وقايمين باقامة الحجة الدالة
على وجود الله للناس فيندران يدعوهم بقيموا لهم الحجة فقوله حجة الله
اي الحجة الدالة على وجوده وقوله عليهم اللام على بمعنى اللام   واليهم
المرجع الخ المرجع بمعنى الرجوع وتقديم المعمول يفيد الحصر اي ولذا كان الرجوع
اليهم دون غيرهم في المسايل المنصلة اي المشكلة ومن المعلوم انه لا يرجع
اليه في ذلك الا العارف   وجميع الحوادث الخ عطف على المسايل من عطف
العام على الخاص لان الحوادث النازلة تشمل المسايل وغيرها   وقد اسا
الخ اي اخل ادبه او ان المعنى اسا على الادب فالادب نصب بنزع
الخافض وح فمفعوله الادب باساة   وبين الاساة المفهوم منه من اسا
ظنه بهم الخ ما يوجد خفية فالشيطان حسن له تلك الكلمة ثم انه حاوله
على لنطق بها فاخذها منه واذاعها فقوله اختلسها الشيطان منه اي
اخذها الشيطان منه واذاعها   عندنا اي معشر اهل السنة من اشاعرة
وماتريدية   من اهل النجاة اي من النار فلا يعذب بتعذيبكم ولا عصيانكم
واذا اي والا نقل انه من اهل النجاة بان قلنا انه غير ناج من النار لزم

الي اخره

الي اخره   الخ تكفير الصحابة اي او عصيانهم لكن اللازم باطل لان النبي
شهد منهم بالخيرية   او نقلم الخ بيان للملازمة في الشرطية وقوله او نقلم
بالضرورة اي او نقلم على ملتبسا بالضرورة اي علما ضروريا لا ضمنه لنظر
واستدلال   بهذه الادلة ان كان مراده بهذه الادلة الادلة الاصطلاحية
المركبة من صغرى وكبرى فالاولى اسقاط لفظ الكثرة اذ لا فرق بين الاكثر
وغيرهم لعموم وجود الادلة في ذلك الزمان وان اراد بها الادلة المعنوية
اي الاجمالية فقوله او نقلم بالضرورة الخ ممنوع   فانظر هذه المقالة
اي القول بانهم مقلدون وقوله ما اشنعها اي ما اقبحها لما يلزم عليها
من كفر الصحابة   وكان مقالة الخ ظاهره حمل الادلة الاصطلاحية وهو
غير مناسب والمناسب ان لو جرى على طريق الاستفسار كما قدمنا
مقالة من توهم يصح تنوين مقالة وجعل من جارة اي مقالة نشات من
توهم الخ ويصح اضافة مقالة لمن الاسمية اي مقالة شخص توهم الخ اي
وقع في وهمه وفي ذهنه وان كان جازما بذلك   بالتمشدق الخ اي
المراد منه في هذا المقام ملئ الفم بالكلام الذي لا يعتبر   باصطلاحات
اي بمصطلحات لكون الدليل الذي يستدل به اقترانيا او استثنائيا
وصور تركيبات اي وهيئة قضايا مركبة وقوله للادلة اي راجعة
للادلة من رجوع العام للخاص والمراد ذلك الخاص وقوله وصور عطف على
اصطلاحات   على نهج اي طريق اصول المنطق واضافة نهج لما بعدها
بيانية كما ان اضافة اصول للمنطق كذلك والمراد على نهج المنطق   لان
المقصود الخ علة لكون المتقدمين لم يعتبروا تلك الاصطلاحات   انما
هو معرفة الحق مراده بالحق المولى سبحانه وتعالى   بما يستلزمه اي بامور
تستلزم الحق اي يلزم من وجودها وجوده   فكيف ما حصل اي الامر
المستلزم للحق اي كيف ما حصل عند التلل   او بغير لفظ اي بان حصل
ذلك المعنى بالاشارة او الكناية   بتركيب مخصوص اي كتركيب الدليل
على الوجه المعلوم عند المناطقة   او بغيره اي كان يقال الدليل على وجود
الله هذا العالم   حصل المقصود اي الذي هو معرفة الله فالاتيان بالقياس
المنطقي ليس مقصودا لذاته غيره يقوم مقامه فقوله الى زيادة اي كقياس

اقتراني او استثنائي   والنفوس الزكية اي كنفوس الصحابة والتابعين
وعقول القدسية اي المطهرة من وساوس الشيطان مرادف لما قبله   عن
تلك القوانين المصطلح عليها في الادلة الاقترانية والاستثنائية
بل عقل من استنبطها الخ المناسب ان يقول بل نفس من استنبطها او
بل عقول اي عقول اصحاب تلك النفوس وهذا ترقي في زيادة معارف الصحابة
كمنتظ من بحار الخ اي نهر كالعوم والظاهر ان ذلكما يسلم في كل التابعين
وقد سمعت جواب عما يقال قولك بل عقل الخ هذه دعوى فما دليلها
فاثبتها بقوله وقد سمعت الخ   وانما احدث الخ جواب عما يقال اذا كان
السلف غنيون عنها فلا حاجة لاحداث المتاخرين لها   على البديهة اي
الاتية على البديهة   في المتعلم اي منهم وقوله والمتعلم اي للتمييز
فاذا قيل الدليل على وجود الصانع هذا العالم فيقال دلالته من جهة
حدوثه او احكامه او من جهتهما معا فاذا قيل العالم حادث وكل حادث
له صانع علم ان الدلالة من جهة الحدوث فتحقق المعرفة   لا الان الخ اي
لا ان الاحداث لكون معرفة الحق   والي هذا المعنى اي كون المقصود
معرفة الحق على اي ... باي وجه كان سواء كان بالالفاظ مخصوصة كالجوهر
والعرض او بغير معرفة الالفاظ المخصوصة اشار ابو بكر الخ وهذا هو الطرف
الثاني من طرفي الوجه الاول   الا من عرف الجوهر مراده به من كان
عارفا بالدليل وانما عبر بذلك لان من عرف الجوهر شانه اقامة الادلة ومعانا فيها
فالمعنى لو لم يدخل الجنة الا من كان عارفا بالادلة المصطلح عليها لبقيت
الجنة خالية اي كالخالية اي ويلازمها كالخالية باطل وح فلا يشترط
في دخولها المعرفة بالادلة المصطلح عليها وكما كانت المعرفة بالادلة المصطلح
عليها غير شرط ربما يتوهم صحة التقليد قال ونقول مع ذلك الخ   ونحن
نقول بموجبه اي بمقتضى هذا الدليل وهو انه لا يشترط في دخول الجنة
المعرفة بالادلة المصطلح عليها   ونقول اي ونزيد على ذلك للوصل المفرع
بقولنا لا يدخل الخ وكل الزيادة قوله ولم يقلد ولو اقتصر عليه لكفى
والحاصل ان ما قاله ابن فورك يفيد ان دخول الجنة لا يتوقف على المعرفة
بالادلة المصطلح عليها وانما يتوقف على معرفة الحق باي وجه كان ويلزم من
ذلك

ذلك ان المقلد كافر فكلام المقلد لازم لما قاله ابن فورك ولم يصرح به فلذا
قلنا قوله ونقول مع ذلك اي ونزيد على ذلك نصا صريحا قولنا لا يدخل الخ
الا من هو عارف بالله اي باي وجه لا لخصوص الادلة الاصطلاحية
ولم يقلد في ذلك اي فيما ذكر من المعرفة وحينئذ فالمقلد كافر وقوله عرف
الجوهر والعرض اي عرف الدليل المصطلح عليه الخ   فليس في كلام ابن
فورك ما يدل على صحة التقليد هذا بحسب ما حمله عليه والا فالمتبادر
من عبارة ابن فورك صحة التقليد ودخول المقلدين الجنة نعم للشارح منع
الاستدلال به على صحة التقليد باحتمال غير مدعي المستدل به لان الدليل اذا
طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال   الفرية اي الكذب عن محمد
وجهل قدرهم قد يقال هذا منافي قوله اعظم عليهم الفرية لان محمد
الكذب عليهم يقتضي عدم جهل قدرهم الا ان يقال ان جهل قدرهم
لما كان بعرض الزوال لو تامل فيهم كان كالعدم وحينئذ فالحاصل
منهم من الكذب كانه محض فتامل او ان هذا القول لما صدر من قائله
من غير تامل في حالهم اطلق عليه فرية مجازا لانه كانه محض   ومن
ظن بالصحابة الخ فيه ان ذلك القول وقع من قائله عن اعتقاد لا عن ظن
فالاولى ان يقول ومن اعتقد ان الصحابة كانوا مقلدين الا ان يقال انه
عبر بالظن اشارة الى ان هذا القول لا ينبغي ان يكون عن اعتقاد بل على
تقدير وقوعه يكون ظنا فتامل   وقد كان الخ هذا وما بعده كالادلة
لما تقدم من ان الصحابة كانوا عارفين بالدليل والقول بانهم كانوا
مقلدين كذب   يذبون اي يطردون ويدفعون   دونه اي
دون دينهم اي دون ابطاله   فما رجعوا اي عن دينهم وامنوا بنبائه
وقيام علم الصدق اي علامة الصدق وهي المعجزة اي وحينئذ
فهم عارفون لا مقلدون   فكيف بالعرب الخ اي فانهم احرى بذلك
من العجم فلا يرجعون عن دينهم الا بعد معرفتهم للحق معرفة كاملة جزما
وقد يقال ان في هذا الدليل شيء وذلك ان المدعي ان الصحابة عموما
الشامل للعرب والعجم غير مقلدين والدليل قاصر على العرب اللهم الا ان
يقال مراده بالعجم في قوله وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم من تقدم

الصحابة ومراده بالعرب في قوله فكيف بالعرب مطلق الصحابة وحينئذ
فيندفع الاعتراض من حواشي الاعراب اي من اطرافهم الذين شانهم
البلادة بحارعاة بالايات الدالة على صدق اية الرسول هي ما يدل على
صدقه وان لم يتحدا بها فان تحدا بها فهي معجزة ايضا فالاية اعم من المعجزة
فاظهر لهم ما قامت الخ اي اظهر لهم اية عظيمة قامت بها الحجة عليهم اي
فاسلموا وح قول المحشي قد عرفوا الحق فكيف بالاشراف من العرب
الذين لهم الفطانة وقوله قامت بها الحجة عليهم اي فاذا قالوا لله
لم ترسل لنا رسولا قال الله لهم قد ارسلت لكم رسولا واظهرت لكم الاية
الفلانية فهما وافيا بالمعاني ال عوض عن المضاف اليه اي وافيا
بمعانيه او ان المراد مستوفيا للمعاني الكائنة له حاويا لمقاصد
الخطاب المراد بالخطاب الكلام المخاطب به والمراد بمقاصده الاغراض
التي تقصد منه اي فهما حاويا للاغراض التي تقصد من الكلام المخاطب
فيعرفون اوجه الايجاز والاطناب والحصر والذكر والحذف والتعريف
والتنكير والتقديم والتاخير فاذا ورد في القران شيء من ذلك عرفوا
وجهه ولم يكونوا مثلنا لا يعرفون ذلك والقران مملوء الخ اي لما كان
القران كلام عربي مملوءا بالحجج فصاروا عارفين بالحجج فلا يصح وصفهم بانهم
مقلدين مملوء بالحجج والبراهين اي الدالة على وجوده وكمال قدرته
ووحدانيته وعطف البراهين على الحجج من عطف الخاص على العام لان
الحجة من جملة اقسامها البراهين والبراهين الواقعة في القران مثل قوله
تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال
لا احب الافلين فان هذا اشارة الى برهان من الشكل الثاني تقريره
ان تقول هذا الكوكب افل وربي ليس بافل ينتج الكوكب ليس بربي
التي لا تحصى كثرة اي من جهة كثرتها فهو تمييز محول عن النائب عن الفاعل
والاصل لا تحصى كثرتها للعلم الاكبر هو نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم وقوله لسياسة الخلق اي لارشادهم الى الحق بلين لان السياسة
هي الارشاد بلين والمعطى جوامع الكلم اي الكلمات الجامعة لمعان
كثيرة ثلاث عشرة سنة منصوب لقوله اقام وقوله من غير قتال
اي واقام

اي واقام بعد ذلك عشر سنين مع القتال وبين لهم الحجج اي الدالة على وجود
الله وعلى وحدانيته وكمال قدرته وهذا مرادف لما قبله وهو قوله بوضح
الادلة مع كمال المعرفة اي مع كمال معرفتهم اي وحينئذ فيكونون
عارفين لا مقلدين واعلم ان المعاندة تحصل مع اصل المعرفة لكن
لما كانت معاندة هؤلاء القوم مع كمال المعرفة قال الشارح مع كمال المعرفة فاندفع
ما قيل انه لا حاجة لقوله كمال وبالنزر اليسير وصف النزر بما بعده
للتاكيد لان النزر معناه القليل اي وبالنزر من القليل اليسير والباء في
متعلقة بيحصل بتعلم الاكثر من اضافة المصدر لفاعله والمراد
بالاكثر الذي لا يحسن العربية لعجمة لسانه سواء كان عربيا في النسب او الرد
[illegible] الذي من يخرج الكلام بمشقة وقصور العقل الواو بمعنى مع
نحو نصحتها الميت اي ويحصل في المدة القليلة بتعلم الاكثر وذي الي مع
قصور العقل للمعلمين للابله اي المغفل والاحمق الذي لا تمييز عنده والبليد
وهو جامد القريحة من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده فكيف
بالفصيح صاحب القريحة المتلقي عن افصح الخلق ويصح ان يقرا قوله وقصور
بالجر عطفا على الي ويكون من اضافة الصفة للموصوف اي وذي قصور
العقل اي وذي العقل القاصر وقوله للابله متعلق بالمتعلمين ولا حاجة
لقوله من المعلمين لعلمه من قوله بتعلم وكذا قوله من المتعلمين واعلم
انه لا تلازم بين الابله والبليد اذ الابله هو المغفل والبليد جامد القريحة
فقد يجتمعا وقد يكون احمق غير بليد والعكس ما يخرج الخ فاعل يحصل
والضمير في يخرج عائد على الابله وما معه وضمير به عائد على ما الواقعة
على الشيء المتعلم فكيف ترى حال الخ الانسب ان يقول فكيف ترى حال
الفصيح المتلقي العلم عن افصح الخلق ثم بعد هذا كله يقال للشارح
ان هذا يقتضي ان جميع الصحابة تلقوا العلم عنه عليه السلام مباشرة ولا يصح
ذلك لانه لو كان كذلك ما حصل بينهم اختلاف الذي عم نوره البسيطة
اي الارض ثم انه يحتمل ان المراد بنوره القران الذي اي لجميع الخلق وعمومه
للارض شيوعه وظهوره في جميع الاقطار تلاوة وسماعا ويحتمل ان
المراد به شريعته التي ظهرت لكل افق والخافقين ويحتمل ان المراد به الرحمة

الحاصلة بسبب المعاملة للناس كلهم حتى الكفار في الدنيا والاخرة اذ لولا بركته
لهلك العصاة خصوصا الكفار في الدنيا قبل الاخرة بل من نوره اي نوره بل
وهو القران اصل الانوار اي العلوم الشرعية فالقران مبدا للعلوم الشرعية
كلها ويحتمل ان المراد بنوره هنا اعني في قوله بل من نوره النور المحمدي
الذي هو حقيقة من الحقايق لا يعلمها الا الله التي هي اصل ومبدا
لجميع الكائنات كما قاله ارباب المواجد لكن على هذا فقوله اصل الانوار
اي العلوم اي وغيرها ففي كلامه اكتفا لما علمت ان النور المحمدي
مبدا لجميع الكاينات كلها كمن اخذ اي كماخوذ من احدالا اي
كالحصاة الماخوذة من رمال الدنيا اي ان المعقود بالنسبة لعقله ﷺ
كحصاة كالحصاة الماخوذة بالنسبة للرمال كلها على ما روي وهب
لانه اي عن الكتب القديمة النازلة على الانبيا المتقدمين من عند الله
والحاصل ان كون جميع العقول بالنسبة لعقله كحصاة من رمال الدنيا
استفيد مما رواه وهب عن الكتب القديمة فقد ذكر فيها ان عقول الخلق
بالنسبة لعقله الى اخر الزمان كحصاة ماخوذة من رمال الدنيا اجلق
الاعراب اي انقى الاعراق قلنا ماخوذ من جلق الما اذا يبس طبعه
وشاهد طلعته الطلعة هي الوجه والمراد هنا الذات وقوله العلية اي
المرتفعة ونود ينطق اي ينطق بكثرة ماخوذ من فاض الما اذا
سال بكثرة الجمة اي الكثيرة وغرايب الحكمة مرادف لما قبله
لان الحكمة هي العلم والغرايب بمعنى الدقايق لان غرايبها لدقتها
القاصرة اي الرفيعة ويرق طبعه اي يصير لطيفا وتهذب
اخلاقه من نوره في بعض النسخ بلقائه اي من حيث اي من ساعة مشاهدته
وفي بعض النسخ بالنون واذا كان هذا حال الجلف فكيف باشرف
الناس من الصحابة ولهذا اي ولاجل انه تتهذب اخلاق الاجلاف
وينطقون بالعلوم من حيث مشاهدة طلعته والاجتماع به قال الجمهور
اذا اي ولم يقولوا الصحابي هو من طالت صحبته مع النبي مع ان هذا
العرف اي الاجتماع به من غير طول الصحبة له لغة ولا عرفا اي لانه
لابد من الاجتماع المدة الطويلة حتى يصدق عليه انه صحابي في
اللغة

اللغة وفي العرف اي عرف عامة الناس لان الصاحب في اللغة هو
المباشر وفي العرف لا يقال فلان صاحب فلان الا بعد المخالطة والمعاشرة
كما في صحبة المشايخ وما ذاك اي تحصيل الصحبة بالاجتماع في
الزمن اليسير من ان اللحظة من مشاهدته اي من ان اليسير
من مشاهدته او ان من اليسير من زمن مشاهدته من الانوار اي
العلوم وعطف البركات عليه مرادف وتتبيب عطف على يحصل ثم
خبر ثان لان والرابط لهذه الجملة الواقعة خبرا الاسم الظاهر اعني قوله
في نور تلك اللحظة وكان الظاهر الاتيان بالضمير فيقول ويثبت في
نورها لان المقام مقام الاضمار لتقدم مرجعه ولعله انما عبر بالاسم الظاهر
ايهاما للاستلذاذ به انوار النبوة اي انوار ذي النبوة لان النبوة
هي كونه نبيا اي كونه مخبرا عن الله بالاحكام ولا انوار لها وانما الانوار
لصاحبها وهو النبي والمراد بانوار ذي النبوة العلوم والمعارف تلاشت
اي اضمحلت وذهبت وقوله منها اي مع وجودها وقوله ظلمات الجهل
من اضافة المشبه به للمشبه اي الجهل الشبيه بالظلمات والوسواس اي
وظلمات الوسواس اي الامور التي يلقيها الشيطان في قلب الانسان
من جهة الرب من ان صفته كذا مما لا يليق به سبحانه وتعالى الاتصاف
به نيران شياطين الجن اي الجهالات بمعنى الشبهات التي يلقيها
للشخص الشياطين من الانس ومن الجن وقد اطلق النار على الشبه نيرانا
لكون عاقبة هذه الشبه الاحراق الحسي وقوله شياطين الانس فيه
استعارة مصرحة حيث شبه اهل الضلال بالشياطين واستعار اسم
المشبه به للمشبه وقوله دقايق الشبه من اضافة الصفة للموصوف
وخفيات الامراض اي الامراض الخفية اعني الشبه القايمة بالقلب
فهي كالمرض بجامع القيام بمحل لانها لم تطرق اي لان تلك الشبه لم
تطرق اي لم تحل ولم تنزل وقوله منيع ساحتهم اي ساحتهم المنيعة
اي المصونة عن نزول الوساوس والساحة في الاصل الوسعة التي بين
البيوت والمراد بها هنا قلوبهم ففيه استعارة الساحة للقلوب بجامع
الاتساع في كل وان كانت سعة القلوب التي هي المشبهة معنوية وسعة

المشيدة وبين الساحات حسنا اي لان تلك الشبه لم تحل بقلوبهم المصونة
من وساوس الشياطين من الانس والجن ولا حلت اي تلك الشبه بربع
جوارحهم اي بالمكان المرتفع المجاور لهم والمراد بذلك المكان المجاور لهم
قلوبهم ففيه استعارة مصرحة وترشيح لا يخفى تقريرهما ولا لاح اي
ولا ظهر وقوله قزعها اي قزع تلك الشبه والقزع جمع قزعة وهي القطعة
من السحاب التي تغطي الشمس والمراد بها هنا الشبه وحينئذ فاضافة
القزع للضمير من اضافة المشبه به للمشبه اي ولا ظهرت لهم تلك الشبه
الشبيهة بالقزع بجامع التغطية في كل او ان القزع مستعار لامر كلي
وهو مطلق ساتر وعلى هذا فاضافة قزع للضمير بيانية في صفاء
شمسهم اي في شمسهم الصافية والمراد بشمسهم علومهم وفي بمعنى على
اي ولا لاح قزع تلك الشبه على شمسهم الصافية وارتفاع نهارهم
اراد بنهارهم ازمنتهم اي ولا لاحت تلك الشبه في ازمنتهم المرتفعة
ارتفاعا معنويا بوجودهم فيها فان قلت ان اهل الضلال
قد حدثوا في زمن ما وحينئذ فليست ازمنتهم مرتفعة وحاصل
الجواب ان المراد مجموع ازمنتهم فلا يرد زمن علي فانه قد وقع فيه الشبه
فتامل في ذلك الزمان اي زمن الصحابة اي في غالبه والا فاهل
الاعتزال كانوا في زمن سيدنا علي رضي الله عنه مؤمن في نسخة موقن
وهو الذي عنده معرفة بالله تامة ولا يكون الا وليا اي صالحا وحينئذ
فالوصف كاشف واما زماننا هذه اي وهي ازمنة اللهو وبعد القرن
التاسع وحاصله ان الناس في زماننا بعضهم مؤمن صالح وبعضهم
مؤمن عاص لارتكابه البدع وبعضهم كافر ولا يكون الا شقيا فالكافر
لا يختلف حاله في زمان الصحابة وزماننا واما المؤمن فهو في زمان الصحابة
لا يكون الا وليا وفي زماننا يكون وليا ويكون غير ولي فصحت المقابلة بين
زمن الصحابة وزماننا والى هذا اشار بقوله فالسنة كالشرعة البيضا
فانه يؤخذ منه ان المؤمن التقي القايم بالسنة قليل واما المؤمن الغير التقي
وهو المتصف بالبدع فكثير هات جواب من في قوله فمن لم يجاهد الخ
ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة وقوله فمن لم يجاهد
اليوم

اليوم المراد باليوم زمن المعلم لا خصوص يوم معين واخذه تفسير لتعلم
العلم وقوله الراسخين اي الثابتين في العلم ففيه اشارة الى ان العلم انما يؤخذ
عن الراسخ وهو لا يشعر اي والحال انه لا يشعر في حال حياته بتلك الحالة
التي يموت عليها فلا ينافي انه يشعر بها بعد الموت وقوله وما ابذر الخ اعتراض
بينهما والكرامات عطف خاص على عام لانه ليس كل بدعة كفر ليس
في درجة الاعتقاد التقليدي نسبة الى التقليد الذي هو اعتقاد مطابق
جازم لكن لا عن دليل وحينئذ فهو من نسبة الشيء الى نفسه للمبالغة
واضافة درجة للاعتقاد بيانية والظرفية مستعارة للملابسة اي ليس
متلبسا الا بالاعتقاد التقليدي المطابق بل بالاعتقاد الفاسد
والجهل المركب عطف تفسير لان الاعتقاد الفاسد هو الجهل المركب
وما ذاك اي الاعتقاد الفاسد لما منه الناس الاقرب الخ هجوم
اشراط الساعة المراد باشراطها علاماتها الدالة على قرب حصولها والمراد
بهجومها اتيانها بغتة من غير ميعاد وقوله الكبرى وصف لاشراط الساعة
لا للساعة العارفين العاملين اي الجامعين بين العلم والعمل
وانهدام المتعلمين الاولى ان يقول وعدم المتعلمين وذلك لان انهدام
ماخوذ من انهدم مطاوع هدم وزن انفعل وانفعل لا يؤخذ الا مما يدل على العلاج
كانكسر وانهشم وانعدم ليس كذلك فهو لحن الصادقين اي في
التعلم بان يريدوا بتعلمهم وجه الله تعالى وكثرة ابناء الدنيا اي
الساعين في تحصيلها بعلمهم المعجبين بارائهم المسرور صاحبها
بارائهم الفاسدة في نفس الامر سرورا عظيما بحيث لا يبالي [illegible] غيرهم
الضالين اي في انفسهم بحيث يكونون لا يعرفون العلم ويزعمون
انهم يعرفونه المضلين اي غيرهم بتعليمهم العقايد الفاسدة والحاصل
ان حالهم حال العلماء ولكنهم جهلا ويدعون العلم ويضلون غيرهم
بتعليمهم الباطل الدجاجلة جمع دجال على غير قياس والدجال ماخوذ من
دجل اذا كذب لانه نسب للعبادة بالكذب اي ونعرض الكذابين وقوله مع
انهم الخ بيان للدجاجلة وقوله الى الرهبانية هي الانقطاع للتعبد في الصوامع
ونحوها والانقطاع عن الدنيا والمعنى ويعرض الكذابين الذين هم قوم

انقطعوا للعبادة ولم يكن عندهم علم واذا رأوا شخصا يشرع في العلم يمنعونه من تعلمه ويقولون له الثمرة بالعمل لانه ثمرة العلم والعلم بلا عمل كالشجرة بلا ثمر وتعلم العلم يوجب الكبر وسواد القلب فلا تشتغل بل تمسك بالعلم بل بالعبادة فهذه عبارات مزخرفة الظاهر فاسدة الباطن يذكرها هؤلاء القوم للطالب ليمنعوه من طلب العلم فهؤلاء الدجاجلة ينتسبون للقوم وليسوا منهم اذ القوم لا يشرعون في الانقطاع عن الدنيا الا بعد معرفتهم العلم على غير اصل علم اضافة اصل لما بعده بيانية اي لمقطوع السند بحيث يمنعون من يريد معرفتها وقوله بحبايل متعلق بتقطع والحبايل جمع حبالة وهي الشبكة التي يصاد بها والمراد بها هنا العبارات المزخرفة التي يلقونها وقوله مزخرفة اي مزينة الظاهر فاسدة الباطن وهو حال من الضمير في نصبوها من حبايل متعلق بمحذوف صفة ثانية للحبايل التي نصبوها اي ان الحبايل التي نصبها الدجاجلة للطلبة كانت من حبايل مردة الشياطين اي الشياطين المردة اي المتمردين والمتجبرين والمراد بالشياطين اما شياطين الانس او شياطين الجن او هما معا فان لكل حبايل اي عبارات مزخرفة يصدوا بها عن الناس ما فيه مصالحهم واذا عرفت فساد القول الذي المناسب لما سبق ان يقول واذا عرفت فساد القول بصحة التعلم تامل قول من قال النظر في علم الكلام حرام هذا القول نسب المصنف في شرح الوسطى لبعض المبتدعة بل لا يتشكك الذي هذا اضراب ابطالي لانه اولا اثبت ضعف القول بحرمة النظر ثم اضرب اضرابا ابطاليا عن هذا الكلام الى القول ببطلان ذلك القول ان حمل على ظاهره اي بان اريد بالنظر في علم الكلام تعلمه والاشتغال بتقرير الاقوال الفاسدة وادلتها والرد عليها لانه مصادم اي مخالف ومعارض للكتاب والسنة واجماع الامة اي وكل ما كان كذلك فهو فاسد فهذا القول فاسد فقد حذف النتيجة الكبرى والنتيجة من الدليل الذي اقامه على بطلان القول المذكور. تامل بالنظر اي الاوامر المتعلقة بالنظر والاعتبار مثل قوله تعالى قل انظروا وعطف النظر الاعتبار على النظر مرادف ويلزم هذا القايل ان يجعل الاوامر منسوخة اي لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وهو القول بحرمة النظر في

النظر في علم الكلام فقول الشيخ والاجماع على بطلان ذلك اي اللازم اشارة للاستثنائية ولما كانت الشرطية القايلة لو كان النظر في علم الكلام حراما للزم عليه ان يكون جميع الاوامر التي في الكتاب والسنة المتعلقة بالنظر منسوخة نظرية اقام الشيخ الدليل عليها بقوله اذ علم الكلام انما هو شرح لما اي واذا كان شرحا لما وقلنا ان النظر في علم الكلام حراما فانكر الامر بالنظر منسوخا اشنع من هذا اي بل يلزم ما ابشع من هذا الالزام اعني الزام نسخ الاوامر بالنظر التي في الكتاب والسنة وهو اي الالزام الاشنع وحاصله ان القران علوء بمقالات الكفرة وشبههم وبالادلة المبطلة لاقوالهم وشبههم وعلم التوحيد كذلك فيذكر مقالات الكفرة وشبههم ثم الدليل المبطل كذلك فمن قال بحرمة تعلم علم الكلام يلزمه حرمة قراءة القران لان القران على نمط علم الكلام الذي حرمه والرد على فرق الكفرة اي بالحجج والبراهين اذ هو علوء الخ وذلك كما في قوله تعالى اجعل الالهة الها واحدا الى ان قال اانزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري بل لما يذوقوا عذاب ام عندهم خزاين رحمة ربك العزيز الوهاب ام لهم ملك السموات والارض وما بينهما فان قوله وعجبوا ان جاءهم منذر منهم الخ ذكر فيه احوالهم مع انبيائهم وذكر شبههم بقوله ما سمعنا الخ وذكر بعد ذلك الرد عليهم بالبرهان بقوله ام لهم ملك السموات الخ فان هذا في معنى الله مالك السموات والارض وكل من هو كذلك فيرسل من يشاء من خلقه لخلقه بعد حكاية اقوالهم اي الظاهرة الفساد وقوله وشبهها اي شبه الكفرة اي كلامهم المزين الظاهر الفاسد الباطن ولم يزد علماء الكلام من اهل السنة مشيا على نهج القران اي طريقته وقوله من حكاية الخ بيان لنهج القران فتحصل ان علم الكلام مثل القران في حكاية الاقوال الفاسدة والشبه ثم الرد عليها واذا حرم احد المثلين حرم الاخر فلما حرم علم الكلام حرم القران وقصارى الامر اي وغاية الامر انهم اي علماء الكلام وهذا جواب عما يقال كيف يقال ان علماء الكلام لم يزيدوا مشيا على نهج القران مع انهم زادوا وامور السيف

كالاقيسة والنتايج الخ   تليق بضبط العلم اي بضبط مسايله وتلك الاصطلاحات التي احدثوها الاثبات بالادلة علي الطريق المعلوم عند المناطقة من كون الدليل من الشكل الاول او الثاني الخ   في الاوضاع اي العبارات الموضوعة المصطلح عليها وقوله بحسب متعلق بالتصرف وقوله بحسب ما يليق اي كلما حصلت نازلة تارة يناسبها قياس من الشكل الاول او الثاني وهكذا وتارة يناسبها قياس استثنايي
الاقضية اي الحوادث   النازلات اي الواقعات   نعم الي اخره استدراك على قوله ان حمل على ظاهره   جامد القريحة اي الذهن وهو بيان لقوله بليد الطبع   بحيث يخشي الخ هذه الحيثية موضحة لما تقدم من قوله بليد الطبع الخ الا معتبرة   او ليس له ذكا اي الفطنة في الشيء وردها   ببرهان ما اي جمليا او تفصيليا   وانما فرض الخ المعني اي الفرض المتعلق بكل ذات اي مكلفة وقوله كل عقد اي عقيدة بمعني معتقدة كثبوت الوجود الخ   يحرم جبران   وذلك اي معرفة كل عقد ببرهان ما   ويخشي على صاحبها اي على صاحب حرفة التقليد وهذه الجملة معطوفة على قوله سابقا غير مخلصة في الدارين الواقعة خبرا لان فهذا اعني قوله ويخشي خبر ثان وعدد الخبر لكونه اراد بالاول الاستدلال بالنقل وبالثاني الاستدلال بالعقل وقوله يخشي اي يخاف لان الخشية التي هي مصدر اشتقاق الفعل الخوف وقيل انها الخوف مع تعظيم المخوف فهي اخص من الخوف فكل خشية خوف ولا العكس على هذا القول   الشك اي فيما هو جازم به واراد بالشك ما قابل الجزم اعني مطلق التردد فيشمل الظن والوهم وذلك لان عروض الشبهة قد ينشا عنه الشك وقد ينشا عنه الظن وقد ينشا عنه الوهم وذلك بحسب قوة الشبهة وعدمها وكل منها مضر في العقيدة   عند عروض الشبهات ظاهره انه لا يخشي على صاحبها الشك عند عروض الشبهة الواحدة كوح فكان الواجب ان يقول عند عروض الشبهة وحاصل الجواب ان ال في الشبهات للجنس وال الجنسية تبطل معني الجمع اي تبطل معني ذلك ويصير الجمع محتملا لان يراد به الواحد او يراد به الجمع بحسب ما يقتضيه المقام ثم ان المراد

ان المراد بالشبهة هنا ما يورث خللا في الجزم اي في الاعتقاد وليس المراد بها خصوص ما هو معلوم اي ما اشتبه على الناظر واعتقده دليلا وليس في الواقع بدليل فالمراد هنا ما هو اعم وقوله عند عروض الشبهات اي عليه في حال الحياة   ونزول الدواهي اي وعند نزول الخ فهو معطوف على عروض الشبهات والدواهي جمع داهية وهي الامر العظيم المكرب وقوله المعضلات اي المتعبات وال في الدواهي للجنس المتحقق في واحد فاكثر   كالقبر ليس مثالا للدواهي بل للمحل الذي يخشي على المقلد فيه الشك الذي تنزل فيه الداهية وح فهو تمثيل لمحذوف والاصل ونزول الدواهي المعضلات في بعض المواضع كالقبر فالانسان حاله في حال حياته كحاله في حالة قبره وفي حال موته فاذا كان مقلدا فكما يخشي عليه الشك في حال الحياة يخشي عليه الشك في حالة الموت وفي القبر فقول الشارح كالقبر ونحوه تمثيل جاري على طريق اللف والنشر المشوش فالقبر مثال لمحل نزول الدواهي ونحوه مثال لمحل عروض الشبهات وعبر في جانب الشبهة بالعروض لكون محلها الباطن والعروض مناسب له وفي جانب الدواهي بالنزول لكون محلها الخارج والنزول مناسب له   ونحوه اي كحالة الموت والقريب منها مما قبلها ومحل ما ينتقر اي من الامكنة التي تفتقر الخ وهذا بيان للتحقيق لما فيه من الابهام ثم ان الاولى الالتفات لحالة الموت لانها الاصل والحاصل ان ما في القبر تابع لما مات عليه الانسان في حالة الموت فهي الاصل فالانسب الالتفات لها وتفسيرها بما عبر بقوله بان يقول ونزول الدواهي في بعض المواضع كحالة الموت والقبر   مما يفتقر الي قول الخ فاعل يفتقر ضمير عايد على صاحب حرفة التقليد اي من الاماكن الذي يفتقر صاحبها اي الحرفة فيها الي قول فيفتقر بالبنا للفاعل ويصح قراته بالبنا للمفعول اي من الامكنة التي يفتقر فيها   الي قول ثابت بالادلة فيه ان الثابت بالادلة الاعتقاد والقول تابع له واجيب بان مراده بالقول متبوعه اي ما كان القول تابعا له على طريق التجوز والمراد بذلك المتبوع الذي يستتبع القول الاعتقاد فكانه قال الي اعتقاد ثابت وقوله بالادلة بيان للواقع لان الثبوت انما يكون بالدليل ثم كون ذلك نظرت بعيني وسمعت باذني فان

قلت ان الاعتقاد يثبت بدليل لا بالادلة واجيب بانه عبر بالجمع
نظرا لكون الاعتقاد كليا ذا افراد متعلقة بمعتقدات وتلك الافراد كل واحد
منها مستتبع الدليل او ان ال في الادلة للجنس وقوة يقين من اضافة
الصفة الى الموصوف اي ويقين قوي اي جزم قوي واعترض بان تقييد
اليقين بكونه قويا بان ظاهره ان مجرد الجزم البرهاني لا يكفي في حالة الموت
والتقريب لابد من زيادة اليقين ولا يكفي اصله وليس كذلك بل اصل
اليقين كاف وقوته للكمال فقط وعقد راسخ اي واعتقاد راسخ
وهذا اعم من قوة اليقين لان المراد بالعقد الاعتقاد والاعتقاد الراسخ
نفس اليقين والقوة اعتبرت فيه اي المطوق عليه زيادة على اليقين
لا يتزلزل عاطف اي التفسيرية اي لا يتزلزل او انه وصف كاشف
لما قبله لكونه نتج اي نشأ وهذا علة لكونه راسخا لا يتزلزل وقواطع
قواطع البراهين اي عن البراهين القاطعة فهو من اضافة الصفة
للموصوف واسناد القطع للبراهين على جهة المجاز العقلي لان القاطع
والجازم انما هو الشخص بها او بواسطتها فهو من الاسناد للسبب او ان
قاطعة بمعنى مقطوعا بها فهو مجاز لغوي ثم ان الذي ينتج نفس الاعتقاد
واليقين وح فلا حاجة الى نا ولا اليقين والاعتقاد بالمتيقن والمعتقد
وانت خبير بان الاعتقاد نشأ عن برهان واحد فتحمل ال للجنس
او ان الاعتقاد لما كان له افراد متعلقة بمعتقدات وكل فرد له برهان
عبر بالجمع لاجل ذلك نعود على حرفة التقليد اي ان جعلنا حرفة
مستعارا لشيء مبهم بين بالتقليد واما ان جعلنا اضافته من اضافة
المشبه به للمشبه كان الضمير عائدا على التقليد وانث الضمير العائد عليه
لاكتساب المضاف اليه التانيث من المضاف وان كان قليلا بالنسبة
لعكسه بمعنى ان التصميم على التقليد اي على المعتقدات وقوله
بغير الباء بمعنى من لا ايمان صاحبها بمعنى صاحب التقليد والاولى
ان يقول لا ايمان صاحبه اي صاحب التصميم لانه المحدث عنه واما ضمير
زواله فهو راجع للتصميم على تقدير صحة القول الخ فيه ان عدم الامن
مطلقا سواء قلنا بصحة ذلك القول ام لا الا ان يقال ان ظهور الثمرة

لما كان

لما كان انما يتوهم على تقدير صحة ذلك القول المتقدم لانه على تقدير
عدم الصحة يكون كافرا بالفعل فلا معنى لعدم الامن ثم يجري ذلك في كلام الشيخ
في اخر وهو ان القائل بصحة ايمان المقلد يقول ان المقلد لا يكون الا اذا
كان جازما بحيث لو رجع مقلده لم يرجع وح فهو امن كذا قيل وفيه انه
وان كان كذلك لكنه يخشى عليه من حصول الشك اذا عرضت له شبهة
ولا نسلم انه امن مطلقا فتامل عند عروض ادنى شبهة اي موجبة
ومقتضية للتزلزل لا ادنى شبهة مطلقا اذ الاقل لا تقتضي التزلزل
صاحبه امن عند عروضها ان يقابل ذلك اي الادنى من الشبهة الامارة
له ولا يخفى ان هذا خروج عن محل النزاع اذ من شانه ان يقابل الشبهة
بالتصميم وينظر في حقيقتها انها خارج عن التقليد وكلامنا في المقلد
والكلام الاتي كله مبني على هذا فهو خارج عن محل النزاع وعلى
تقدير الخ مترتب على محذوف والاصل لا ايمان صاحبها على تقدير صحة
القول بالتقليد من زواله فالزوال مترتب فاذا حصل كان كافرا وعلى
تقدير الخ وليس مرتبا على التصميم السابق الذي لا يؤمن زواله والا ورد
عليه ان التصميم حاصل فكيف يقال ان التصميم الثاني لا ينفع مع ان
التصميم القلبي ما زال باقيا ولما براد المغايرة ان يظهر الشخص
خلاف ما في ذهنه وعطفه على ما قبله تفسيري وقوله بالتصميم الثاني
عبر بالتصميم نظرا للحالة التي كان عليها اولا والا فالان لا تصميم عنده
لكنه اطلقه على النطق اللساني تجوزا فاي ينفعه ذلك استفهام
استبعادي اي فلا ينفعه ذلك اي ما ذكر من المغايرة والمقابلة
والقلب له اي والحال ان القلب الذي هو محل الايمان وقوله مريض اي
متردد وقوله متحير تفسير له وقوله يقول لا ادري اي يقول قولا قلبيا
لا ادري فهو في زمرة المنافقين وان كان لسانه مصمما فيدخل اي بقوله
لا ادري في زمرة المنافقين اي من حيث ان لسانه مصمم وقلبه متردد مثلهم
والحاصل انه اذا قلنا بصحة التقليد فنقول ان المقلد لا امن من زوال
ما عنده من التصميم القلبي اذا عرضت له شبهة فان زال ذلك التصميم
القلبي الذي عنده حصل الكفر ولو صمم بلسانه وان لم يزل ما عنده

من التصميم القلبي من غير تكذيب على هذا القول. في قلوبهم مرض أي
شك ونفاق فزادهم الله مرضا أي شكا ونفاقا وفي الآية إشارة
إلى أن الشك والنفاق يتزايد. أي لم يتنعموا اعلم أن المعتزلة يقولون
إن الله لا يخلق الشر فوردت عليهم هذه الآية ففسروها بما ذكره الشارح بقوله
أي لم يتنعموا إلخ فأولوا الآية وأخرجوها عن ظاهرها حيث فسروا
فزادهم الله مرضا بقوله أي لم يتنعموا أبدا في السنة ولم يفسروه
بزيادة ما في قلوبهم من الشك كما هو الظاهر وقد ذكرها الشارح تأويلا على
ما قالوا وهو غفلة منه لأنها مع إبقائها على ظاهرها عند أهل السنة
المرتاب تفسير لما قبله. واللسان في ذلك الموطن إلخ جملة حالية
أو مستأنفة جوابا عما يقال إنه يمكن أن يقول للملكين أنا مؤمن مخالفا
لما في قلبه فكيف يقال إن هذا حال غير مؤمن. أن ينشع أي [illegible]
أي ينطق ويتكلم أي والحال أن اللسان لا يتحرك كما في الدنيا أن يتكلم بما ليس
في القلب بل في ذلك الموطن لا يقدر على التكلم إلا بما في القلب. قاله
ابن دهاق إلخ أي هو دليل لما قبله وهو أن اللسان في ذلك الموطن لا يقدر
أن ينطق بما ليس في القلب بخلافه في دار الدنيا. في الشبراي العامية
منه. وساق الحديث أي المتعلق بذلك وقوله وفي آخره الواو للحال
أو المرتاب أو للشك من الراوي والمرتاب هو الذي لا جزم معه
فقلته أي من غير معرفة. لا دريت مأخوذ من الدراية وهي العلم وقوله
ولا تليت مأخوذ من التلو بمعنى التتبع أي لا علمت ولا تبعت من يعلم
وهذه الجملة دعاء من الملكين على المسؤول وقضية هذا منع التقليد
لا عدم نفعه فتأمل وقياس تليت تلوت لأنه من تلا يتلو وإنما أبدلت
الواو ياء لمشاكلة ما قبله أعني قوله دريت فتأمل. بالمقمع بكسر الميم
بوزن منبر وهو المرزبة من الحديد بضم الميم وسكون الراء المهملة وكسرها
زاي معجمة ثم باء موحدة مخففة. إلا الجن والإنس أي فإنهما لا يسمعان
تلك الصيحة ولو سمعاها لعاينا إيمانهما بالمشاهدة. إلا الثقلين
الجن والإنس بدل من الثقلين ولقبا بالثقلين لثقلهما بالتكاليف وقيل لأن
التكاليف حولهم مثقلة لهم. وفي الحديث إلخ خبر مقدم وقوله
إنهما

9

إنهما الأمينان إلخ. أسودان أزرقان أي إنه قام بهما سواد مشوب
بزرقة أو أن المراد أسودان الجسم أزرقان العينين. يبحثان الأرض
بكسر الحاء قال تعالى وينحتون من الجبال بيوتا أي أنهما يحفران في الأرض
بأنيابهما من غلظ الأرض. ويطآن شعورهما أي يمشيان على شعورهما
من طولها إلى الأرض. كالبرق أي في اللمعان وقوله الخاطف
أي الذي يخطف الأبصار وقوله القاصف أي الذي يقصف الجسم ويقطعه
وهذه الفتنة أي المحتوية على لا أدري فتنة القبر وهذا مقول
قول ابن دهاق السابق وأعاد قوله قال رحمه الله تعالى تأكيدا لطول
الفصل بين القول والمقول وما بينهما اعتراض. من أخذ في دينه
إلخ ظاهره أن كل مقلد يتزلزل في القبر ويقول في الجواب لا أدري وهو
لا يسلم إنما إن حصل عنده شك لشبهة عرضت له فإنه يتزلزل كما مر
وقوله بالعقائد ضمن أخذ معنى تمسك أو رضي. وترك النظر في أدلة
الرسالة أي الأدلة الدالة على صدق الرسول وتلك الأدلة الدالة على الرسالة
هي المعجزات وقوله والتوحيد أي وترك النظر في أدلة التوحيد أي ترك النظر
في الأدلة الدالة على أن الله واحد في الذات والصفات والأفعال
وتلك الأدلة الدالة على ذلك هي المصنوعات. ولذلك أي لما تقدم
من الآية أعني قوله في قلوبهم مرض وما ذكر بعدها وهو قوله وهذا
المريض القلب المرتاب إلخ. وهو نفاق الذين كانوا إلخ وهذا هو
المشار له بالآية السابقة. من الزنادقة وهم الذين يترددون بقلوبهم
بعد موت النبي فالمخفي للتكذيب يقال له منافق في زمن النبي وزنديق في
زماننا. وهو أن يولد الرجل أي وهو ذو أن يولد الرجل ففي الكلام
حذف مضاف لأن النفاق الذي لا يعرفه صاحبه ليس ولادة الرجل
إلخ والمراد بالرجل الذكر الشامل للبالغ وغيره لا خصوص الرجل بمعنى البالغ
وقوله والمرأة أي الأنثى الشامل للبنت. فيقول نحو ما سمع إلى آخره
فيثبت أنه منافق ولو صمم على ما يقول وليس كذلك لأنه إن اعتقد
الحق فهو مؤمن وإلا فلا فتأمل. حتى لو تصور هو بمعنى الثناء والصاد
بمعنى أمكن والحاصل أن تصور يستعمل لازما بمعنى أمكن ويستعمل

منقوبا بمعنى ادركه فيتا لتصورت الشي بمعنى ادركته والمناسب هنا
الاول وقوله ان يولد فاعل تصور بمعنى امكن والضمير في يولد راجع للمولود
بين المسلمين ومعنى امكان ولادته بين النصارى ان يكون ابواه
نصارى فان قلت ان موخوذ لو منتفي فمقتضاه ان الامكان منتفي
مع انه ثابت قلت المراد هنا بالامكان الامكان الوقوعي وهو
منتفي لا الامكان العقلي الذي هو ثابت والحاصل ان المولود بين
المسلمين يمكن عقلا ان يولد بين النصارى لكنه لم يقع فتامل من غير
ان ينظر في خلقه اي في ذاته المخلوقة وما احتوت عليه ومن اي
شي خلقه اي وهو النطفة وكيف انتقل من طور اي من حال الى حال
ولذلك قال الخ مرتبط بمحذوف اي ولو نظر لكان عارفا ولذا قال الخ
من عرف نفسه اي من كونها حادثة مخلوقة من نطفة وانه انتقل
من طور الى طور وقوله عرف ربه اي من كونه موجد العالم قديما الخ
دائما بربها اي بما زعمه الذي ولد بين المسلمين وقوله التفكر في
خلق الله اي الذي يصير به عارفا في ذلك المضيق اي المكان
الضيق ويشكك الاولى حذف الواو اي اتاه الشيطان يشككه الخ
حيث لا فكر اي حيث لا يمكنه الفكر لضيق الوقت فيموت على شكه
اي فيموت كافرا والعياذ بالله من ضروب الشك اي ونعوذ بالله
من ان يعرض لنا ضرب منها واضافة ضروب للشكوك بيانية ثم ان
المراد من الضرب الجنس لان الاضافة ليست من الجمع فقط تامل
ولو قال الشي من ضروب الشك كان احسن لان الضرب والنوع انما هو
للشك نفسه يتنوع الانواع فالشك في كل عقيدة ضرب من
ضروبه وحينئذ تكون الاضافة حقيقية فاذا كان اي المطلق من
حيث هو سواء كان عارفا او مقلدا كما هو المناسب لما ياتي لا خصوص
المقلد وان كان كلامه اولا فيه لانه اعم مما قبله وختم على الافواه
المراد بالختم انه لا ينطق الا باعضائه وليس المراد انه لا ينطق اصلا فقوله
وينطق باعضائه عطف تفسير وقوله ونطق اي المطلق من حيث هو
وان كان شاكا غير عالم اي كالمقلد وكان يطرقه اي وكان حال حياته
يطرقه

بطرو الشك احيانا اي في بعض الاوقات هذا وظاهره ان المقلد يطرقه
الشك احيانا اي في بعض الاحيان حال حياته وليس كذلك لان المقلد
من اخذ بقول الغير وجزم به جزما قويا بحيث لو رجع مقلَّده لم يرجع اللهم
الا ان يراد بذلك الحين حين عروض الشبهة له مستقام يسر بريئه
المستقام بالفتح كسحاب هو المرض والمراد ببريئه ما يسره ويكمنه واضافة
مستقام لما بعده بيانية اي ولا يداوي مرضا هو ما يسره وتحقيره والمراد
به الشك فلا يبحث عليه المناسب فلا يبحث عنه واعتذر
الى من لا يسمع اي وهم الملائكة اي واعتذر الى من لا يجيبه او ان المعنى
الى من لا يبصر سببا نافعا يشير الى معنى قوله تعالى الخ اي يشير
بهذه اللفظة اعني قوله نقول الى قول ثابت الخ مع معناه الى معنى الاية
فقول المصنف الى قول ثابت الخ من غير الثبات لمعناه لا يشير لمعنى الاية
تامل لا معنى للتثبيت اي بالقول الثابت الا معرفة الحق اي الا
وجود الحق المصاحب لمعرفة الحق واعترض بان التثبيت صفة المولى
ومعرفة الحق صفة العبد فالمناسب ان يقول المثبت الا ان يقال في الكلام
حذف مضاف اي لا معنى لمتعلق التثبيت الذي هو التثبت الا معرفة الخ
وقوله ببرهان هذا غير محتاج اليه لان المعرفة هي الاعتقاد الجازم الناشئ
عن الدليل فقوله ببرهان للتاكيد كسمعت باذني لا معنى له الا النطق
على نحو اي على مثل ما كان عليه بان يقول الله ربي ومحمد رسولي والحاصل
ان القول الثابت الذي يثبت الله به المومنين في الدنيا هو لا اله الا الله
محمد رسول الله وتثبيتهم به عبارة عن نطقهم به نطقا مصاحبا
لمعرفة الحق والمراد بالقول الثابت الذي يثبتهم به في الاخرة اي في القبر
القول المماثل لما كانوا يعرفونه في الدنيا والمراد بتثبيتهم به نطقهم به
هذا حاصل كلام ابن دهاق لان العبد يبعث على ما مات عليه
فيه ان العبد اذا كان يبعث على ما مات عليه من ايمان او كفر فلا معنى
للامتنان بالتثبيت في الاخرة في قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا
الاية لان الانسان يبعث كل احد على نحو ما مات عليه ولا يمكن تخلفه
فلا معنى للامتنان لان الامتنان لا ياتي في الاوكان البعث على حاله

مغايرة لحالة الموت منا فتأمل مع انه لم يقع ذلك اللهم الا ان يقال ان عدم وقوع
ذلك لمقتضى جري عادة الله تعالى والا فالله يفعل ما يشاء فحينئذ فرض لو تخلف
ذلك الامر العادي لم يلزم محال فلما كان لا يلزم محال على تخلفه صح حينئذ
الامتنان فتأمل ولا يعتذر المقلد من الاعذار وهو الامتنان الذي
ما لا يكفي وقوله ويستدل عطف تفسير ثم ان هذا شروع في دفع شبهة
يأتي بها المقلد مستدلا بها على انه على الحق وتقريرها ان يقال انا مصمم
بعقائد ديني لا ارجع عنها وكثير التعبد لله وكل من هو كذلك فهو على الحق
فانا على الحق للمعترض عليه اي بابطال الكبرى وبين هذا النقض
تفصيلا للمقلد باحدى امرين وتقرير النقض ان يقال لا نسلم الكبرى
القائلة وكل من كان مصمما بعقائد دينه ولا يرجع عنها على الحق لان كثيرا
لليهود والنصارى فان كلا منهما اي جازم بصحة دينه ومصمم عليها ولا يرجع
عنها ولو نشر بالمناشير وكثير التعبد لله ومع ذلك فهو ليس على الحق
وعبدة الاوثان اي غير اليهود والنصارى والا فلا حاجة لذكرهم بعدهم
ومن في معناهم اي ومن في معنى المذكورين من ذوي الجهل المركب من
المؤمنين وتقليد الاحبار هم راجع لليهود والنصارى لانهم هم
الذين لهم احبار وقوله واباءهم راجع للكل الضالة اي لانفسهم
وقوله المضلين اي لغيرهم وهذا راجع للاحبار والاباء تصميم
تصميم المقلد لا هذا اشارة الى قياس محصله انا مصمم على الحق وكل من هو
كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني وحاصل ابطال
هذه الشبهة انا لا نسلم الكبرى اي لا نسلم ان كل من كان مصمما على الحق
على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كون المجزوم
به حقا بان كان ثابتا بالدليل بل من حيث تشاغله بين قوم يقولون ذلك
ولا شك ان هذا مخالف للقياس المفاد من المتن وظاهر الشارح ان المفاد من
المتن هو هذا القياس بعينه وليس كذلك لان الصغرى في قياس المصنف
انا مصمم بعقائد ديني وفي قياس الشارح انا مصر على الحق ومخالفة الشارح
لما في المتن لا يناسب دليل المقلد لم يدع انه على بصيرة وانما يدعي انه على
الحق فكلام الشارح غير مناسب من وجهين لما كان المقلد لم يدع انه على
بصيرة

بصيرة وانما يدعي انه على الحق كان المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة الحق
بالدليل على ما فسرها به الشارح سابقا والمقلد ليس عنده معرفة بدليل حتى يدعي ذلك
وقول الشارح لا يدل الخ ابطال الكبرى فيه ينبني على انه على بصيرة اي على معرفة للحق بدليل
قوله وتصميم على الحق المراد بالحق الحكم الموافق للواقع قوله بدليل ان مثل هذا
التصميم اي التصميم على الحق وهذا راجع لقوله لا يدل على انه على بصيرة اي
ان تصميم المقلد على الحق لا يدل على انه على بصيرة بدليل ان مثل هذا التصميم
على الحق موجود في الجهلة فلما وجد التصميم في الجهلة صار التصميم على الحق
لا يدل على البصيرة هذا حاصله ويعترض عليه بان الموجود في الجهلة
تصميم لا على الحق والمدعى ان التصميم على الحق لا يدل على البصيرة وان اراد الشارح
بقوله بدليل ان مثل هذا التصميم لا بقيد كونه حقا موجود في الجهلة فنقول
هذا الدليل لا يطابق المدعى من ان التصميم على الحق لا يدل على البصيرة فتأمل
قوله موجود كثيرا في ذوي الجهل اي وهم ليسوا على بصيرة من الدين وحينئذ
فلا يصح الاستدلال بما ذكر على ان المقلد على بصيرة من الدين قوله واذا
كان مجرد الوهم الخ هذا دليل على ان للنشأة تأثيرا مطلقا في المسلمين وفي
غيرهم ومراده بالاوهام ما يشمل المبتدعة فانها اوهام وخيالات ويجزمون
ويصممون بما اقتضته قوله واذا كان مجرد الوهم الكاذب اي الوهم الكاذب
المجرد عن المخالطة والنشأة كوهم المعتزلة بان الرؤية تستلزم الجهة
فهذا الوهم اثر في التصميم عندهم بان الله لا يرى قوله فما بالك بما قويه
وهو المخالطة والنشأة قوله ولهذا اي لكون التصميم على الحق لا يدل على
وجود البصيرة قوله من جزم في قلبه بالحق المراد به النسبة الموافقة للواقع
قوله ولم يورث له ذلك اي الجزم سببا خاصا وهو الدليل المنتج له واما
المخالطة فهي سبب عام وقوله لم يرجع اي الشخص في جزمه اي الى
ذلك السبب قوله من جزم في قلبه بالحق المراد به النسبة الموافقة للواقع
قوله ولم يورث له ذلك اي الجزم سببا هذا يناسب حل الشارح السابق من ان
التصميم لا يدل على البصيرة وقوله فاذن لا ملازمة بين الجزم الخ هذا
لا يناسب ما في المتن من ان التصميم لا يدل على الحق ولا يناسب حل السابق
قوله وجب ثانيا اي للمقلد على ان يجزم بينه وبين الحق ملازمة قوله اهو

من الحق اي من الجزم الحق او من الجزم الباطل قوله وليس ذلك اي الجزم الذي يميز به
وبين الحق ملازمة الا بالنظر يعني الا بالنظر الصحيح في البراهين اعترض بان البرهان
جمع برهان وهو قياس مركب من مقدمتين يقينيتين ولا شك ان النظر ليس في
القياس المركب لانه بعد التركيب لا يحتاج لنظر وانما النظر في الدليل المفرد وهو
الدليل الاصولي كالعالم فكان المناسب ان يقول الا بالنظر الصحيح في
الدليل الاصولي ويمكن الجواب بان يقال ان البرهان يطلق على المقدمات من
حيث هي قبل التركيب وحينئذ يمكن النظر فيها بتركيبها وترتيبها وجعلها
قياسا فاستقامت عبارة الشارح قوله تبدأ اي ابتداء قبل النظر الصحيح وانما
قيد به لان الرجوع لهما ثانيا لابد منه اتفاقا والخالفة في البداءة لكن
ظاهره ان معرفة الحق لها طريقان احدهما للابتداء والاخرى للانتهاء مع انه
ليس الا طريقة واحدة وفي بعض النسخ بدل يعني البا والدال بمعنى [illegible] وعلى
هذه لا اشكال اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق حال كونها ظاهر الكتاب
الخ قوله ويحرم ما سواهما اي ويحرم اخذ العقائد مما سواهما اعني علم الكلام
والحاصل ان هذا القائل يرى ان عقائد التوحيد لا تؤخذ الا من الكتاب والسنة
واخذها من علم الكلام حرام قوله ان حجيتهما اي كون كل منهما حجة اي يحتج
به ويستدل به قوله لا تعرف الا بالنظر العقلي اي بان يقال هذا خبر من يستحيل
عليه الكذب وكل من كان كذلك فهو صدق او يقال هذا خبر من ثبت صدقه
بالمعجزة وكل ما كان كذلك استحال كذبه وحيث كانت حجيتهما لا تعرف
الا بالنظر العقلي صار الامر موقوفا على النظر العقلي وح فلا يكون الكتاب
والسنة طريقا لمعرفة العقائد بل الطريق لمعرفتها هو النظر العقلي وهو
لا يعلم الا من علم الكلام لكن قوله فالرد عليه الخ يقتضي ان الالتفات للكتاب
والسنة من حيث الحجية عند ذلك الزاعم مع انه ليس كذلك بل الالتفات لها
عنده لا من حيث الحجية وعدمها بل من حيث انهما طريق لمعرفة الحق فالاولى
ان يقول والرد عليه انا لا نسلم انهما طريقان لمعرفة الحق بل الطريق انما
هو النظر العقلي قوله فقد وقعت فيها ظواهر اي ايات دالة بحسب الظاهر على
مقدمة عقائد فاسدة قوله من اعتقد ظاهرها اي من اعتقد ظاهرها نحو الرحمن
على العرش استوى فانها تدل بحسب الظاهر على ثبوت الجسمية له وكذلك
يخافون

يخافون ربهم من فوقهم ويد الله فوق ايديهم فكل هذه الايات تؤدي
بحسب ظاهرها الى اعتقاد ان الله جسم كالاجسام عن جماعة
الاولى حذفه لانه يلزم بالنقل الاتفاق وقوله ويبدع الواو بمعنى او وهذا
بالنظر لمعنا [illegible] اعتقاد ان الله جسم كالاجسام ولو قال الش فقد كفر
او ابتدع كان احسن اي فقد كفر ان اعتقد انه جسم كالاجسام او ابتدع
ان اعتقد انه جسم لا كالاجسام ولا يحسن تاويلها اي صرفها عن
ظاهرها الفاسد الا الراسخ في علوم النظر اي في العلوم المؤلفة في
المناظرة الواقعة بين اهل السنة وغيرهم المذكور فيها عقائد اهل السنة
وغيرهم وادلة كل المرتاض بعلمي اللسان والبلاغة اي المتمرن في
علم اللسان وهو علم اللغة والنحو وفي علم البلاغة وهو علم البيان واما
من زعم الخ حاصله ان بعضهم زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة
وتصفية الباطن من الحسد والكبر والرياء والعجب فمتى ترتاض الانسان وصفى
باطنه حصلت له المعرفة بعقائد التوحيد والمجاهدة من عطف الجزء على
الكل لان الرياضة تشملها لانها ملازمة العزلة للعبادة مع مجاهدة النفس
بالعبادة من ذكر وصلاة وصوم عطفا اي معبر بها عن العزلة وقوله
والخلوة عطف مرادف وتناول الحلال والجوع معطوفان على العزلة
اي وملازمة تناول الحلال وملازمة الجوع على سبيل الزهد فيها اي
لا لمانع لان التقليل من الدنيا اما ان يكون لزهد فيها واما ان يكون لمانع
كمرض ومداومة الخ عطف على ملازمة وعبر اولا بالملازمة وثانيا بالمداومة
تفننا وانما تفنن في التعبير فرارا من الثقل الحاصل بتكرار اللفظ
وكيف يمكن هذا استفهام انكاري بمعنى النفي اي ولا يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده
لان التعبد فرع المعرفة وحينئذ فلا يمكن التوصل بالتعبد اليها وفيه
انا لا نسلم ان التعبد يتوقف على معرفة المعبود بل على الجزم بوجوده وان
كان ذلك الجزم من غير دليل وحينئذ فالتقليد كاف في التعبد وكذا هو كاف
فيما بعده وحينئذ فلا يصح ما ذكره من الرد الا ان يقال قصده ان التعبد
طريق المعرفة بمعنى المعرفة الكاملة فتامل والتقوى لمن لا يعرف الى اخره
التقوى هي امتثال الاوامر واجتناب النواهي ثم يحصل ما عدي

المتصو والذكر مما قاله من لزوم العزلة والخلوة وحينئذ فكلام هذا اشارة
الى الاطراف المتقدمة معطلة جامعة لها ملة واما قوله فكيف يمكن الخ راجع
للعبادة والذكر وقوله والتقوى راجع للاطراف ما عدا الحلال وقوله وطلب
مباح راجع لتناول الحلال اي وكيف يمكن طلب مباح بعد تناولا ولم قوله نعم
لا ينكر ان الاستعانة بذلك اي بذلك المذكور من العزلة والمجاهدة
والتصفية وكان المناسب اذ يقول نعم لا ننكر ان تلك الاشيا المتفرعة
على اصل المعرفة يستعان بها على رسوخ المعرفة فالرياضة ناشئة عن اصل
المعرفة ولكنها سبب لكمال المعرفة ورسوخها قوله واحكام ما يتقرب به اليه
بفتح الهمزة عطف على لفظ الجلالة اي وبعد معرفة ما يتقرب الخ اي
العبادات التي يتقرب بها الى الله من صلاة وصوم وحج وغير ذلك ويصح قراءته
بكسرها عطفا على المعرفة اي وبعد احكام اي اتقان ما يتقرب الخ والاتقان
يرجع للمعرفة قوله والزيادة اي وسبب في الزيادة في المعارف اي غير المعرفة
الاصلية قوله وتعرض عطف على سبب قوله لكثير من المواهب المراد
بالمواهب المعارف فكثرة المواهب ترجع لكثرة المعارف قوله والترقي اي
وتعرض للترقي والانتقال من مقام الايمان الى مقام الاحسان بحيث يصير
مشاهدا للرب جل جلاله والمراد بمشاهدته ملاحظته واستحضاره عند
كل شيء وفي كل حال قوله فالبحث عن ذلك اي فالالتفات لذلك اي لما ذكر
من الرياضة فرع تحصيل اصل الايمان لا فرع لتحصيل الايمان الكامل
والحاصل ان الالتفات لرياضة ولا لمجاهدة ولا لعزلة الا بعد تحصيل اصل
الايمان اعني الاذعان القلبي المقترن بالمعرفة الناشئة بالنظر الصحيح
قوله الخ بالنظر الصحيح متعلق بمحذوف اي فرع تحصيل اصل الايمان
المصاحب للمعرفة الناشئة بالنظر الصحيح قوله وتحصيل علوم الخ وفرع
لتحصيل علوم اي مسائل علمية مميزة للاحكام الشرعية ولتخليص الباطن
اي انه فرع لتحصيل مسائل علمية يطول تتبعها وهي مسائل علم الفقه
وعلم التصوف قوله والتقدم لمعالي الامور مستبدا وقوله بحيلة ضرورة وهنا
تقويته في الدر والمعالي جمع معلاة وهي الامر المكتسب للشرف واضافة
معالي للامور من اضافة الصفة للموصوف اي ان التقدم لمعالي تلك
الامور

الامور اي لتلك الامور العالية من العزلة والذكر والخلوة الموجبة للشرف
قبل اتقان اصولها من النظر الصحيح والعلوم المذكورة وقبل ضبط اي
معرفة طرق تلك الاصول بحيلة وشهوة نفسانية ولذا قال بعض الاكابر
ان اراد الله ان يهيئ انسانا للامامة شغله بالعلوم الشرعية وآلاتها
بحيلة اي في استعجاله على تحصيل الشيء قبل اوانه وضبط طرقها
اي طرق هي تلك الاصول واضافة طرق للضمير للبيان توجب لصاحبها
الفضيحة دينا اي عند امتحان غيره له في الدنيا كان يساله عن حكم من الاحكام
الشرعية فيقول لا ادري والا فالبراهمة الخ اي والا نقل ان الرياضة
ناشئة عن المعرفة بل قلنا انها محصلة للمعرفة كما قال هذا الزاعم لمنع
ذلك لان البراهمة الخ والحاصل ان الزاعم بان الرياضة محصلة
للمعرفة شبهته التي يتمسك بها ان يقول انا مرتاض على ما تقتضيه
الرياضة وكل من كان كذلك فهو عارف ينتج انا عارف وحاصل الرد عليه
ان قولك وكل مرتاض عارف لا يسلم الا ترى الى البراهمة والنصارى
فانهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة وكل واحد منهم يقول انا مرتاض
على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك فهو عارف الخ فالرياضة
ليست محصلة للمعرفة فان قال هذا الزاعم لا يقضي على برياضة من ذكر
لان رياضتي جارية على منهج الشريعة ورياضتهم ليست كذلك كانت
المصادرة قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة كاعتقاد النصارى ان المسيح
ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفي الرسالة والبراهمة قوم من اليهود
افترقوا بحسب الالهيات على فرقتين فرقة ترى ان العالم حادث وان موجده
هو الله تعالى وفرقة ترى انه قديم وافترقوا بحسب النبوة على ثلاث فرق
فرقة نفت الرسالة اصلا وكذبت الرسل فيما بلغوه عن الله من ايجاب الركوع
والسجود واباحة ذبح البهائم للاكل لان ذلك عندهم قبيح يستحيل
ان يشرعه الحكيم وفرقة نفت الرسالة الا عن ادم وفرقة نفتها الا عن
ادم وابراهيم وهم منسوبون الى رجل اسمه برهم لا الى سيدنا ابراهيم
كما توهم اصحاب هذا الطريق وهم المرتاضون قبل المعرفة بالتخيلات
الشيطانية اي بالامور الخارقة للعادة التي يظهرها لهم الشيطان اى

المقسامية اي بحيث ان النفس تظهر لهم في النوم او في اليقظة حالة حسنة
كرامات جمع كرامة وهي امر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح
ليس بنبي حالا ولا مآلا   استدراج هو الامر الخارق للعادة الذي يظهر
على يد غير مدعي الصلاح وسمي ذلك استدراجا لانه يغتر به صاحبه
حتى يدرجه ويوقعه فيما هو اعظم مما هو عليه من المعاصي فيأخذه الله
اخذا لا يمكن افلاته هذا وقال بعض من ادعى الولاية وليس وليا يخشى
عليه من سوء الخاتمة   ويشترا مقسمنا اي يلهمنا ما به يشترا مقسمنا اي
ما به صلاح حالنا   ويشترط لذكر شروط لولا لم يتكلم الشيخ على ما وعد
به في فصل النبوة لسهو وذهول حصل منه واعلم ان محل كون الخلف
بالوعد مذموم اذا كان اللسان يعد والقلب مصمم على خلافه او يكون
القلب موافقا للسان في الوعد ثم بعد ذلك يتركه وهو به عن عمد واما
تركه سهوا فلا ذم في الاخلاف والمراد بالشروط الامور التي ينبني عليها حقيقة
وتلك الامور امتثال الاوامر واجتناب النواهي والاعراض عن الانهماك في
الشهوات واراد بالشروط العلامات فعلامات اولي تلك الامور المذكورة
وعنوانها اي وليس مرادهم بالالهام معناه الشائع الذي هو القاء معنى
في القلب بطريق الفيض   اذا تجردت للشيء اي اذا تجردت وتوجهت
لشيء   وازالة الشواغل البدنية اي المانعة بالبدن ظاهرية او باطنية
وعطف هذا على التجرد عطف تفسير ولا يخفى ان التجريد الذي هو ازالة
الشواغل غير الرياضة المتقدمة   ادركته اي ادركت ذلك الشيء وحصلته
بسبب ازالة تلك الشواغل   مستعدة بكسر العين اسم فاعل اي
متهيئة لقبول المعارف وظاهر هذا الكلام ان قبول المعارف ليس حاصلا
بالفعل وهذا يقتضي انه ليس نفسيا لها بل هي متهيئة له فقط وليس
كذلك اذ التحقيق كما يأتي انه نفسي لها ولازم التسلسل واجيب
بان الاستعداد للقبول القبول الحصولي اي القبول بالفعل اي انها من اصل
خلقتها قائمة بها المعارف بالفعل فهو تجوز واطلق الاستعداد للقبول على
حصوله بالفعل   اي ان مجرد ازالة الشواغل اي ان ازالة الشواغل وحدها
لا تحصل المطلوب الخاص بل لا بد من انها يصاحب ازالة تلك الشواغل
علوم

علوم اما ضرورية او نظرية فقوله ان ظاهر العبارة متناف لان تحصيل كلامه ان ازالة
تلك الشواغل علوم اما ضرورية او نظرية فقوله ان ظاهر العبارة متناف وحدها لا تحصل
المطلوب الخاص بل لا بد من ان يصاحب ازالة تلك الشواغل مجردة عن غيرها لا تحصل المطلوب
الخاص الا اذا صاحبها علوم الخ ومن المعلوم انه اذا صاحبها علوم ضرورية او نظرية
لم تكن مجردة عن غيرها وحاصل الجواب ان المراد بقوله لا مع حصول الخ الا ان ازالة
الشواغل تقطع النظر عن وصفها بالتجريد مع حصول الخ وحينئذ فلا منافاة
فتامل وقوله لا مع حصول علوم الخ اي تصورية وهي العلم بالصغرى والعلم
بالكبرى   اما ضرورية بان تكون مقدمات المطلوب ضرورية من اول الامر
لا تحتاج لاثباتها ببرهان وقوله او غير ضرورية اي بان تكون مقدمات
المطلوب نظرية ابتداء تحتاج لاثباتها ببرهان حتى تنتهي للضرورة فقوله
او غير ضرورية اي ابتداء فلا ينافي انها تكون ضرورية انتهاء وقوله يترتب
عليها اي على تلك العلوم المطلوب الذي هو التصديق بالنتيجة والجزم
بها فقوله وهو النظر اي والمطلوب هو النظر لا يصح بل الاولى ان يقول
وهو المعرفة وذلك لان المطلوب نشأ عن النظر لا انه نفسه الا ان يقال ان
الضمير في قوله وهو راجع للترتيب الماخوذ من قوله يترتب اي ان ترتيب
تلك العلوم هو النظر   والتجريد لازمه اي لازم للنظر الذي يترتب عليه
المطلوب وح فلا يكون التجريد هو المحصل للمطلوب والحاصل ان المطلوب
يحصل بالنظر والتجريد من لوازم النظر وحينئذ فالمطلوب لا ينشأ عن
التجريد بل عن ملزوم التجريد وذلك الملزوم هو النظر وحينئذ فلا يسلم
قول القائل ان طريق المعرفة التجريد   قول بعض المعاصرين وهو الامام
العلامة الشيخ ابن زكري التلمساني كان رضي الله عنه كثيرا ما يقع بينه
وبين المهم من المنازعات وقصد كلام الشارح ان ابن زكري انفرد بهذا القول
وليس كذلك بل قالت به جماعة وحكى ابو منصور الماتريدي الاجماع
عليه   لا مقلد في المؤمنين اي ان كل من عيون عنه بانه مؤمن كان عاميا
او غير عامي ليس مقلدا لكن تارة يكون له قدرة على التعبير عن ما في ضميره
من الادلة كالعلماء وتارة يعجز عن التعبير عن الدليل الكائن في قلبه كالعامة
فالادلة كامنة في قلوبهم كلهم لكن منهم من يعجز عن التعبير بالدليل ومنهم

من لا يجيز فالذي يتعاطى علم المنطق لا قدرة على التعبير عنه والذي لا يتعاطاه ٥
لا يقدر على التعبير عنه لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل الى آخره
فيه انهم لم يجعلوا ذلك شرطا بل جعلوه هو الاس والطريق للمعرفة فالاولى للش
ان يقول لانهم جعلوا ازالة الشواغل طريقا للمعرفة وهذا لم يجعل لها طريقا بل
جعلها حاصلة الخ فتامل والحاصل ان الهنود جعلوا المعرفة موقوفة
على الالهام اي التجريد عن الشواغل البدنية واما ابن زكري فيقول ان المعرفة
حاصلة بالفعل لكل مومن بنفسها وليست موقوفة على شيء اما المصنف
فيقول انها موقوفة على النظر اسم الايمان الاضافة للبيان والاولى
ان يقول اسم مومن لان الذي يسمون به عن الشخص هو لفظ مومن لا لفظ
الايمان تامل وان مؤونة النظر الخ المؤونة هي الكلفة واضافتها
للنظر للبيان وهذا معمول لمحذوف اي ويلزمه ان مؤونة النظر الخ وذلك
لان بعض المعاصرين لم يصرح به وانما الذي صرح به ان المعرفة حاصلة لكل
مؤمن وحينئذ فيلزمه عدم الاحتياج الى النظر وقد يقال لا نسلم ان قول هذا
القائل ان جميعهم حصلت لهم المعرفة يستلزم ان مؤونة النظر لا يحتاج اليها بل
يحتاج اليها الا انها سهلة شأن العقل التوجه لما فيها وجب عليه من
النظائر فتامل وهذا اي ما ذكر من الامرين اعني ان كل مومن
عنده معرفة وان النظر لا يحتاج اليه فوق الاحتفاء ببطلانه وانما قال
اي ولا خفا في انتفا الخ لكن فيه انه قال به جماعة وان ابا منصور الماتريدي
حكى الاجماع عليه كما مر اذ معلوم قطعا ان عقايد الايمان ليست كلها
ضرورية اي وكلامه يقتضي انها كلها ضرورية لحصولها لكل مومن من
غير احتياج لنظر واستدلال وفيه انه لا يقول انها حاصلة من غير نظر بل
حاصلة بنظر سهل وحينئذ فلا تكون ضرورية وهذا تعليل لقوله لا خفا
في بطلانه بل منها ما يفتقر الى دقيق النظر لما كان قوله ليست ضرورية
محتملا لان تكون كلها نظرية ومحتملا لان تكون بعضها نظريا وبعضها ضروريا
اضرب لبيان المراد بقوله بل منها الخ اي ومنها ما يفتقر الى مطلق النظر وكان
المناسب لادخاله المعنى على كان يقول بل منها ما هو ضروري ومنها ما هو
نظري ولعله عدل عنه لكونها كلها نظرية لكن بعضها يحتاج لدقة النظر
وبعضها

وبعضها يحتاج لمطلق النظر وقد يقال لا نسلم ان ما يحتاج اليه في تحقيق
اصل الايمان من النظر الدقيق بل هو سهل وكيف لا اي وكيف لا يفتقر
بعضها الى دقيق النظر والحال انه قد اختلفت هذه الامة في العقايد اختلافا
كثيرا واختلافهم انما هو لدقة النظر فقوله وكيف الخ رد على من يقول انها
لا تفتقر الى دقيق النظر بل كلها ضرورية وقد يجاب بان ابن زكري لم
يدع ان المعرفة ضرورية وان النظر لا يحتاج اليه بل يقول ان المعرفة تتوقف
على نظر وذلك النظر سهل شأن العقلاء ان يتوجهوا اليه فحكمه بان المعرفة
حاصلة للعقلاء لا يقتضي انها ضرورية كيف وقد سبقه ابو منصور الماتريدي
الى القول بان المومنين كلهم عارفون المشرفة اعترض بانه كيف تكون
مشرفة مع ان منها ما هو كافر وما هو مبتدع والجواب ان شرفها من
حيث النسبة للنبي عليه السلام فلا ينافي انها خاسرة من حيث المخالفة
لشرعه والمصيب منها فرقة واحدة وهي فرقة اهل السنة الاشعرية
والماتريدية ولهذا اي ولكون المصيب انما هو فرقة واحدة تمم الخ اي
اخبر صلى الله عليه وسلم ان جميعها في النار لكن منها ما هو ماكث في النار
على الدوام ومنها من يخرج وظاهره ان العاصي في الاصول لا يكون تحت
المشيئة بل لا بد من دخول النار وهو بخلاف العاصي في الفروع لكن ان
كان النقل كذلك فيتبع والا فتاول العبارة بان يقال قوله جميعها في النار
اي معذبة بها ما لم يشأ الله العفو عنها فتامل الا واحدة اي فلا
تدخل النار من حيث الاصول فلا ينافي دخولها من حيث المخالفة في الفروع
ان لم يحصل عفو امر بتحصيل الحاصل فيه ان ابن زكري دعواه على
ما قاله المص ان المعرفة حاصلة لكل مومن وحينئذ فلا يلزم ان يكون الامر
بالنظر امرا بتحصيل الحاصل لانه لا يلزم ذلك الا لو قال ان النظر حاصل من كل احد
الآن فيقال ان في الكلام حذف واصله امر بتحصيل سبب ما هو حاصل
فالحاصل المعرفة وسببها النظر وقد يقال ان ابن زكري وان ادعى ان
المعرفة حاصلة يقول ان النظر الذي تتوقف المعرفة عليه سهل شأن العقل ان
يتوجه اليه وحينئذ فاللازم له ان حث المولى على النظر وامره به امر بتحصيل
ما هو سهل الحصول ولا ضرر في ذلك وكذا ما قرره الخ اي وكذا يؤدي

الى ان ما قرره لح ما قرره الله مبتدا وتقريره خبره وكذا اربطا اي رابطة للعلام
بما قبله واعترض بانا لا نسلم انه يلزم علي قول ابن زكري ان كل مومن عارف لان
ما قرره سبحانه من ادلة العقايد في الكتاب تقرير لما هو معلوم بل هو تقرير لما
يسهل علمه لا لما هو معلوم بالفعل فتامل وهذا اي ما ذكر من انا رءينا
وايضا فليس الخبر اي خبر ابن زكري بان كل مومن عارف وقوله كالعيان بكسر
العين اي كالمشاهدة لانا شاهدنا بعض المومنين علي خلاف ما اخبر عنهم
ابن زكري ولا شك ان الموجبة الكلية ينا قضها السالبة الجزيية وح فاخباره
باطل لكن قد ينظر منتفي هذا الحكم علي كلام ابن زكري بالبطلان لانه لا اصغية
تامل من لم ياخذه اي من لم يحصل في هذا العلم وهو علم الكلام في
غيره من العلوم اي كالنحو والبيان بل وشاهدنا اكثر كذا اي من لا يحسن
العقايد تقليدا لح اما العامة لح اي ما ذكرناه من لفظ العلما وهو قليل
اما العامة لح لا يحسنون العقايد تقليدا اي لكونهم يسترون اعتقادات
فاسدة وحينيذ فكيف يقول يا ابن زكري كل مومن عارف مجالس العلما
اي علما الشريعة واهل الخير هم العلما فهو مرادف بحسب المراد ويحتمل
ان المراد باهل الخير الاوليا الملازمون للعبادة ويبعده ان شان اهل
الصلاح انه لا يحسنون العقايد فالاولي الاحتمال الاول اعتقاد
التجسيم اي يعتقد ان المولي جسم او في الجهة العليا او ان الطبيعة توثر
او ان الله يحكم لغرض ولعله من قال انه جسم كالاجسام كافر قطعا ومن قال
لا كالاجسام فهو مبتدع علي الاصح ومن قال بالجهة فالحق انه ليس بكافر ان
اراد جهة العلو وكان اراد جهة السفل فهو كافر ومن قال بتاثير الطبايع
فكافر والحاصل ان العقايد الفاسدة توجد في اهل العلم وغيرهم لكن في العلوم
اكثر والجهة اي العليا لانه هو الذي شان ان يعتقد وكثير من اهل
البادية اي وكذا من اهل القري ولما رخص للمجالس ابن زكري والعقباني
لعبادته فاذن لابن زكري في الدخول عليه دون العقباني فلذا قال نعوذ
بالله منه اي فلا نجتمع به ممن يحفظ لفظ القران اي ولا يعرف معناه
مثل ذلك اي مثل انكار البعث وله اصل في رياسة العلم اي انه كان
مشهورا بالعلم وهو الحاج العقباني من تلمسان وعميرة اي مستقره وهو
عطف.

عطف تفسير علي ما قبله ومن عميرة من المعاد الجسماني اي وانما المعاد
الارواح واخلي منهم الارض تفسير لما قبله وليس المراد ابدهم مع وجودهم
قال وجادلته اي نازعته في ذلك مرارا فاثبت له بالادلة وهو يا تي
بالشبه فطبع علي قلبه اي ختم علي قلبه بحيث لم يصل الي قلبه ما ذكرته له
من الادلة كمانع الحجاب واظن ان المصيبة اي المعضرة التي يعتقدها
وهذا اي مطالعته بعض كتب الفلاسفة الح شان المتمشرقين اي الذين
علماؤهم مشرقة اي تمهم بالعلام وزادوا لح اي انهم وافقوا العامة في
عدم حسن العقايد وزادوا لح والتكبر علي الانصاف اي علي اهل الانصاف
المحق ومن ثم اي ومن اجل ذلك التكبر وقوله حرموا اي النظر في الايات الدالة
علي وجوده تعالي وعلي بقية صفاته ساصرف لح اي الذين يتكبرون
اصرفهم عن النظر في ايات الدالة علي فيموتون كفارا غير عارفين والذين
لا يتكبرون اوجههم الي النظر في الايات فيعرفونه حق المعرفة فيموتون
علي احسن حالة وهذا دليل لقوله حرموا اللهم ادخلنا اي الجنة في زمرة اي
جماعة للمخلصين اي الفايزين في الدنيا بمعرفة الحق حق المعرفة وفي الاخرة
بدخول الجنة والنظر للمولي من غيران يعرف معناها اي من غير ان يقوم
بقلبه معناها وليس المراد انه قام بقلبه معناها وعجز عن النطق ببيان
المعني اذ هذا لا كلام فيه ثم ان نفي معرفة المعني يجامع ادراك المعني الذي
لم يصاحبه دليلا لان المعرفة لا تكون الا مع الدليل فلذا عطف عليه قوله
ولا ان يميز الح والحاصل ان نفي المعرفة في قوله لا يعرف معناها يصدق
بما اذا اجزم بالمدلول تقليدا فان قوله ولا ان يميز الرسول من المرسل
لمستواه ليس عنده ادراك للمعني اصلا من غير ان يعرف اي من
غيران يصدق بمعناها الذي هو ثبوت الالوهية لله والرسالة لسيدنا
محمد زادنا بالمعرفة المنفية المعرفة التصويرية وقوله ولا ان يميز اي ولا ان
يتصور الفرق بين الخ ثم يصور لكن في بهذه المثابة لا انا لا نطق فالتعبير
بقوله وبعض المتكلمين الخ لا يحسن وح فكان الاولي ان يقول وبعض من
يطلق عليه اسم الايمان او يقول وبعض العامة ينطق الخ تامل بجانه بكسر
البا وفتح الياء بلا همزة لا يضرب له في الاسلام بنصيب اي بحظ من الارث

والصلاة عليه وهكذا والعاقل من انصف من نفسه اي بهذا التوبيخ يا ابن زكري
لمخالطة العلم اي بالاشتغال به ومخالطة اهله بالاخذ عنهم لما كنا نحن
الخ اي بل كنا نعتقد ان الله ليس بقادر مثلا او انه جسم كالاجسام الخ
ولكنا في اودية البوادي هو الجهل المخفض الذي هو بمظنة الهلاك وقوله
من اعتقادات الخ بيان للاودية وقوله بهم اي نسير ولا ندري اين نتوجه
بل بمظنة الهلاك فيا عجبا الخ اي بهذا توبيخا يا ابن زكري يشير به
الي ان حاله قبل القراءة كان ضنا بينا لا يدري شيئا ثم انعم الله عليه
بالعلم فقصر التعجب من حيث جهل حال نفسه من انه كان عاميا لم يعرف
شيئا ثم انعم الله عليه بالعلم فمقصود التعجب منه والحاصل ان ابن زكري
عاقل وقد جهل الضروريات التي من جملتها احوال نفسه ولا شك ان من كان
كذلك يتعجب منه يجهل الضروريات اي مثل توقف المعرفة علي النظر وقوله
حتي اذ لم يشعر بحال نفسه اي من كونه كان عاميا صبيا بينا قبل مخالطته
للعلم ثم انعم الله عليه بالعلم والحال ان علم الشخص بحال نفسه من جملة
الضروريات ومن اعرض عن النظر اي ولم يشعر بحال من اعرض عن النظر
اجمالا وتفصيلا لم يتمتوا من معرفتها اي من ادراكها تقليدا الا ان
المعرفة لا تجامع التقليد ولو عبر بالادراك كان اظهر وقد يقال عكس
انهم انما اقتصروا علي سرد العقائد مشيا منهم علي القول بان التقليد
كاف للارتقاء المذكور فهذا الوجه الذي هو سرد العقائد يمكن ان يستدل
به من يري ان التقليد كاف وان كان للمعارض ان يستدل به في هذا المقام
لكن الاستدلال به لمن يقول بكفاية التقليد اظهر ومن قصر عقله
عن النظر اي عن الدليل اجمالا وتفصيلا وهذا يقتضي ان من المعلمين
من ليس اهلا للنظر وهو مخالف لما مر من ان كل عاقل اهل للنظر وهما
قولان وما ذلك اي وما سبب ذلك الاقتصار علي العقائد مجردة
الا انهم الخ من مرتبة يخشي عليهم فيها فيه انهم اذا كانوا لا يحسنوا
العقائد فهم كفار وحينئذ فلا يحسن التعبير بقوله يخشي فكان الاولي
ان يقول ان يسلوهم من مرتبة يجزم فيها بالكفر الي مرتبة مختلف فيها فتامل
ولعلها تكون سلما الي المعرفة فيه ان هذا الكلام يدل علي ان هؤلاء
الجماعة

الجماعة الواضعين للتاليف المذكورة يقولون بالاكتفاء بالتقليد وعلي هذا
فهو جار علي مذهب المص من ان التقليد غير كاف فتامل وبالجملة فاهل
النظر الخ اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال من فيهم قوة النظر كالمعتزلة
والفلاسفة وبقية الفرق علم نظروا ولم يصل اكثرهم الي الحق اي النسب المطابقة
للواقع بل منهم من لم يصل كالفلاسفة وانما وصل له القليل وهم
فرقة اهل السنة الاشعرية والماتريدية وانما وصل الخ لما كان
قوله لم يصلوا كلهم يصدق بوصول البعض اتي بقوله وانما الخ دفعا لذلك
فكيف بمن لم ينظر اي فعدم وصوله للحق اولي وما ذاك اي وما
سبب عدم وصولهم الي الحق الا لما علمت الخ وقوله ان احكام الوهم تزاحم
الخ الاولي ان يقول ان احكام الوهم الناشئة عن العوائد والمألوفات
تزاحم احكام العقل الناشئة عن النظر الصحيح لان المزاحم له احكام الوهم
انما هو احكام العقل لا النظر وتوضيح ذلك ان العادة جارية مثلا بان المرئي
لا يكون الا في جهة وحينئذ فيحكم الوهم بان المولي لا يري والا لكان في
جهة فالوهم حاكم بعدم رؤية المولي مستندا في ذلك الحكم لما جرت به
العادة من ان المرئي لا يكون الا في جهة والعقل حاكم برؤيته مستندا في
ذلك الحكم للنظر الصحيح وهو ان المولي موجود وكل موجود يصح ان
يري ومن جملة احكام الوهم ان كل ذات قائمة بنفسها في فراغ والعقل
لا يحكم بذلك فقد زاحمت احكام الوهم احكام العقل ورسوخ العوائد
اي ورسوخ الامور المعتادة في الاذهان والامور المعتادة ككون
المرئي لا يكون الا في جهة وقوله والمألوفات عطف مرادف علي نفس
العوائد في هذا العلم اي في مسائل هذا العلم لا ينفك الحق عنها
اي لا يتبين وينفصل الحق عن تلك المزاحمة الا بعسر لما ادرك
الخلق شيئا من معرفة الاولي من صفات اذ المعرفة هي الادراك وقوله من
لا تكييف اي من لا تتصف الذات بالكيفيات الغير اللائقة وهذا لا ينافي انها
تتصف بالصفات اللائقة كصفات المعاني وقوله ولا تحده الاوهام اي
لا تحده بنهاية اي لا تدرك الاوهام له حدا ونهاية ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير فهم من نفي المثل ثم اثبت له الصفات لما جرت به العادة

ان التخلية مقدم على التحلية ما لها   ولولا فضل الله الخ هذا دليل لقوله
ولولا التوفيق الالهي الخ وقوله ما زكي اي ما طهر احد منكم بالمعرفة   كان
قلت الخ هذا السؤال متوجه لابن زكري وارد لا على المص عليه   فقد نقل عن
القاضي الخ المراد به القاضي ابو بكر الباقلاني   انه قال لا يوجد مومن الا
وهو عارف بالله اي ولا شك ان هذا القول هو عين ما نقله عن ابن
زكري فيكون ما قاله ابن زكري حقا فكيف يدعي المص بطلانه   الا ان
احوالهم اي المومنين وقوله مختلفة في ذلك اي فيما ذكر من المعرفة
فمنهم قوي القريحة اي قوي العقل واعلم ان القريحة في الاصل
اسم لاول ما يستنبط من ماء البير ثم استعيرت لاول ما يستنبط من العلم
بجامع ان كلا اول لما هو سبب في الحياة ثم اطلقت على محل العلم
وهو العقل من باب تسمية المحل باسم الحال على طريق المجاز المرسل فهو
مجاز مبني على مجاز مبني على حقيقة   على ما في قلبه على بمعنى من
والمراد بما في قلبه العقائد اي فمنهم من عقله قوي له قدرة على ان يعبر
عن العقائد التي في قلبه ويبرهن عليها اي يقيم عليها البرهان وذكر
الضمير في عليه مراعاة للفظ ما الذي مصدوقها العقائد   ومنهم من عرف الله
بقلبه اي قام بقلبه ثبوت الوجود لله والوحدانية ونحو العقائد وقام بقلبه
الادلة الدالة عليها   ولا قدرة له ان يعبر على ما في قلبه اي عن العقائد اي
والادلة التي في قلبه فعلى بمعنى عن لان عبر انما يتعدى بعن لا بعلى
معروف بضرورة العقل اي معروف بالعقل معرفة ضرورية لا تتوقف على
دليل   وانه عز اي انه ثبت معرفة وجوده اراد وجود ذاته ووجود
صفاته وقوله في خلقه اي مخلوقاته   وما اقيم الخ جواب عما يقال اذا
كان للوجود قد عرف معرفة وجود ذاته ومعرفة وجود صفاته في مخلوقاته
فلا حاجة للادلة التي ذكرها في القران والتي جاءت بها السنة   استدلال
على انواع الضرورة مراده بالانواع الجزئيات ومراده بالضرورة الضروري
اي انما هو استدلال على جزئيات الضروري اي فثبوت الوجود له جزئي من
جزئيات الضروري وكذا ثبوت القدرة والارادة الخ لا لان الاستدلال
لتحصيل اصل المعرفة هذا ما لا معرفة انه حينئذ يكون الاستدلال عبثا
اذ

اذ الضروريات لا تحتاج لادلة فالاولى ان يقال انها زيادة التقوية فتامل
وظاهر هذا لعين ما انكرت اي من كلام ابن زكري وح فالانكار لم يتم بل ذلك
القول الذي قاله ابن زكري حق لموافقة القاضي ابو بكر بن الطيب له وموافقة
الطائفة الذين من اهل العلم له ايضا   قلت ليس هذا اي ما قاله
ابن الطيب والطائفة الذين من اهل العلم عين ما قاله ابن زكري الذي
انكرته بل القول الذي انكرته غير هذا   فهو جار على اصله اي في قاعدته
وقوله من ان الخ بيان لاصله   حقيقة الايمان الاضافة بيانية
اي حقيقة هي الايمان وهو التصديق القلبي التابع للمعرفة   وانما
تحصل الخ اي تلك الحقيقة مع المعرفة وقوله ان تلك الحقيقة هي التصديق
التابع للمعرفة وحينئذ فهذه المصاحبة معلومة من نفس الحقيقة
فالاولى حذفها الا ان يرتكب التجريد بان يراد بالحقيقة في قوله الا ان
تحصل اي تلك الحقيقة مجرد التصديق فتامل   ولهذا كانت حقيقة
الايمان هو التصديق التابع للمعرفة هذا ظاهر على القول بعدم كفاية
التقليد واما على القول بكفايته فيقال هذا تعريف للايمان الكامل
واما اصل الايمان فهو التصديق التابع للجزم   من التصديق التابع
لاعتقاد التقليدي او التابع للظن او الشك او الوهم اي فليس ذلك بايمان
والاحسن تقديم الوهم ثم الشك ثم الظن على سبيل الترقي والاخفى
احترز عن الظن كان غيره من الشك والوهم محترز عنهما بالاولى فالمعنى
عنه ومعبر هذا ايضا ان التصديق عبارة عن الاذعان وهو قول الشخص
في نفسه قبلت ولا يحتمل تحققه ذلك الشك ولا ظن ولا وهم وح فالاولى
حذف قوله والتابع للظن والشك والوهم فتامل   فتحصل الخ حاصله
ان ابن زكري فهم ان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو عارف لا يوجد
شخص نحكم عليه بالايمان نظرا لظاهر حاله من نطقه بالشهادتين الا وهو
عارف وقال المص ليس هذا معنى قول القاضي وانما معناه لا يوجد
مومن بحسب اخبار الله   اي في حكم الله اي بحسب اخبار
الله عنه بانه مومن لان اخبار الله عن احد بانه مومن لا يكون الا مطابقا
للواقع اي مطابقا لما في علم الله او اللوح المحفوظ واشار الشيخ بقوله اي

في حكم الله اي انه ليس المراد بالشرع الاحكام الشرعية المنظور فيها الظاهر
وبين الناس وان كان هو المتوهم لا في حكمه اي لا بحسب حكمنا
واجتهادنا نحن المبني على الظاهر لا بما في نفس الامر فاخبارنا عن
احد بانه مومن قد لا يكون مطابقا للواقع لاحتمال ان يكون كافرا بخلاف اخبار
الله فانه لا يكون الا مطابقا فقوله المبني على الظاهر وصف كاشف الا وهو
عارف اي جازم بالعقائد جزما ناشيا عن الادلة اي فمن ليس كذلك هذا
لازم لقولنا لا يوجد مومن عند الله الا وهو عارف ونحوه كالظان
والشاك والواهم والاولى اسقاطه لكن لما تقرر انه لا كلام لنا في واحد
منها لان كلا منها كافر اتفاقا والنزاع انما هو في المقلد مثلا اي دون
الشاك والظان والواهم على من يتوهم اي على من يقع في ذهنه
ذلك ولو على سبيل الجزم وليس المراد بالتوهم الطرف المرجوح في صدق
حقيقة الايمان اراد بالصدق الاتصاف على طريق التسمح والا فالصدق
هو الحمل والحقيقة لا تحمل انما الذي يحمل هو المشتق من الايمان بنفس المومن
على العارف اي فمراده من فصل الصفة وهو المومن على الموصوف وهو العارف
فهي في قوة ان الضمير راجع لقول القاضي ابو الطيب لا يوجد مومن
الا وهو عارف صادقة اي مسلم صدقها لانها الاحتجاج لو ليل ينتج
من الاول اي من الشكل الاول ثم ان هذه النتيجة الحاصلة انما هي من
ضم المقدمة المسلمة الصدق الى القضية الحاصلة من عكس النقيض المخالف
وترك ذكر النتيجة الحاصلة من ضم تلك المقدمة المسلمة الصدق للقضية
الحاصلة من عكس نقيض الموافق لان معنى النتيجتين واحد لان النتيجة
ح كل مقلد ليس بمومن وهي عين قولنا لا شيء من المقلد بمومن وانما
التفت الش في النتيجة لعكس النقيض المخالف لانه المتفق عليه بخلاف
الموافق فانه مختلف فيه واحرى اي واولى في كونه ليس مومنا من
كان كالشاك والظان والمتوهم ولا داعي الى ذلك لانه لا نزاع فيه
واما قول الشارح لما فرغ من بيان معنى قول القاضي لا يوجد مومن
الا وهو عارف شرع في توجيه قول القاضي الان احوالهم مختلفة الى اخره
فقال ان هذا القول دعوى ان المعرفة موجودة قدر على التعبير ام لا يعني
اي واضح

تنبيه

ي واضح ووجه الش وجود المعرفة مع عدم القدرة على التعبير لا مقر بتوهم
خلافه لان المعرفة محلها القلب اي لانها عقلية والعقل قايم بالقلب
عقلي ايض اي كما انها عقلية واعترض بانه لم يصرح في حل ما اولا ان المعرفة عقلية
فكيف يقول ايض واجيب بانه لما قال اولا محلها القلب علم انها عقلية
لان العقل قايم بالقلب فلذا صح له ان يقول بعده لكنه ايض تامل والنطق
باللسان لا اثر له فيهما اي في المعرفة والعقل وحينئذ فلا يتوقف كل من العقل والمعرفة
عليه وقوله فلهذا اي فلاجل كونهما لا يتوقفان عليه لم يجعل شرطا فيهما
فقول الش لم يجعل شرطا فيها الاولى ان يقول فيهما بل المقصود حصول
العقائد اي الجزم بالايمان جزم القلب بالعقائد حالة كون ذلك الجزم ملتبسا
بادلتها المنتجة لها عقلا وهذا اي ما ذكر من كون الادلة منتجة لها عقلا
مبني على ان لزوم النتيجة للدليل عقلي فمن انه يعبر عن ذلك اي
عن ما ذكر من العقائد بادلتها وقوله من حصلت له اي المعرفة والمناسب ان
يقول من حصلا اي المعرفة والعقل ولا ريب اي ولا شك في حصول
حقيقة الايمان لمثل هذا الاولى حذف مثل اي ولا شك في حصول حقيقة
الايمان لهذا الشخص الذي حصلت له معرفة العقائد بادلتها لكن قد يقال ان
الايمان عندنا التصديق والاذعان الذي هو حديث النفس التابع للمعرفة
ولا يلزم من المعرفة حديث النفس الا ترى للكفار الموجودين في زمن النبي عليه
الصلاة والسلام وحينئذ فلا يتم قوله فلا ريب الخ تامل وليس نزاعا فيه
اي فيمن حصلت له المعرفة بالادلة اي ليس فيه الخلاف بحيث يقول
البعض انه ليس بمومن بل يتفق على ايمانه وانما نزاعنا في ان المعرفة
الخ الاولى ان يقول وانما نزاعنا في ان قول القاضي هل يدل الى اخره
على ان كل من يطلق عليه اسم الايمان عارف اولا فابن زكري يقول
بالدلالة وانا اقول بعدمها لان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو
عارف لا يوجد شخص مومن بحسب حكم الله واخبارنا الا وهو عارف
وليس معناه كل من يطلق عليه مومن نظرا للظاهر فهو
عارف كما فهم ابن زكري لان كلا عاقل الخ وانما كان الاولى
ان يقول ذلك لانه ليس النزاع في كون الناصح قال ذلك ام لا

النزاع في كون كلام القاضي يدل على ان المعرفة حاصلة لكل من يطلق عليه
الايمان او لا يدل فتامل بناء على الظاهر مرتبط بقوله يطلق عليه اي
نظرا الظاهر حاله وعلى القطع خبر مقدم وان هذا مبتدا مؤخر والتقدير
وكون هذا اي حصول المعرفة لكل من يطلق عليه اسم الايمان نظرا للظاهر
حاله مما لا يقوله القاضي ولا غيره مما حصل على القطع خلافا لابن زكري
القائل ان القاضي يقول بحصول المعرفة له بل كل عاقل يجوز اي لا نجزم
كل عاقل منا او يجوز بالتشديد والجملة خبر اي واذا كان كل عاقل يجوز
ذلك فلا يصح لك قطعا ان القاضي يقول ان المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه
انه مؤمن في الظاهر وانتفى براهينه اي في نفس الامر ولا المعرفة عطف
مغاير او حفظ تلك الادلة تقليدا عطف على قوله في قلبه اي لاحتمال ان
تكون في قلبه شبهة ولاحتمال ان تكون حفظ تلك الادلة تقليدا او لم
يحققها لكن قد يقال انه لا ينتفي البراهين الا اذا احققها ورد الشبه
الواردة عليها وح فلا يحتمل قوله لاحتمال الخ تامل الا ان قرائن الاحوال
الاضافة للبيان وال في الاحوال جنسية فتبطل معنى الجمعية اي الا ان الامر
الذي هو حالة تغلب الخ وقوله تغلب الظن اي ظننا وقوله باحد الامرين
الذين هما المعرفة في نفس الامر وعدمها فيه والمراد باحدهما التي تغلب قرائن
الاحوال ظننا عليه المعرفة في نفس الامر وبالجملة اي واقول قولا
ملتبسا بالجملة وهذا راجع لقوله وعلى القطع الخ لما كان مرجعه الى
المعرفة من رجوع المشروط الى الشرط لان الايمان وهو الاذعان شرطه
المعرفة والمعرفة من السرائر فيه ان الايمان كذلك من السرائر فلا وجه
لتخصيص المعرفة متوليها اي مطلع عليها وحده وقوله فلا تعرف لنا
زائدة في جواب لما وهذا اي لاجل كون المعرفة من السرائر وكذلك
الايمان نحن اعطاه اي من المال ما لك عن فلان اي تعرض عن
فلان حيث لم تعطه من المال اني لاراه اي [illegible] همزة بمعنى اني
لاعلم مؤمنا واما بضمها فمعناه اظنه وهو غير مناسب في هذا المقام
او مسلما اي بل تراه مسلما اي منقادا في الظاهر ولم تره مؤمنا اي
منقادا في الباطن اذ لا اطلاع لك على ما في الباطن وانما تطلع على الامر
الظاهري

الظاهري خرجه البخاري اي ذكره بسند صحيح هذا اي ما ذكر من قوله
وعلى القطع الى هنا في حق الغير المظهر للايمان اي في حق غيرك
المظهر للايمان للناس باعتقاده الظاهري انه مؤمن باطنا والحاصل ان من
اخبر الله عنه بانه مؤمن فهذا نقطع بايمانه وانه عارف اي جازم بالعقائد
بادلتها واما من اظهر للناس الانقياد وانه مؤمن باطنا فلا نقطع بايمانه
وانما نطلق عليه انه مؤمن بغلبة ظننا ايمانه الحاصل من قرينة حاله
واما الانسان في نفسه اي باعتبار نفسه فقد اشار بقوله فهو عارف بحال
نفسه اي هل عنده معرفة او لا ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه المراد
بالجهلة الذين لا معرفة عندهم اي ومن الذين لا معرفة عندهم من لم يعرف
بحال نفسه من الجهل القائم به فيدعي العلم ولم يعرف بالجهل القائم به اي
ومنهم ايضا من يعرف حال نفسه من انه جاهل لا يعرف شيئا وهذا هو المنصف
فهو في درجة الخ مقدم من تاخير والاصل ومن الجهلة من لم يعرف حال
نفسه ويتوهم انه في درجة المعرفة فهو في درجة التقليد المختلف فيها
ولعل الخ مرتبط بمحذوف والاصل ويتوهم انه في درجة المعرفة وليس
كذلك ولهذا الخ اي ولاجل كون ما ذكر عارفا ليس عارفا قال الخ ولم يدر
كيف عرف اي ولم يدر جواب كيف عرف وجوابه هو التدرج بالدليل لانه
اذا قيل له كيف عرفت ان الله قادر مثلا او موجود قال بهذه المصنوعات فاذا
لم يعرف الجواب كان غير عارف ومنهم اي ومن الجهلة من لم ينتقص العقائد
ولو بدرجة التقليد اي بان تكون عنده شك فيها او ظن او وهم او جهل
من ان مراده هذا اي ان ما حمل عليه قول القاضي وفي شرعه فيه
ان الشرع ما نظر فيه للظاهر من الاحكام ومن نطلق عليه انه مؤمن نظرا للظاهر
حاله مؤمن في الشرع لان الشرع منظور فيه للظاهر وهذا المعنى مناسب
لما قاله سابقا ولاحقا والمناسب ان يقول وفي الحقيقة فلعله اطلق الشرع
على الحقيقة وهي ما نظر فيها للباطن قد صرح الخ خبر عن قوله وهذا
الخ والمعالم كتاب لفخر الدين الرازي لمن يحكم عليه بالايمان اي
بالمشتق من الايمان بحيث يقال له مؤمن اي عند الله وكذا ايضا في قوله لمن
يحكم عليه بالكفر اي بالمشتق من الكفر بحيث يقال له كافر اي عند الله

ان حقيقة الايمان الاضافة للبيان اي حقيقة هي الايمان الشرعي الذي هو
التصديق التابع للمعرفة وقوله يرجع الي المعرفة والتصديق اي من رجوع
الكل الي اجزائه بنا على القول القايل ان الايمان هو التصديق اي الاذعان
والمعرفة وقيل انه حديث النفس اي عن التصديق القلبي بشرط تبعيته
للمعرفة وقيل انه نفس المعرفة بشرط ان يتبعها حديث النفس فهي اقوال
ثلاثة قال اي ابن التلمساني يرجع الي الجهل لما كان الكفر منافيا بل
الايمان وقد جعل الايمان مركبا من المعرفة والتصديق فيكون الكفر حينئذ
جزئيا ما لجهل بالعقايد التي شرط في الايمان علمها وهذا ما يقابل الجزء الاول
من الايمان وكذا التكذيب بالعقايد وهذا ما يقابل الجزء الثاني من الايمان
فقوله يرجع الي الجهل بما شرط الخ اي الي الجهل بعقايد شرط العلم بها في
حقيقة الاسلام ورجوع الكفر لما ذكر من رجوع الكلي الي جزئياته وانما
كان الكفر يرجع الي ذلك لان انتفا الشرط يقتضي انتفا المشروط فاذا
انتفى شرط الايمان انتفى الايمان واذا انتفى الايمان ثبت الكفر لما بينهما
من تقابل العدم والملكة على التحقيق او لان المحل القابل للشي لا يخلو عنه
او عن ضده بما شرط الخ اراد بالشرط ما توقف عليه حقيقة الايمان
فلا ينافي ما تقدم ان المعرفة جزء من الايمان اجماعا راجع لقوله شرط
ولقوله يرجع فاذا انتفى من الشخص العلم بذلك كان ذلك الشخص كافرا
اجماعا هذا كلامه وفيه نظر اذ الحق ان المقلد مومن حقيقة عند الله فاين
الاجماع تامل او التكذيب به اي بالعقايد المشروطة في حقيقة
الايمان وهو عطف على الجهل اي ان الكفر يحصل بالجهل بالعقايد ويحصل
بالتكذيب بها كان يكذب بثبوت الوحدانية او غيرها من العقايد وكذلك
الاعراض عن النظر في التوحيد اي في مسايل التوحيد كلها وليس مراده بالتوحيد
خصوص اعتقاد ان الله واحد لما يلزمه من الجهل اي للعقايد التي شرط
العلم بها في حقيقة الايمان لا يقال ان لازم المذهب ليس بمذهب فلا يكفر
الشخص باللازم لاعتقاده او لقوله وحينئذ فكيف حكم على هذا المعرض بالكفر
وحاصل الجواب ان محل عدم الكفر باللازم ما لم يكن بينا والا كان كفرا كما هنا
ثم بعد هذا نظر ان الاعراض عن النظر والجهل متلازمان ولم يات الكفر للمعرض الا
من

ذكره

من الجهل وحينئذ فذكر الجهل يغني عن الاعراض فالاولى للشارح حذف قوله وكذلك
الاعراض الخ تامل وكذلك الشك والظن والوهم اي بالعقايد وقوله
فانها تستلزم ان انتفا المعرفة الخ فيه انه متى انتفت المعرفة ثبت الجهل
والجهل صادق بالشك والظن والوهم وحينئذ فالاولى حذف قوله وكذلك
الشك والظن الخ لاغنا ذكر الجهل عنها فتامل كذلك اي كفر لما يلزمه
من انتفا المعرفة فقد حذف العلة من هنا للعلم بها من ذكرها فيما قبله وقد
يقال ان المعرض عن النظر اذا جزم بالعقايد كان عين المقلد وح فلا حاجة لذكر
المقلد بعد قوله وكذلك الاعراض لان المقلد فرد من افراد المعرض لصرفه به
وبجاله للذهن فانظر عزوه اي عزو ابن التلمساني ينبيك اي
اذا تاملت فيه ينبيك لا يمكن وجودها اي فكيف تقول يا ابن
زكري لا يوجد مومن الا وهو عارف فان ارادوا ان النظر في معرفة الخ
في بعض النسخ اللام اي فان ارادوا ان النظر اي الدليل الموصل لمعرفته الخ وانما
قلنا ذلك لان النظر ليس هو المعرفة بل موصل اليها وقوله ينتهي الي
الضرورة اي الي برهان مقدمات ضرورية وان تنتهي الي مقدمات
ضرورية في الكلام حذف والاصل لا بد وان تنتهي الي ادلة مقدماتها
ضرورية والا لزم التسلسل اي والا بان كانت البراهين التي مقدماتها
نظرية لا تنتهي الي ادلة مقدماتها ضرورية بل الي براهين مقدماتها نظرية
لزم التسلسل اذا كان يستدل على كل مقدمة نظرية بدليل مقدماته
نظرية وهكذا اي ويلزم الدور اذا رجع الامر الي المقدمات النظرية التي
تركب منها الاول ولم ينتج القطع اي الجزم بالعقايد والاولى ان
يقول فلم ينتج بالفاء تفريعا على قوله والا لزم الخ ان عدم انتاجه للجزم
يصدق بانتاجه للظن بالعقايد وليس مرادا تامل وان ارادوا انه
معروف بضرورة العقل اي بالعقل على طريق الضرورة وقوله بدا اي ابتدا
من غير توقف على شي تفسير للضرورة ولو قال الشارح وان ارادوا بقولهم انه
معروف بضرورة العقل انه معروف بالعقل ابتدا بحيث لا يتوقف الا كان اوضح
واعلم ان الشارح قد تردد في فهم كلام المطابقة المذكور وتعين ان المراد
هذا الاحتمال الثاني لا الاول لان قولهم وما فيه من الادلة لا يفسر نفسه

وقد اختلف اهل الاداء في اختلاف اه فهو من عطف العلة على المعلول فان قلت
اذا كانت تلك المقالة ظاهرة البطلان ولا خفاء فيها فلا يحتاج الى دليل وحاصل
الجواب ان ما ذكر تنبيه لا دليل والامور الظاهرة قد ينبه عليها ازالة لما في
بعض الاذهان من الخفا تامل بعد تحقيق الاستدلال على حدوث العالم
ببرهان اي بعد تحقيقنا الاستدلال فهو من اضافة المصدر لمفعوله اعلم
ان طريق الاستدلال على حدوث العالم ان تقول العالم اجرام واعراض والاعراض
متغيرة من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم وكل ما كان متغيرا فهو حادث
ينتج الاعراض حادثة ثم تقول والاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان
ملازما للحادث فهو حادث ينتج الاجرام حادثة فقد ظهر لك من هذا ان العالم
انما تم الاستدلال على حدوثه ببرهانين لا ببرهان وحينئذ فكان الواجب
ان يقول الشارح ببرهانين تثنية برهان الا ان يقال الاضافة في برهان
للجنس المتحقق في متعدد وضمير برهانه للحدوث هل دلالته اي هل
دلالة ذلك العالم من حيث كونه محدثا وقوله بعد الاولى حذفها اذ لا حاجة
له مع تحقيق الاستدلال الخ ضرورية اي لا يحتاج معها الى ضميمة شيء
اخر بل متى ثبت عند العقل حدوث العالم بالدليل انتقل الذهن لوجود
محدثه وصدق به ام نظرية يحتاج معها الى ضميمة شيء اخر اي وهو
الامكان بان يضم الى الحدوث ويقال العالم حادث ممكن وكل ما كان كذلك
فله محدث ينتج العالم له محدث وليس المراد بالشيء الاخر الذي يضم الى الحدوث
ملاحظة الصغرى والكبرى كما قيل واليه ذهب امام الحرمين الا الحق
عدم الاحتياج كما قال المحشي على ما ياتي والحاصل انه اختلف في دلالة
العالم على محدثه هل من جهة حدوثه وعليه فلا يحتاج الى ضميمة او من جهة
امكانه او منهما معا او من جهة الحدوث بشرط الامكان او العكس والحق ان
كلها طرق موصلة وقد يبعض الاشياخ ان معنى قوله يحتاج الى ضميمة شيء اخر
اي برهان وذلك لان حدوث العالم انما ينتج ان له محدثا وكونه موجودا اولا
فشيء اخر فيحتاج في اثبات الوجود الى برهان اخر بان يقال محدث العالم
متصف بصفات المعاني والمعنوية وكل من كان متصفا بها فهو موجود ينتج
محدث العالم موجود او يقال لو لم يكن محدث العالم موجودا لما اتصف بصفات
المعاني

المعاني ولا المعنوية لكن التالي وهو عدم الاتصاف بها باطل فكذا المقدم وهو لو لم
يكن موجودا فثبت نقيضه وهو انه موجود بحسب الظاهر دلالته اي
على وجود محدثه وانما اتى بذلك لاجل القول الثاني القائل بالاحتياج الى
ضميمة شيء اخر واما العلم بحدوث العالم وحده فلا يكفي في الدلالة على وجود المحدث
فاذا علمت الخ اي فاذا كان هذا الخلاف موجودا في اظهر العقائد وهو
وجود الباري المقتضي انه غير ضروري فيكتفى بالاغمض منها وهو باقي العقائد
اي كيف تكون ضرورية اي لا تكون كذلك في اظهر العقائد متعلق بمحذوف
خبر كان اي موجودا في اظهر العقائد وقوله وهو اي اظهر العقائد وقوله
علم وجوده الاولى حذف علم الا ان يجعل من اضافة الصفة للموصوف اي
وجوده المعلوم الذي اتفقت الا توضيح لقوله اظهر العقائد الا
من لا يعتد به اشار بهذا الى ما عليه الدهرية من نفيهم وجود الصانع لان
وجود ذلك عندهم ان العالم اجزاؤه عندهم قديمة ونظم العالم وتركيبه
منها عارض على وجه الاتفاق فلا وجود للصانع ولئن سلمتم الخ اي
بالادلة استشهادا لقوله اتفقت عليه جميع العقلاء فكيف باغمض منه اعني
باقي الصفات ثم ان قضيته ان الوجود فيه غموض وهو مخالف لما سبق من
انه اظهر العقائد وقد يجاب بان المراد باغمض منه ان لو كان فيه
غموض او ان المراد باغمض الغامض ولئن سلمت الضرورة في هذه العقيدة
اعني وجود المولى وقوله سلمنا جدليا اي سلمنا لاجل الالزام فمن ايت
يلزم الضرورة اي العلم الضروري وقوله في سائر اي باقي وقد علم اي والحال
انه قد علم تشتت انظار العقلاء في تلك العقائد اي في شانها فبعضهم
اداه نظره الى انه قادر بذاته وبعضهم اداه نظره الى انه قادر بقدرة زائدة
على ذاته الا الاقل اعني اهل السنة والحق في المسئلة اي في مسئلة
هل كل مؤمن اي من يطلق عليه لفظ مؤمن عارف اولا ويحتمل ان المراد بالمسئلة
مسئلة التقليد هل هو كاف اولا كان اوضح كان زائدة واوضح بمعنى واضح
من ان يشتبه من بمعنى عن وفي الكلام حذف اي والحق في المسئلة
واضح وضوحا فيها عن ان يشتبه معه الى مثل هذا التطويل المصاحب لها
وقوله لكن قد يضطر الى بيان الواضح بسبب خفائه اي على بعض الناس

مجموع الخواطر تعريض بالخصم المنازع في تلك المسئلة اعني ابن زكريا ان
يرينا الحق اي في نفس الامر وقوله حقا اي ظاهرا فقوله وان يرينا الباطل اي في
نفس الامر وقوله باطلا اي ظاهرا المقدمة الاولى في حد الخ اعلم
ان مقدمة العلم عبارة عن الحد والموضوع والغاية واما مقدمة الكتاب فهي
الفاظ يتوقف الشروع في الكتاب عليها اذا علمت ذلك فهذه المقدمة
الاولى مقدمة علم من حيث احتوائها على حد هذا العلم وموضوعه
وترك المص بيان غايته وهو تصحيح الايمان ومقدمة كتاب من حيث
احتوائها على حد هذا العلم وموضوعه وترك المص بيان غايته وهو تصحيح
الايمان ومقدمة كتاب من حيث احتوائها على الفاظ يتوقف الشروع في
ذلك الكتاب عليها ثم ان قول المص ينبغي لذا اي على جهة الاستحباب
لا على جهة الوجوب لانا نجد كثيرا من المحققين لا يقدم الكلام في كتابه على
الموضوع والحد والغاية انها لا غيرا ما هو معلوم في حد علم الكلام الاضافة
للبيان لانه من اضافة العام للخاص لا بيانية لان شرطها ان يكون بين
المضافين عموم وخصوص وجهي وبيان موضوعه اي موضوعيته موضوع
والمراد ببيان موضوعه الموضوع التصديق بموضوعية الموضوع الاخص للتصديق
بان كذا موضوع العلم وانما قدرنا موضوعيته لان التصديق انما يتعلق بموضوعية
الموضوع لا بالموضوع ولان الذي يعد من مقدمة العلم انما هو التصديق
بموضوعية العلم تمس اي تدعوا اما حقيقة علم الكلام فيه ان
المناسب لما تقدم ان يقول اما حد علم الكلام لان الحقيقة هي المحدود لا الحد
وقد يجاب بانه اراد الحقيقة التفصيلية وهي عين الحد واما المحدود
فهو الحقيقة مجملة لان الحد والمحدود متحدان بالذات وانما يختلفان بالاجمال
والتفصيل فقط فلا حاجة لما قال بعضهم من انه اطلق الحقيقة واراد الحد
مجازا من اطلاق اسم المدلول وارادة الدال فهو العلم باحكام الخ الاحكام
جمع حكم بمعنى النسبة التامة وليس المراد به الايقاع والانتزاع واعلم
ان العلم اما ان يراد به الملكة او القواعد والضوابط او النسب التامة
او التصديق بها فان اريد به النسب كانت الباء للتصوير اي فهو العلم المصور
باحكام الالوهية وان كان بمعنى التصديق بالنسب كانت الباء للتعدية وان

او يريد به

اريد به الملكات او القواعد كانت الباء للملابسة وعلى كل فالمراد بالاحكام
النسب كثبوت القدرة لله الخ وقوله الالوهية هي كون الذات الها اي معبودة
بحق واعترض بان احكامها المتعلقة بها كونها معنى من المعاني وانها امر اعتباري
وانها لا تنقسم ولا شك انه لا يتكلم على هذه الاحكام في هذا الفن وحينئذ
فالعلم بها ليس من علم الكلام فكلامه مشكل واجيب بان المراد بقوله
فهو العلم باحكام الالوهية العلم بالاحكام التي تضمنتها واقتضتها الالوهية
وذلك مثل ثبوت القدرة الخ وليس مراده العلم بالاحكام المتعلقة
بالالوهية فتامل وارسال الرسل ان جعل عطفا على الالوهية كان المعنى
والعلم باحكام ارسال الرسل وفيه ان ارسال الرسل انما له حكم واحد وهو الجواز
على ان التعريف حينئذ لا يشمل العلم بعصمة الرسل وامانتهم وتبليغهم
وصدقهم مع ان العلم بذلك من جملة علم الكلام وان جعل عطفا على الاحكام
والمعنى العلم بارسال الرسل كان التعريف قاصر العموم شموله للعلم بالنبوات وذلك
لان النبوات منها ما هو واجب كالصدق والامانة والتبليغ والعصمة ومنها
ما هو مستحيل وهو ضدها ومنها ما هو جائز كالاعراض البشرية والعلم بهذه
الامور من جملة علم الكلام وقد يقال نختار الاول ونقول المراد بقوله العلم باحكام
الارسال الخ العلم بالاحكام التي تضمنها الارسال من وجوب الصدق والامانة
الخ واستحالة اضدادها الخ تامل فان قلت على هذا يصير قوله وصدقها
مستدركا لا حاجة له لدخوله فيما قبله قلت صرح بقوله وصدقها وان
دخل فيما قبله لانه عطف خاص على عام لاجل قوله في محل الخ واعلم انه ينبغي
ان عصمة الرسل دليلها الشرع وكذلك التبليغ والامانة واما الصدق في
الاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية فدليله العقل على احد الاقوال وحينئذ
فذكر الصدق هنا وان كان داخلا في الاحكام التي تضمنتها الرسالة انما هو
على احد الاقوال الاتية او يقال صرح به لاجل قوله في محل اخبارها اي سواء
كانت متعلقة بالاحكام او لا دفعا لما يتوهم ان الصدق خاص بالاخبار المتعلقة
بالاحكام الشرعية ثم ان الصدق المتعلق بالاخبار الخارجية دليله الشرع
والمتعلق بالاحكام الشرعية دليله العقل وقوله ارسال الرسل خص الرسل
ولم يقل الانبيا اما بناء على انهما مترادفان او لاجل بعض الصفات وهي

التبليغ تامل   ومايتوقف الخ عطف علي الاحكام اي والعلم بالاشيا التي يتوقف
عليها احكام الالوهية وما عطف عليها من احكام الارسال فضمير عليه راجع لما
وقوله من ذلك راجع لاحكام الالوهية وما عطف عليه وقوله خاصا ه حال من
ما اي حالة كون ذلك الشي الذي هو مصدوق ما خاصا بذلك ثم ان المراد
بالشي الذي هو مصدوق ما حدوث العالم او امكانه وحينئذ فالمعنى والعلم
بثبوت حدوث العالم او بثبوت امكانه اللذان يتوقف عليهما ثبوت بعض احكام
الالوهية كثبوت القدرة والارادة الخ وثبوت بعض احكام الرسالة كثبوت صدق
الرسل في الاخبار الدالة علي الاحكام الشرعية وخرج بهذه الحال علم المنطق
فانه وان توقف عليه شي من احكام الالوهية واحكام الرسالة الا انه ليس
خاصا بذلك الشي الذي توقف عليه بل يخدم في جميع العلوم والحاصل
ان علم التوحيد هو العلم باحكام الالوهية واحكام ارسال الرسل وما يتوقف عليه
شي منها حال كون ذلك المتوقف عليه خاصا بها فيخرج علم المنطق فانه وان
توقف عليه بعض احكام الالوهية الا انه ليس خاصا بذلك بل يخدم كل العلوم
فالعلم بالحدوث او الامكان من فن التوحيد لانه خاص به بخلاف علم
المنطق فليس منه ثم ان المراد باحكام الالوهية التي يتوقف العلم بثبوتها علي
العلم بالحدوث او الامكان ما كان دليله عقليا فخرج السمع والبصر والكلام
فانها لا يتوقف ثبوتها علي العلم بحدوث العالم ولا علي امكانه لان دليلها
الشرع والمراد باحكام الرسالة التي يتوقف ثبوتها علي العلم بحدوث العالم او
امكانه ثبوت الصدق في الاخبار الدالة علي حكم شرعي فانه متوقف علي المعجزة
المتوقفة علي حدوث العالم فخرج ايضا ثبوت العصمة للرسل والتبليغ والصدق
في الاخبار التي ليست دالة علي حكم شرعي فانه متوقف ه فان دليلها الشرع
وتقرير ادلتها عطف علي الاحكام اي والعلم بتقرير ادلتها اي ادلة الاحكام
لان هذه الادلة انما هي ادلة للاحكام اعني ثبوت القدرة والارادة الخ ولرب
نبوة الانبيا عليهم السلام اي ملتبسا ذلك التقرير بقوة فاذا قلت العالم
حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فهذا تقرير الدليل
فاذا اوردت شبهة علي الصغري او الكبري وردها المقرر للدليل بان عنده قوة ولا
فلا يقال للانسان انه يعرف علم الكلام الا اذا كان فيه قوة علي تقرير الادلة
ورد الشبه

ورد الشبه عنها وقوله بها اي بتلك القوة متعلق برد الشبه ه والشبهات
جمع شبهة اي ما يظن دليلا وليس بدليل كانت نقضا اجماليا او تفصيليا
او معارضة   وحل الشكوك اي كما اذا قال السني العالم حادث وكل
ما كان كذلك لابد له من صانع فيقول الفلسفي لم لا يكون قديما وما المانع
منه فمن اوجب ذلك الفلسفي شكا وما قاله ليس شبهة ولا يقال للسني
انه يعرف علم الكلام الا اذا كان له قدرة يحل بها ذلك الشك   الشيخ ابن
عرفة هو الامام ابو عبد الله محمد بن عرفة   ومن ثم اي ومن اجل ان
علم الكلام عرف بما ذكر من التعريف المفيد انه لا يقال للانسان عالم علم الكلام
الا اذا كان له قدرة علي رد الشبهات قال غير واحد الخ   هو اي علم الكلام
بالمعنى المذكور   فرض كفاية اي لا فرض عين لانه لا يتيسر علي كل احد
علي كل قطر المراد بالقطر هنا المكان لا حقيقته وقوله يشق اي بان كان
بينه وبين الاخر مسافة يومان مثلا   وحده ابن التلمساني في ذكر تعريف
ابن التلمساني ولم يكتف بتعريف ابن عرفة لانه مشغوف بالاعتنا بكلامه
بثبوت الالوهية اي بثبوت احكام الالوهية اي الاحكام التي تضمنتها
الالوهية مما تقدم كالقدرة والمراد بالاحكام هنا المحكوم بها كالقدرة
والارادة الخ وقوله والرسالة اي والعلم بثبوت ما تضمنته الرسالة كالعصمة
والتبليغ والصدق والامانة   وما يتوقف الخ اي والعلم بما يتوقف الخ
اي والعلم بالامور التي يتوقف عليها معرفة ما تضمنته الالوهية والرسالة
فقوله معرفتهما اي معرفة ما تضمنته الالوهية ه وقوله من جواز الخ بيان لما
والمراد بجواز العالم امكانه وقوله وحدوثه الواو بمعني او لان احدهما كاف
فالاحكام التي تضمنتها الالوهية ما عدا السمع والبصر والكلام يتوقف ثبوتها
علي العلم بالامكان او بالحدوث واما الثلاثة فلا تثبت بهما وكذا
الاحكام التي تضمنتها الرسالة كالعصمة والتبليغ والصدق في الاخبار التي
ليست دالة علي حكم شرعي لا يتوقف ثبوتها علي العلم بحدوث العالم او امكانه
لان ثبوت صدقهم فيما يتوقف علي المعجزة وهي متوقفة علي حدوث
العالم والحاصل ان بعض ما يتعلق بالرسول يتوقف ثبوته
علي العلم بالحدوث او الامكان والبعض الاخر لا يتوقف وكذا ما يتعلق بالاله

بعضه يتوقف ثبوته على العلم بالحدوث او الامكان والتحقيق الآخر لا يتوقف
بحدوث العالم وبعضه لا يتوقف ثبوته على ذلك   وابطال ما ينافي
ذلك اي والعلم بابطال ما ينافي ذلك اي ثبوت الاحكام التي تقتضيها
الالوهية والرسالة والذي ينافيها هي الشك والتشكيك فان قلت
ان الابطال صفة قائمة بالمبطل والعلم بذلك ليس من علم الكلام والجواب ان
في الكلام حذف والاصل والعلم بالادلة التي بها ابطال ما ينافي ذلك
فتامل   بفساد عكسه اي بفساد جمعه اي رده بانه غير جامع لخروج
احكام المعاد اي الاحكام المتعلقة بعود الاجسام لما كانت عليه وثبوت
الجنة عنه خروج الروح والصراط والميزان الخ بخلاف تعريف ابن عرفة فان
احكام المعاد داخلة فيه بقوله وصدقها في كل اخبارها فان من جملة اخبارها
احكام المعاد وقد يجاب بانها داخلة في قوله والرسالة لان المراد والعلم
بثبوت ما تضمنته الرسالة ولا شك انه شامل لجميع ما ذكر ومع فلا فرق
بين تعريف ابن عرفة وتعريف ابن التلمساني والا فيعترض على ابن عرفة بان
تعريفه ليس شاملا للقدرة والارادة فلولا قلنا الاحكام التي تقتضيها
الالوهية لما دخلت تامل   واما موضوعه الخ موضوع كل علم ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية اي الامر الذي تحمل عوارضه الذاتية على جزئياته
في ذلك الفن وذلك لانك اذا اخذت جزئيا من جزئيات الموضوع
وحملت عليه شيئا من مبادي الفن وهي عوارض الموضوع حصلت مسئلة
من مسائل ذلك الفن   فما هيات الممكنات اعلم ان الممكن هو ما استوى
وجوده وعدمه اي ما كان كل منهما جائزا وان لم يكن موجودا في الخارج
بالفعل بخلاف الحادث فانه ما وجد بعد عدم فالاول اعم من الثاني فكأن
مراد الشيخ بالممكنات الحادثات اي الموجودات بعد عدم اعم من الجواهر
والاعراض لان الممكن الذي لم يوجد لا يبحث عن عوارضه الذاتية في هذا
العلم وانما دلت الحوادث على وجوب وجود صانعها وعلى صفاته وافعاله
لاستنادها اليه لكونها اثره والاثر يدل على المؤثر ثم اعلم ان افتقار
العالم الى الصانع قيل من جهة حدوثه وقيل من جهة امكانه وقيل من
جهتهما معا وقيل من جهة الحدوث بشرط الامكان وشارحنا عبر بالممكنات
لعله

لعله اشارة لاعتماد القول بانه من جهة الامكان والحق انها كلها طرق
موصلة للعلم بوجوب وجود الصانع وبصفاته وافعاله وقوله ما هيات
الممكنات الاضافة للبيان لان المضاف اعم من المضاف اليه   من حيث
دلالتها الخ اي لا من حيث كونها جواهر واعراض وقوله على وجوب وجوده
اي على ان وجوده واجب اي لا يقبل الانتفا   وصفاته عطف على وجود
اي ومن حيث دلالتها على وجوب صفاته وهذا لا ينافي ان هذه الصفات
الواجبة منها ما هو وجودي وهي المعاني ومنها ما هو ثبوتي اي له ثبوت في
نفسه فقط وهي المعنوية ومنها ما هو عدم وهو السلوب ولا يصح ان تكون
عطفا على وجودها لان المعنى حينئذ ومن حيث دلالتها على وجوب وجود
صفاته لان هذا حينئذ يكون قاصرا على صفات المعاني واما قوله وافعاله
عطفا على وجوب وحينئذ ففي الكلام حذف مضاف اي ومن حيث دلالتها
على جواز افعاله ولا يصح عطفه على وجود لان الافعال لا تتصف بالوجوب
وانت خبير بان جعل قوله وصفاته عطفا على وجوده وجعل قوله وافعاله
عطفا على وجوب غير متعين فالاولى جعل كل من صفاته وافعاله عطفا على
وجوب اي من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها ومن حيث
دلالتها على صفاته ومن حيث دلالتها على افعاله وما ذكره الشيخ من ان موضوع
هذا العلم ما هيات الممكنات احد اقوال وقيل موضوعه ذات الله
وصفاته وقيل الموجودات مطلقا وقيل المعلومات فيشمل المستحيل
لانه يبحث في هذا الفن عن ما يعرض للمعلومات من وجوب واستحالة
اي وجواز وهذا اختاره الاعاجم كالعضد والسعد والسيد   واما
تفسير الالفاظ الخ التي جعلها المعترض سببا لاشتمالها عليها مقدمة كتاب
فلفظ العالم الاضافة للبيان وكذا ما قبلها بعد   بفتح اللام اي لانه
ماخوذ من العلامة وهي الدلالة لانه دال على صانعه ويصح الكسر بناء على اخذه
من العلم لانه يعلم به الصانع اي بغير العلم به   كل ما سوى الله ليس المراد
الكل الجمعي والا لافاد ان زيدا مثلا ليس بعالم وهو باطل بل المراد به الكل المجموعي
اي الهيئة المجتمعة التي هي غير الله لكن فيه انه يلزم ان النوع لا يسمى
عالما وكذا كل جنس مع ان الحق ان العالم كما يطلق على الهيئة المجتمعة

يطلق ايضا على كل نوع وعلى كل جنس وعلى كل صنف هذا وقد حقق بعض
المحققين من الاعاجم ان العالم اسم للقدر المشترك بين الهيئة المجتمعة وبين كل
نوع وكل جنس وكل صنف والمراد بذلك القدر المشترك ما سوى الله وعلى
هذا فكون العالم من قبيل المشترك المعنوي وعلى ما قبله من قبيل المشترك
اللفظي ثم بعد ذلك فما سوى الله صادق بالمستحيل كشريك المولى وصادق
بالموجود والمعدوم الجائز وصادق بالامور الاعتبارية مع ان العالم اسم
لما سوى الله من الموجودات واما الابوة والبنوة ونحوهما من الامور
الاعتبارية فليست من العالم وح فالواجب ان يزيد قولنا من الموجودات ثم
ان هذه الزيادة مبنية على القول بنفي الاحوال واما على القول بها فهي من
العالم حينئذ وح فالواجب ان يزاد في تعريف العالم من الثابتات بدل من
الموجودات فان قلت ان ما سوى الله من الثابتات او الموجودات شامل
لصفات الله فيقتضي انها من العالم وليس كذلك فكان عليه ان يزيد
وصفاته بعد قوله ما سوى الله كما فعل بعضهم واجيب عن هذا بان الم
راد ان صفات المولى ليست غيرا ولا عينا فلذا لم يحتج للزيادة   لفظ الازل
اضافته للبيان   نفي الاولية اي انتفاؤها فليس المراد حقيقته المصدر
بل الحاصل به   اي ليس له اول فيه ان هذا تفسير للازلي لا للازل اذ هو
عدم الاولية فكان الاولى ان يقول والازلي ما ليس له اول ثم ان الازلي يتصف
به الموجود كالباري وصفاته والمعدوم اذ من افراد الازلي عدمنا في الازل
وهو لم ينقطع وانما المنقطع عدمنا فيما لا يزال بوجودنا وما قاله المعارض
من ان عدمنا في الازل انقطع بوجودنا لا يصح وفي بعض المقابر النسفية
الازل عدم الاولية او استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية
في جانب الماضي   ما لا يزال هو ضد الازل فهو ثبوت الاولية وقوله ويعبرون
به الخ فيه ان هذا تفسير للموصوف بما لا يزال اعني الحوادث لانه تفسير لما
لا يزال فالاولى ان يقول ويعبرون به بثبوت الاولية كما قال في الذي قبله
ويعبرون به بالموجود الخ هذا بناء على القول بنفي الاحوال واما على القول بثبوتها
فيجب ان يراد بالموجود الثابت ويراد بقوله لا اول لوجوده اي لثبوته
فالمعنى ما لا صفة قديمة لا اول لوجودها واما الحال فهي ثابتة قديمة
لا اول

لا اول للمنفي تهاتا مل   ويصير به ايضا ازليا اي ويسمون الموجود الذي
لا اول لوجوده ازليا كما يسمونه القديم وفيه ان هذا يفيد ان الازلي والقديم
مترادفان مع ان الذي يفسر القديم بالازلي الموجود الذي لا اول لوجوده يجعل
الازلي اعم لانفراده في اعدامنا قبل وجودنا فانها ازلية لا قديمة لانها ليست
موجودة واما قدرة المولى مثلا فهي قديمة وازلية واما من يقول بترادفهما
فيفسر الازلي بالموجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي
ويعبرون به الموجود الذي لا افتتاح لوجوده هذا على القول بنفي الاحوال
واما على القول بها فيفسر بانه الثابت الذي لا افتتاح لثبوته   ومنها
لفظ الحادث الخ اعلم انه اختلف في الفاعل المختار هل يفعل الوجود والعدم
او الوجود فقط اي هل تتعلق قدرته بالوجود والعدم او بالوجود فقط
والجمهور على الثاني وبيان ذلك انهم يقولون العالم اما جواهر واما اعراض
والاعراض لا تستمر زمانين والجوهر مشروط بقاؤه بقيام العرض به فاذا اراد
الله اعدام الجوهر قطع الاعراض عنه فينعدم هو فالاعراض مثل الزيت
بالنسبة للسراج فشرط بقاء السراج وجود الزيت فاذا ذهب عدم السراج
وخالفهم القاضي ابو بكر الباقلاني فقال ان القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام
سواء اعدام ايجاد الجوهر والعرض واعدامهما فالعرض يبقى زمانين عنده وهو
الصحيح لما يلزم على الاول من ترجيح احد الامرين المتقابلين على الآخر بغير
مرجح اذا علمت هذا فقول الشارح الحادث هو الموجود بعد عدم يناسب
القول الاول والمناسب للقول الثاني ان يقال الحادث هو الواقع بعد ان لم
يكن واعلم ايضا ان الحادث حقيقة على القول الاول هو الموجود
بعد عدم والحادث مجازا هو المتجدد بعد عدم فالابوة التي نوصف بها اذا
ولد لك ولد حادثة مجازا لا حقيقة وكذلك صفات الافعال حادثة مجازا
لانها متجددة بعد عدم لا موجودة بعد عدم فقول الشارح ويعبرون به عما وجد
الخ تفسير للحادث حقيقة ولم يتعرض للمجازي واما على القول بان الحادث هو
الواقع بعد ان لم يكن فهو شامل للاعدام والاحوال المتجددة بعد عدم فهي
حادثة حقيقة تامل   ويعبرون به اي بالجوهر ما كان جرما اي شيء
كان جرمه يشغل الخ وفيه ان الجوهر نفسه جرم ولا جرم له الا ان يجعل

اضافة جوهر لبصير بيانية وكان الاولى ان يقول ويعبرون به الجرم الذي يشغل
فراغا والجرم في الاصل ذو الابعاد الثلاثة والمراد به هنا الذات فهو من اطلاق
الاخص وارادة الاعم والمراد بالفراغ الخلو بحيث يمتنع ان هذه حيثية
توضيح لا تقييد ويصح كونها للتعليل وهو بمعنى المتحيز اي فالمتحيز والجوهر
مترادفان مدلولهما واحد وهو الجرم الذي اشغل فراغا فقوله بمعنى المتحيز
اي بذاته لا بالتبع والا نحو العرض وهو لا يشغل فراغا كالانسان والحيوان
كما صدق الانسان والحيوان لان المتصف بالجرمية انما هو افرادهما لا حقيقتهما الكلية اذ لا وجود
للحقيقة في الخارج وحينئذ فلا يشغل فراغا وكذا قوله لا كالعلم واللون
اي لا كما صدق العلم واللون لا يقبل الانقسام بوجه اي لا طولا ولا عرضا
ولا عمقا فان كان يقبل الانقسام اي طولا فقط او طولا وعرضا فقط
او طولا وعرضا وعمقا فهو الجسم فالجسم عند اهل السنة هو ما تركب من جوهرين
فردين فاكثر فيشمل الخط والسطح والجسم بالمعنى المذكور عند المعتزلة
والاول عندهم ما قبل القسمة طولا فقط والثاني ما قبلها طولا وعرضا
فقط والثالث ما قبلها طولا وعرضا وعمقا وهذا بناء على مذهب اهل السنة
وقال بعض المعتزلة اقل ما تركب منه الجسم اجزاء ثلاثة واحد منها فوق الاثنين
ليتحقق الطول والعرض والعمق لان الجسم عندهم ذو الابعاد الثلاثة وان
لم يشتمل على زوايا قائمة وقيل لا بد من ثمانية اربعة فوق اربعة ليتحقق
الابعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق والانقسام الى زوايا قائمة
ويسمى كل واحد الخ اي انه كما تسمى الهيئة الاجتماعية بالجسم كذلك كل
موجود جوهر باعتبار ضمه الى الآخر يقال له جسم وذلك لان كل جوهر من
الجوهرين اللذين تركب منهما الهيئة الاجتماعية عند التركيب يصدق
عليه انه مؤلف وكل مؤلف جسم ينتج ان كل جوهر جسم هذا وما ذكره الشارح
طريقة لامام الحرمين وخالفه الفخر والغزالي وقالا الجسم هو الهيئة الاجتماعية
من الجوهرين واما كل جوهر ولو باعتبار انضمامه الى غيره فلا يقال له جسم قائم
ما كانت ذاته لا تشغل فراغا اي شيء ذاته لا تشغل الخ والاولى ان
يقول ويعبرون به عما لا يشغل فراغا لان العرض ليس ذاتا بل معنى وهذا
صادق بالذات العلية لانها لا تشغل فراغا وكذا صادق بصفات الباري
وبالمجردات

وبالمجردات على القول بها وهي ما ليس جوهرا ولا عرضا وقوله ولا لم يقم الى اخره
اخرج المجردات والذات العلية لانها قائمة بنفسها ولم يخرج الصفات القديمة
وقوله وانما يكون الخ من تتمة التعريف يخرج للصفات القديمة وهي صفات الباري
فلا تسمى عرضا لاختصاصه بالصفات الوجودية الحادثة قبل اتصافه
بها اي عند اعتباره مجردا عنها وقوله مع اتصافه بها اي عند اعتبار اتصافه
بها تأمل وهي الحركة هي كونان في مكانين في انين والسكون كونان في
انين في مكان واحد كذا قيل ويلزم عليه ثبوت الواسطة بينهما مثل الكون
الاول في الحيز الاول وقيل الحصول الاول في المكان الثاني وما عداه من الحصولات
كالحصول الاول في الحيز الاول والحصول الثاني في الحيز الثاني والحصول الثاني
في الحيز الاول فهو سكون واما الاجتماع فهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما
ثالث والافتراق فهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث ووجه حصر الاكوان
فيما ذكر هو ان الكون في الاصطلاح هو حصول الجرم في الحيز المخصوص فاما
ان يكون حصولا فيه من غير سبقية حصول اخر في ذلك الحيز المخصوص فهي
الحركة وعكسه السكون وان كان حصوله في ذلك الحيز مع حصول جرم اخر
فان كان بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث فهو الاجتماع وان كان بحيث يمكن
ان يتخللهما ثالث فهو الافتراق ثم اعلم ان الذي في شرح العقايد النسفية
ان الاكوان كلها اعراض اي امور موجودة وعلى ذلك مشى الشيخ والذي ذكره
غيره ان الاجتماع والافتراق من الامور الاعتبارية وان الحركة والسكون
من الاعراض الموجودة وحينئذ فيقال اي فرق بينهما مع ان كلا منهما
من الاكوان التي هي امور اعتبارية فتأمل ما لا يتصور الخ ما واقعة
على حكم والمراد بالنسبة كثبوت القدرة او المحكوم به كالقدرة والارادة لان
كلا منهما من ثبوتها لا يتصور في العقل عدمه ولك ان تقول قوله ما اي
شيء سواء كان ذاتا كذات الله او صفة كالقدرة او معنى ككونه قادرا
فان قلت ان الانسان يقول ان قدرة الله عدمها مستحيل ومعلوم ان
الحكم بالاستحالة فرع عن تصور عدمها فالقدرة واجبة وقد تصور العقل
عدمها فقولكم الواجب لا يتصور عدمه في العقل لا يصح واجيب بان
المراد بالتصور هنا التصديق ولا شك ان القدرة لا يصدق العقل

بعدمها وان كان يتصوره لاجل الحكم عليه بالاستحالة واطلاق التصور
على التصديق لا ضرر فيه لانه مطلق عليه مقابل التصديق وعلى ما هو
اعم اعني مطلق ادراك وفيه انه حينئذ كان ذلك نحوا من استعمال الكلي
في بعض جزئياته واستعمال الكلي في الجزئي لا يقع في التعاريف الا اذا كانت
هناك قرينة معينة لذلك الجزئي سوا قلنا ان استعمال الكلي في الجزئي مجاز
حيث اريد بالكلي نفس ذلك الجزئي لان المجاز لا يقع في التعريف الا بقرينة
معينة او قلنا انه حقيقة مطلقا اي سوا استعمل فيه من حيث تحقق
الكلي في ذلك الجزئي او اريد بالكلي نفس ذلك الجزئي لانه حينئذ من قبيل
المشترك المعنوي في فرد من افراده فلا بد فيه من قرينة معينة ولا قرينة
هنا فتامل ثم مع ذلك فالتعريف غير جامع لانه لا يصدق الا على الصفات
الوجودية ولا يشمل السلوب والمعنوية وشرط التعريف ان يكون جامعا مانعا
وانما كان لا يشمل السلوب والمعنوية لان السلوب يتصور عدمها اي
يصدق العقل بعدمها لانها امور اعتبارية عدمية وكذا المعنوية يتصور
عدمها بمعنى انها ليست موجودة والجواب ان المراد بتصور العدم المنفي
المصاحب لتحقق النقيض ولا شك ان قدم المولى لا يصدق العقل بعدمه
مع تحقق نقيضه وهو الحدوث وكذا تقول في المعنوية وليس المراد ان الواجب
امر لا يصدق العقل بعدمه فقط غير ملتفت لنقيضه وحينئذ فانطبق
التعريف على جميع الصفات فتامل وقوله عدمه بالرفع نائب فاعل يتصور
ان كان يتصور بالبنا للمفعول وعدمه فاعل وعلى هذا المعنى لا يتصور
ما لا يمكن لكن على هذا كان الواجب حذف قوله في العقل لان الواجب لا يمكن
عدمه سوا اوجد عقل ام لا فتامل   اما بالضرورة اي وعدم تصور
العقل لعدمه اما ملتبس بالضرورة اي ببداهة العقل فلا يتوقف على
نظر واستدلال واما ملتبس بالنظر اي   كالتحيز هو اخذ الجوهر قدرا من
الفراغ فهذا لا يصدق العقل بعدمه ببداهة العقل وقوله للجوهر اي سوا
كان جوهرا فردا او كان ذلك الجوهر جسما   وثبوت صفات له تعالى اي سوا
كانت صفات معاني او معنوية او كانت سلبية فعدم تصديق العقل بعدمها
لوجود الدليل العقلي الدال على ثبوتها   ما لا يتصور في العقل وجوده
ما قيل

ما قيل في يتصور فيما مر يقال هنا ثم ان التعريف غير مانع لانه صادق
بالمعنوية اذ لا يصدق العقل بوجودها ولا يمكن وجودها وكذا صادق
بالسلبية فيفيد انهما من افراد المستحيل مع انه ليس كذلك والجواب
ان المراد بالوجود التحقق ولا شك ان المعنوية والسلبية يصدق العقل
بتحققها لا بعدم تحققها فتامل   كوجود الضدين كالبياض والسواد
فان قلت انهم استدلوا على عدم اجتماع الضدين بقولهم لو اجتمع
الضدان للزم عليه اجتماع النقيضين واللازم باطل بداهة فكذا الملزوم
وبيان ذلك انه لو اجتمع البياض والسواد لاجتمع سواد لا سواد وبياض
لا بياض وهذا تناقض واذا كان قد استدلوا على امتناع اجتماع الضدين
بما ذكر كان استحالة اجتماع الضدين نظرية لا ضرورية واجيب بان
ما ذكر وقع منهم على سبيل التنبيه لا على انه دليل والامور الضرورية قد
ينبه عليها فتامل   كوجود الشريك لله انما كان وجود الشريك
مستحيلا لانك تقول لو وجد اثنان فاما ان يتفقا على ايجاد الامر المعين
او يختلفا فان اتفقا وحصل بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد
وان حصل بقدرة احدهما لزم عجز الاخر لان قدرته غير عامة التعلق وما
ثبت لاحد المثلين يثبت للاخر وان اختلفا في ايجاده فاما ان يتم مرادهما
او لا يتم مراد واحد منهما او يتم مراد احدهما دون الاخر وكل باطل لانه اذا
لم يتم مرادهما لزم عجزهما فلا يوجد عالم وهو باطل لما ادى اليه وهو عدم
تمام مرادهما باطل وان تم مرادهما لزم اجتماع النقيضين وهو باطل لما
ادى اليه من تمام مرادهما عند اختلافهما باطل وان تم مراد احدهما دون الاخر
لزم عجز الذي لم يتم مراده وعجز الذي لم يتم مراده باطل للزوم عجز الاخر
لان الفرض انه مماثل له وما جرى على احد المثلين يجري على الاخر واذا
بطل اللازم بطل الملزوم   ما لا يلزم من تصور وجوده لعل المراد
بالتصور التصديق وقوله وعدمه اي ومن تصور عدمه اي ما لا يلزم
من التصديق بوجوده ولا من التصديق بعدم وجوده محال واعترض
بان هذا لا يشمل الحال المتزايد لانها لا تتصف بالوجود مع انها من افراد الجائز
واجيب بان هذا التعريف مبني على نفي الاحوال او ان المراد بالوجود الثبوت

وهذا مجاز ولعله ارتكبه في التعريف لشهرته فتامل   كوجود زيد اي
فان عدم لزوم المحال مقصور وجوده ضروري دفعه كوجود زيد اي بالنظر
له في حد ذاته بقطع النظر عن تعلق علم الله به والا كان واجبا .. ونحوه
لا حاجة لهذا مع العاطف الا ان يقال انها للتاكيد   كوجود الجنة والنار اي
فان وجودهما باعتبار تعلق علم الله به واجب لانه يلزم من عدم وجودهما
محال وهو انقلاب العلم جهلا   كالثواب للمطيع اي فان هذا جائز
لكن لا يعلم هذا الا بالدليل العقلي وهو ان فاعل هذه الاشيا فاعل مختار
وكل فاعل مختار له ان يثيب الطايع ويعذب العاصي وله ان يثيب العاصي
ويعذب الطايع فثواب الا مثيلو اثابة الكفار جايز عقلي وان كان
كل منهما لا يقع لان ثواب الطايع وعقاب الكافر واجب شرعي مستحيل
بحسب الشرع فهو محال وكان الاولى للشارح ان يمثل بعكس ما ذكره من
المثال لايهام وجوب ذلك واعلم ان الجايز مرادف للممكن عند المتكلمين
بخلاف المناطقة فان الامكان عندهم قسمان خاص وهو الامكان عند
المتكلمين وعام وهو اعم من ذلك لصدقه بالواجب   لتعلق علم الله
بعدم وقوعه الاولى ان يقول لعدم تعلق العلم بوقوعه لان العلما قالوا
علم الله المتعلق بعلمنا التصديقي تابع لتعلق الارادة وقد ورد في الحديث
ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن فالمناسب لكون تعلق العلم التصديقي
تابعا لتعلق الارادة وقد قيل ما لم يشا لم يكن ان يقال لعدم تعلق العلم
الخ وقولهم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم منظور فيه للعلم الشبيه
بالتصوري واما العلم التصديقي فهو تابع لتعلق الارادة وهذا انما هو
بالنسبة للحادث فالانسان يتعلق علمه اي ادراكه بالشي ثم تتعلق به
ارادته ثم يصدق به ويقاس الغايب على الشاهد فعلم من هذا ان علمه
تعالى المشابه لعلمنا التصديقي قد ينتفي في الامور التي لم تتعلق بها
الارادة واما علمه المشابه لعلمنا التصوري فلا ينتفي اصلا لتعلقه بجميع
اقسام الحكم العقلي ومن المعلوم ان العلم بوجود الثواب للعاصين و بوجود
العقاب للطايعين علم تصديقي ولم تتعلق به الارادة فلا يتعلق به العلم
فكان المناسب للشارح ان يقول لعدم تعلق علم الله بوقوعه   المقدمة
الثانية

الثامنة اعلم ان المناسب لقوله سابقا المقدمة الاولى في كذا ان يقول
هنا المقدمة الثامنة في اضرب الاستدلال اعلم ان   الاستدلال بالسبب
الخ وهذه طريقة الفقها والاصوليين فيستدلون بالعلة على المعلول
فيقولون هذا الخمر شديد الاسكار فهو حرام فقد استدلوا بالاسكار وهو السبب
على المسبب وهو الحرمة لان السبب في تعلق الخطاب باجتناب الخمر نفس الاسكار
وكالاستدلال بمس النار على احراق المحسوس فتقول هذا الثوب محترق
لمماسة النار له واذا اردت ان تركب من ذلك قياسا منطقيا جعلت العلة
حدا وسطا وقلت الخمر مسكر وكل مسكر حرام او هذا الثوب مسه النار وكل
ما مسته النار فهو محترق وهذا الدليل يسمى عند الاصوليين بقياس العلة
ويسمى عند المناطقة بالبرهان اللمي لان الحد الاوسط فيه يصلح جوابا
للسوال بلم فاذا قيل لم كان الخمر حراما فيقال لانه مسكر   كالاستدلال
باحتراق الشي اي فتقول هذا الجسم مسته النار لاحتراقه فان اردت ان تركب
ذلك قياسا منطقيا جعلت المسبب حدا وسطا فتقول هذا الجسم محترق
وكل محترق مسته النار ينتج هذا مسته النار وهذا مثال البرهان الاني لان
الحد الاوسط فيه يفيد انية السبب اي تحققها   ومنه الاستدلال بوجود
الاثر على المؤثر وهذا شان اهل الكلام وذلك كقولك العالم صنعة
وكل صنعة لها صانع ينتج العالم له صانع فالاثر كالعالم والمؤثر كالمولى
فالمولى مثال السبب مؤثر   الاستدلال باحد مسببي سبب الخ اي
فاذا كان مسببان لهما سبب واحد وانت تعرف احد المسببين وتجهل
الاخر فتستدل بالمسبب الذي تعرفه على الذي تجهله مثلا لمجاورة النار
سبب في الحرارة وفي الغليان فاذا كنت عالما بالغليان دون الحرارة
لبعدك من الاشيا فتقول كلما وجد الغليان وجدت الحرارة للنار وكلما
وجد مجاورته للنار وجدت الحرارة ينتج كلما وجد الغليان وجدت الحرارة
فقد استدل باحد المسببين على وجود المسبب الاخر وهذا الاستدلال
جمع القسمين الاولين لان فيه استدلالا بسبب على مسبب وبالعكس وكذا ما
بعده الا ان الثانية تستلزم الكتابة بالقوة والضحك بالقوة فتستدل باحد
على الاخر فتقول كلما كان كاتبا بالقوة كان انسانا وكلما كان انسانا كان

منجيا بالقوة ينتج كلما كان كامنا بالقوة كان منجيا بالقوة   فان
قيل نحن نقول لا نسلم ان النيران سبب لحرارة القوة المسببة
عن مجاورة النار فالاستدلال بالتخليات على وجود الحرارة من الاستدلال
بالمسبب عن السبب وقد يجاب بان هذا بحث في المثال وهو لا يضر لان
المقصود ايضاح الكلام   الرابع اذا اعلم اننا نتفق مع المعتزلة على
وجود ذات الباري وانها عالمة ونختلف معهم في وجود قيام العلم المتجدد
فنحن نقول بين العالمية وقيام العلم التلازم العقلي فنستدل بكونه
عالما على قيام العلم والمعتزلة يقولون ليس له صفة يقال لها العلم قائمة
به فان قلت   ان هذا يرجع للاستدلال الثاني لانهم
يقولون ان بين المعاني والمعنوية تلازم والمعاني علة في المعنوية وحينئذ
فالاستدلال بالمعنوية على المعاني من قبيل الاستدلال بالمسبب على السبب
فهو عين القسم الثاني فاوجه جعله قسما رابعا والجواب ان من جعلها
اقساما اربعة يريد بالسبب الذي يستدل عليه بالمسبب السبب المؤثر
في نفس الامر كالمولى بالنسبة للعالم او في الظاهر كالنار بالنسبة للاحراق
ومراده باحد المتلازمين ما ليس احدهما مؤثرا وذلك كالعلم فانه لم يؤثر
في العالمية فصح حينئذ كون الاقسام اربعة واما من جعلها ثلاثة اقسام
فنظر الى مجرد الملازمة كان احدهما مؤثرا ام لا فالخلاف في الحقيقة
لفظي   ان يكون له سبب اي مؤثر فيه تعالى ابرزه من العدم الى الوجود
بل الله هو السبب في ايجاد العالم والعالم مسبب الا ان السبب لما كان
خفيا لعدم الاطلاع عليه والمسبب ظاهر المشاهدته فاستدللنا بالمسبب
اعني العالم على ذلك السبب فتامل .   ويتبين هذا اي وبالادلة
التي قيلت في الاول يبطل الثالث فيقال في بطلانه انه ليس هناك سبب
اثر في المولى سبحانه و في غيره حتى يستدل بذلك المسبب الاخر على المولى
لانه لوجوب وجوده يستحيل ان يكون له مؤثر فيه   اذا عرفت هذا
لما ذكرنا سابقا ان اول ما يجب على كل من بلغ عاقلا النظر في ما يوصل لمعرفة
صانعه شرع الان في بيان النظر الموصل لمعرفة وجود الصانع فذكر له
طريقين طريق النظر لوجود المستدل خاصة وطريق النظر لوجود
العالم

العالم جملة وعبر باذا للجزم بوقوع الشرط   ايها المتلو اجرى الكلام على
المتلو مع ان الكلام اولا في المعلق حيث قال واعلم ان اول ما يجب قبل كل شي
على من بلغ النظر في ما يوصل لمعرفة صانعه وهو اعم الصادق بالمتلو وغيره
لان غير المتلو داخل في الخطاب بالطريق الاولى فلذا لم يصرح بذكره تامل
الناظر لنفسه اي بعين البصيرة التي هي عين في القلب كعين الراس   بعين
الصحة الاضافة لادنى ملابسة اي المتلو الحامل له على النظر لنفسه بعين
بصيرته لاجل الصحة والشفقة عليها   فاقرب شي مبتدأ وقوله جرى صفة
لشي وقوله ان تنظر خبر وقوله فاقرب شي الاضافة للاستغراق اي فاقرب
الاشيا لان اقرب لا يضاف الا لمتعدد   يخرجك عن التقليد اي في عقيدة
الوجود لانه يخرج عن التقليد في العقايد عموما كما هو ظاهر المطلق
وذلك نفسك اي وذلك الاقرب نفسك وهو ان النفس هي المتلو فكيف تكون
اقرب الاشيا اليه مع ان الاقرب للشي غيره واجيب بان المراد بالنفس الهيكل
المخصوص المركب من الروح والجسم والمراد بالمتلو المخاطب فيما مر النفس
المتكلمة وهي الروح او يقال ان في الكلام حذف والاصل ان النظر في اقرب
الاشيا اليك هو اياك وذلك اي اقرب الاشيا اليك هو اياك نفسك فان قلت
ان الهيكل قريب فكيف يشير اليه باشارة البعيد قلت انما اشير اليه باشارة
البعيد للاشارة الى ان الهيكل اذا اتصف بصفات الكمال حصل له العلو
والارتفاع الى اعلى مكان لكن قد يقال انه حال الخطاب والاشارة لم يكن
متصفا بصفات الكمال فتامل   وفي انفسكم هو خبر لمحذوف اي امارات
وعلامات دالة على وجود الصانع   افلا تبصرون اي افلا تنظرون فيها
متبصرين والفاء عاطفة على محذوف هو مدخول همزة الاستفهام اي اعميتم
فلا تبصرون ولان الهمزة مقدمة من تاخير والاصل فالا تبصرون   فتعلم
الخ هذا اشارة لدليل الحدوث اي الذي يثبت به صفة الوجود للمولى ذكر المصنف وهي
ان تقول ان لم اكن ثم كنت وحذف كبراه للعلم بها وهي وكل من لم يكن ثم كان
لا بد له من موجد يوجده فينتج انه لا بد لي من موجد يوجدني وقد ذكر المصنف
النتيجة بقوله فتعلم ان كذا الخ واما الصغرى بقوله فتعلم على الضرورة اي
بالضرورة اي ببداهة العقل الى ان الصغرى ضرورية فلا يحتاج اثباتها

لدليل لاستحالة الخ ظاهره ان هذا الدليل للنتيجة وفيه ان النتيجة
لا تحتاج لاثباتها بالدليل لان الذي يحتاج لاثباته بالدليل انما هو المقدمات
فاذا كانتا نظريتين او احدهما فيقام عليه الدليل وان كانتا ضروريتين فلا
يحتاج لدليل والنتيجة اثباتها تابع للمقدمات والدليل الذي ذكره هنا
صغراه ضرورية وكبراه قيل كذلك وقيل نظرية تحتاج للدليل فكان الاولى
للمص ان يقول لاستحالة ان يوجد الشيء ويجعل ذلك دليلا للكبرى المطوية
الا ان يقال ان هذا التعليل لمحذوف والاصل فتعلم ان كل موجد اوجدك
ولابد ان تكون غيرك لاستحالة الخ والا امكن الخ اي والا يستحيل
ان يوجد نفسك بل امكن ذلك فنقول لا يصح لانه لا يمكنك ان توجد غيرك
وايجاد الغير اهون عليك ثم ان هذه الشرطية لما تضمنت دعوتان
احدهما امكان ايجاد الغير والاخرى ان ايجاد الغير اهون اتى المص بسندهما
معرفا في قوله لمساواته لك من الطرف الاول ويقوله وانما قلنا الخ سندا
للطرف الثاني لما في ايجادك نفسك من المنافاة اي بخلاف ايجادك
لغيرك فانه لا منافاة فيه فلذا كان ايجاد الغير اهون من ايجاد النفس
من زيادة المنافاة اي التنافي والتساقط واضافة زيادة لما
بعده للبيان وقوله والجمع بين الخ عطف تفسير وهو تقدمك على
نفسك اي من حيث الفاعلية وقوله وتأخرك عنها اي من حيث المفعولية
فالمراد التقدم والتأخر في الزمان اي واذا بطل كون الفاعل مفعولا لنفسه
بطل كون الشخص موجد النفس كما اشار له المص بقوله فاذا كانت ذاتك
نفس فعلك الخ نفس فعلك اي نفس مفعولك فاراد بالفعل الحاصل
بالمصدر الى مضمون ما سبق اي ما تضمنه ما سبق من العبارات وقوله وقوله
الخ بيان لمضمون ما سبق في الكلام حذف مضاف اي وهو مضمون القول
بالتعليل لان المضمون لا يتعلق بالتعليل نفسه وانما يتعلق بالقول به
والانسب جعل الاشارة راجعة لمدخول كاف التعليل اي اذا علمت انه
لا يمكن ان صاحبه لا يخلو من الخ لان هذا هو المعلوم مما تقدم
للاستدلال اللام للتعليل اي وكيفية نظم القياس لاجل الاستدلال على
وجود الصانع بالنفس وقوله ان تقول خبر الكيفية وفيه ان المقول ليس
هو

هو كيفية النظم بل الكيفية نفس المقول الا ان يقدر مضاف اي مقول ان تقول
ان لم اكن الخ الحاصل انه ذكر مقدمات ثلاثة كلها مناسبة لما قاله
المتن الا ان الاخيرة اخصرها والاولى اوضحها واما الثانية فلم تتضمن
شيء منهما وقوله الثالثة كلها بمعنى واحد لا يسع الا في الثانية والثالثة
ان حادث بمعنى موجود بعد عدم واما الاولى ففيها سبق العدم على
الوجود الا ان يقال ان المآل واحد وان اختلف المفهوم لان الاولى الملحوظ
فيها اولا العدم بخلاف الثانية والثالثة فالملحوظ فيهما اولا الوجود
فينتج هذا البرهان جعل ما ذكر برهانا واحدا نظرا للمعنى والا فاللفظ الثلاث
براهين ثلاثة لان كل عاقل الخ هذا التنبيه لا دليل والا فالامور
الضرورية لا تحتاج لدليل وقوله في ان هيئته اي وهي هيئة الخصوص
وبها اي وبتلك الهيئة تحققت الحقيقة الانسانية اي في الخارج
لان الحقيقة لا توجد خارجا الا بجزئياتها ومن جملتها هذه الهيئة
مثلا راجع لقوله في ان هيئته الخ اي لا يرتاب في ان هيئته ولا في ان
هيئة زيد وعمرو حادثة معدومة الخ كانت معدومة نظر هذا انما يناسب
القضية الاولى التي لوحظ العدم فيها اولا فمنهم من يدعي الخ حاصله
انه اختلف في دلالة الصانع هل هي ضرورية او نظرية كما اختلف في الاعيان
ايضا هل دلالتها عليه ضرورية او نظرية والمناسب لقوله الحاكمة بافتقار
كل حادث الى المحدث الملح على الاستدلال بالحدوث لا الاعيان لا الخ
الخ هذا في قوة التفسير على حذف اي اي منهم من يدعي انها ضرورية
لان لزوم الموجد للحادث بين بالمعنى الاخص فيكفي تصور الطرفان جزم العقل
باللزوم ولا يفتقر الى وسط وح فيكفي صدق بانه حادث صدق بان له موجدا
اوجده غيره ولا ينافي الايجاد الا من فاعل موجود واما كونه قديما او
لا فادرك للكشف لم يبرهن عليه حتى قال اي انتهى الامر الى ان قال
في فطرة اي خلقه والمراد بالطبع السجية واضافة فطرة لما بعده
بيانية اي مركوز في فطرة هي طبع الصبيان من حيث ادراكه اي من
حيث ادراكه فيه اي في حال ادراكه لا الخ لا يبصر لك هذا صادق
بان يكون يكره وبان يتحير والمراد الاول فكان ينبغي ان يقول لا يبصر فيك

بل يكذبك قوله فان الحمار الذي هو ابلد الحيوانات قوله في فطرة البهائم اي في
خلقة بني البهائم قوله ان حصول صوت الخ اي فتلك القضية مركوزة في
غير العقلاء قوله وحينئذ في الكبرى القائلة بتوقف كل حادث على محدث معلومة للبهائم
قوله حصول صوت الخشبة لم يرد الخشبة اي مع ان الخشبة فاعل الصوت كما
اذا وقعت الخشبة بنفسها من اعلى لاسفل فالصوت لها وهي الفاعل
فقوله بدون الخشبة اي التي هي الفاعل قوله ومنهم من يقررها الخ المناسب
لما تقدم ان يقول ومنهم من يقول انها نظرية قوله من يقررها اي يثبتها
بوسط اي بدليل قوله فيقول الاوضح ان يقال في تقرير ذلك الدليل لو لم
يكن للحادث موجد اوجده غيره لكان حادثا بنفسه لكن التالي باطل اذ لو حدث
بنفسه لزم ترجيح احد الامرين المتساويين على الآخر بلا مرجح لكن بطلانها
لما فيه من التنافي اي الجمع بين المتنافيين وهو كون المساوي الذي هو غير راجح
راجحا قوله في الوقت المعين اي كيوم الجمعة قوله والعقل لا يمنع الخ بل العقل
يجوز وجوده يوم الخميس او السبت قوله باوقات اي لو وقت قوله بساعات
قد تفنن في التعبير حيث عبر اولا بالاوقات وثانيا بساعات مع ان الاوقات
هي الساعات قوله احد الامرين المراد بالامرين المتساويين الوجود والعدم
وقوله الاعيان الخ اي والاخل انه يقتصر بل قلنا بعدم الافتقار لكان
احد الامرين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود فيه والمراد
باحد الامرين الوجود وقوله مساويا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته
اي لا لعلة لذاته لا لامر خارجي وقوله راجحا اي على العدم لا لعلة لذاته وقوله وهو
محال ضرورة اي لما فيه من الجمع بين متنافيين وهو كون المساوي الذي
هو غير راجح راجحا واعلم ان المحال كون المساوي راجحا لذاته
اما لو كان الشيء مساويا لغيره لذاته وراجحا عليه لعارض فلا ضرر الا ترى ان
وجود الممكن الذي اراده الله مساو لعدمه مع ترجح الوجود على العدم بارادة
الفاعل فهو كما يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا او مستحيلا لعارض وانما المحال
ان يكون الشيء ممكنا لذاته وواجبا او مستحيلا لذاته قوله فتنتهي الخ من هنا
الى قوله بمرجح هو ما اقتضاه الدليل المتقدم واما قوله منفصل عن الحادث
الخ فهو دعوى اخرى يأتي دليلها وكذلك كون المرجح هو الفاعل المختار دعوى
يأتي

والتالي

يأتي دليلها ومعنى كون المولى منفصلا عن العالم انه ليس جزءا منه ولا قائما به
كالعرض وهذا اي ما ذكر من الاستدلال على الكبرى هو الدليل
بالنسبة للممكن الخ اعترض بان هذا منافي لما تقدم اذ ما تقدم مبني على ان
منشأ احتياج العالم الى الصانع الحدوث وهذا يفيد انه الامكان والجواب
ان المراد بقوله فنقول انه الحادث اي الممكن فالمراد بالحدوث المشوب بالامكان
لقبول اي الممكن اياه اي العدم بلا سبب وهذا بخلاف الوجود فانه
يفتقر لسبب واعترض بان القبول امر ذاتي فنسبته للممكن لا انه بسبب ومن
ثم كان الاولى ان يحذف قوله لقبوله لانه يوهم انه ليس ذاتيا للممكن والجواب
ان المراد بالقبول الحصول بالفعل اي ان العدم يحصل بدون سبب بخلاف الوجود
فلا بد من سبب فاظهر في الاحتياج اي فالممكن من حيث وجوده
اشد ظهورا في الاحتياج الى الصانع من نفسه عند التساوي والحاصل
ان الممكن من حيث ظهوره وجوده اشد ظهورا في الاحتياج للصانع من نفسه
عند التساوي فاذا كان عند تساوي الوجود والعدم محتاج وجوده للصانع
فاحتياج وجوده للصانع على القول بعدم التساوي من باب اولى تأمل
لئلا يلزم ترجيح الوجود المرجوح اي بخلافه على الاول فانه ترجيح
الوجود المساوي والصحيح ان العلم اي التصديق لكن اعترض بان القول
المقابل القائل انها ضرورية فاسد لان الذي يقابل الصحيح انما هو الفاسد
مع انه صحيح الا ان يقال المراد بالصحيح الراجح وحينئذ فمقابله مرجوح
ظن قوم انه ضروري اعلم ان بعض افراد الضروري قد يكون فيها خفاء لذلك
كما خفي على بعضهم نظرا لذلك الخفاء فقال انه نظري ومن نظر لحصوله بادي
تأمل قال انه ضروري فقول الشارح الا انه يحصل الخ اي فمن نظر للقرب قال
بالضرورية ومن نظر للافتقار الى الدليل قال بالنظرية وقوله ظن قوم اي
كالرازي ومن وافقه ثم انه لما كان قول هؤلاء القوم صحيحا بالنظر لما ذكر
الا ان الرازي وقع منه مبالغة في ضروريتها اخذ الشارح في الرد عليه بقوله واما
مبالغته الخ وقوله بانه اي العلم بها ممنوع عمومه في العلماء حذف والتقدير
واما مبالغته الخ بانه في فطرة الصبيان فلا تصح لانه ممنوع عمومه في جميعهم ثم
ان هذا الكلام يقتضي ان الفخر ادعى العموم مع انه لم يدع العموم ولا يقول به غاية الامر

ان عبارته ظاهرة في التعميم ولكن ليست نصا فيه فمن الجائز ان المحشي يريد الجنس
وحينئذ فلا يرد عليه ذلك المنع فتامل وان الدال في فطرة اكثر مميز بهم
لا التمييز باكثر فيقتضي ان المنع الاول متعلق بارادة جميع المميزين لا الصبيان
وحينئذ فغير المميزين لا كلام فيهم اصلا لكن قول الشارح لكن لا نسلم الى اخره
يقتضي ان الاولى حذف قوله اكثر وان المراد نفي العموم لجميع الصبيان وان
اراد مميزيهم الخ فتامل حتى يلزم ما ذكر اي من ان العلم
بها ضروري وقوله الا الضروري اي بل حصل عندهم العلم النظري ايضا كيف
ونحن الخ الاستفهام للاستبعاد اي كيف لا علم لهم الا الضروري والحال انا
نرى ان الصبيان لا يتمكنون الخ اي ومن الجائز ان يكون من ذلك علمهم
بان كل فعل لا بد له من فاعل موجود او الحاصل انا نسلم ان العلم بالكبرى
مركوز عند مميزي الصبيان لكن لا نسلم انه ضروري وانه لا علم عندهم الا
الضروري بل لا يتمكنون من العلوم النظرية وهذا العلم اعني العلم بالكبرى
من جملتها وقد يقال ان المحشي لم ينف عن الصبيان العلم النظري اذ غاية
ما قال ان العلم بالكبرى ضروري حتى عند الصبيان وكون الصبيان عندهم
علوم نظرية او لا فشيء اخر فمن الجائز ان يجوزه فيهم ومقول ان الشارح سلك
المنع ما ليس منه فتامل ويتمحض العقل فيها اي من الوهم بحيث
لا يعارضه الوهم وليس المراد ان العقل متمحض لا يحتاج الى مقدمات نظرية
وحينئذ فقوله ويتمحض العقل فيها يرجع لقوله الذي لا يعارضها شبهة
فتامل واما المبالغة فلانه اي العلم بتلك المقدمة مركوز الخ والمبالغة
مبتدا خبره محذوف تقديره واما المبالغة فلا تتم لان من اجمد الخ وحاصله
ان يعترض لكلام وهو معنى العلية الواقعة كبرى في قولنا هذا صوت
خشبة وكل صوت خشبة مولم الاستحالة حصول صوتها بدونها ينتج هذا
الصوت مولم عند الحيوانات انما هو لتكرره عليها لا لكونه ضروريا كما ادعاه
المحشي مركوزا ايضا في فطرة البهائم انه مفروض من تاخيره والاصل مركوز
في فطرة البهائم ايضا كما انه مركوز في فطرة الصبيان من اعجب ما يذكر الخ
اي لكونه ظاهر البطلان وقوله لو قدر الخ علة لقوله من اعجب الخ تذكرت
قضايا

قضايا اي تصدق بقضايا علية كالقضايا الواقعة كبريات مثل قولنا في هذا
الدليل وكل صوت خشبة مولم ومثل قولنا وكل حادث فله موجد واراد بلوازمها
النتيجة لكن انت خبير بان النتيجة ليست لازمة للكبرى فقط بل لها مع الصغرى
فيجب ان يفسر كلامه بان يقال قوله ولوازمها اي مع الصغرى او يقال ان
العلية هي القاعدة وهي التي تكون دليلا فحسن اضافة النتيجة اليها على
انه لا مشاحة في التعبير بعد فهم المراد فتامل لم ينفر من صوتها اي لكون
القضية العلية القائلة كل صوت خشبة مولم لم يصدق بها لكون صوتها
غير متقرر في خياله فلو كانت مركوزة في طبعه لنفر من صوتها ضرب بها او لم يضرب
بها اصلا ورد بانا لا نسلم ان البهائم لا تنفر من صوتها بل تنفر منه ولو لم
يضرب بها قط وذلك كما هو مشاهد فان الفار مثلا اذا كان صغيرا في جحره
ثم انه عند اول رؤيته للانسان يهرب منه لكونه مركوزا عنده ايلامه وحينئذ
فادراك مثل تلك العلية ليس للتكرر على الحس بل لكونه ضروريا وهذا ينقض
ان الحيوانات عندها علم ضروري مع انه لا علم لها ولا ادراك والذي عندها
انما هو مجرد الالهام عند سماعها الاولى عند سماعه اي الصوت لان
المسموع الصوت لا نفس الخشبة تخيل من حسها اي من الاحساس
بصوتها اي تخيل من سماع صوتها الالم لمقارنته اي الحس المولم وهو
الخشبة والاولى ان يقول لمقارنته اي الحس الالم وعدم التمييز اي تمييز
الالم عن الحس اي وعدم انفصال الالم اي سماع الصوت وقوله الانفكاك
اي وعدم الانفكاك وهذا تفسير لعدم التمييز اي ان التمييز لالم لا يتميز
عن الحس اي لا ينفك عنه في خياله حتى وجد الحس فيه وجد الالم كما ان
التسليم المراد به الملدوغ واطلاق السليم عليه تفاؤلا ينفر من الحبل
المبرقش اي والحال انه يعلم انه حبل لمقارنته الاذى اي لهذا الشكل
عند الملسوع واضافة مقارنة للاذى من اضافة المصدر لفاعله
وهذا اي تخيل الالم الحاصل للحيوان من سماع الخشبة وتخيل الاذى
للسليم من رؤيته للحبل المبرقش من الخيالات ان قلت هذا من الوهميات
لان المستقر في هذه الخشبة معنى جزئي والمخزون في الخيال انما هو الصور
لا المعاني قلت لا مشاحة في ذلك فان حكم الوهم يسمى تخييلا

كما نقله المصنف عن الشفا لانه التمييز العلمي اي المنسوب للعلم والمناسب
ان يقول لانه من افراد العلم الا ان يقال هو من نسبة الشيء الي نفسه للمبالغة
قال معناه اي معنى ما ذكر من قوله واما مبالغة المحرر له وهذه الطريقة
اي طريقة من يقول ان الكبري نظرية ويستدل عليها بوسط كما تقدم الي
سبب اي فاعل مختار وهو الله تعالى وفي هذا اشارة الي ان الله تعالى يقال
له سبب من يشوب اي يخلط الحدوث بالامكان ان قلت ليس فيما تقدم
ذكر الامكان والحدوث في الاستدلال فكيف يكون ما تقدم طريق من يشوب
الحدوث بالامكان قلت الاظهر هو الحدوث وقد استدل به في قوله ان لم اكن
محركت ثم انه في تحقيق الكبري والاستدلال عليها اعتبر الامكان حيث النفت
لترجيح احد الامرين المتساويين وللصنعة والحاصل ان الكبرى مبنون عنها
بالحدوث ولكن استدل عليها بالامكان فانشاء الحدوث بالامكان من حيث
دليلها والا فالصغرى والكبرى لم يذكر فيهما الا مادة الحدوث ولم يذكر
فيهما الامكان ولكن حققت الكبري بالامكان لما تقدم انه يقال في الدليل
انا حادث وكل حادث لابد له من محدث لان الحادث اذا حدث في وقت معين
فالعقل لا يمنع صحة له ما تقدم والصنعة هي الامكان واذا علمت ان الامكان
انما اخذ تحقيقا للكبري ولم يوخذ لا شطرا ولا شرطا في الصغرى ولا في الكبرى
علمت ان قول المحشي طريقة من يشوب الحدوث بالامكان اي على جهة
الشرطية او الشطرية لا يسلم لان طريقة من ذكر يشوب الحدوث بالامكان
في الصغرى والكبرى كما ستراه وعلى هذه الطريقة اي طريقة من
يستدل على افتقار الحادث لسبب وقد اختلفوا الخ كالعلة لما قبله
كما افرد والظاهر ان هذا استئناف وكلام في منشأ احتياج الحادث
الاولى ان يقول في منشأ احتياج العالم الا جزائيا في على كل من الطرق الاربعة
الا ان يقال مراده بالحادث العالم تقطع النظر عن التعبير عنها بهذا العنوان
فقيل الامكان فعلى هذا نقول في كيفية الاستدلال العالم ممكن وكل ممكن
لابد له من سبب يرجح وجوده على عدمه او الحدوث وعلى هذا نقول
في كيفية الاستدلال العالم حادث وكل حادث له صانع وقيل مجموعهما
اي وعلى هذا وكذا على القول بعده نقول العالم ممكن حادث وكل ما هو
كذلك

كذلك فله صانع فعلى القولين الاخيرين هيئة الدليلين واحدة كما ياتي للشارح ولا
نقول على القول الاخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما هو كذلك فله صانع كلها
طرق موصلة اي وليس احدها ارجح من الاخر الا ان طريقة الامكان مجردا مناسبة
للخواص وطريقة الحدوث مجردا مناسبة للعوام لظهورها واما الطريقتين الاخريين
فمناسبتين لكل منهما اما ان نعتبر في الذوات اي في الاجرام بانها لم تكن ثم
كانت وقوله او في الصفات اي الاعراض لانها لم تكن ثم كانت وكان الاولى ان
يقول اما ان نعتبر في الذوات او الاعراض او فيهما فتكون الطرق الموصلة
ثمانية لانه على ما قلناه تكون اثني عشر من ضرب ثلاثة في اربعة وان اسقط
لانه هذا التوجه اي تعرف بعض الاشياخ سقط طرقان هما الاستدلال
بالامكان بشرط الحدوث في خصوص الاجرام وخصوص الاعراض وكذا عرف
المحرر اي ومنه عدنا لما استقر باسقاط طريق الامكان بشرط الحدوث عرفها المحرر
وكذا عرفها المحرر في الاربعين اي في كتابه المسمى بالاربعين مسائل
لتركيبها من الاوليين اي من الامكان فقط او الحدوث فقط وفي العبارة تسمح
لان التركيب من الاوليين حقيقة هو الاول من الاخيرين لا كل منهما لكنه اطلق
التركيب على مطلق الاجتماع تامل والفرق الخ لما كانت هذه الطرق منها
ما يتاخر فيه العلم بحدوث العالم على العلم بالصانع اشار الشارح لذلك بقوله
والفرق الخ بين الامكان المجرد اي عن اعتبار الحدوث شرطا او شطرا او قوله
وبين غيره من الطرق اي الثلاثة وهي الاستدلال بالحدوث فقط والاستدلال
بالحدوث والامكان معا والاستدلال بالامكان بشرط الحدوث ان العلم
بحدوث العالم يتاخر في طريق الامكان عن العلم بالصانع وذلك لانا اذا امكنا
وعلمنا ان العالم ممكن لافتقاره وقلنا كل ممكن له صانع فنتيجة ما علم ان العالم
له صانع واما كون العالم حادثا اولا فشيء اخر اذ لا يلزم من كون الشيء له صانع
ان يكون حادثا الا ترى ان اهل السنة من الاعاجم كالسعد والسيد وامثالهما
يقولون ان الذات العلية موثرة في الصفات بطريق التعليل ولكن لا يقال
انها حادثة بمعنى انها موجودة بعد عدم اما اذا حققنا اي اثبتنا بالدليل
وقوله لا ارجحية لاحدها على الاخرين اذ اي بل الارجحية من حيث تعلق العلم
والارادة وقوله دليل عليه وكذا اي على عموم الارجحية المذكورة في بعض

النسخ اذا صدقنا ان العالم ممكن بذاته وبدل على ذلك افتقاره الى وجود
غيره لعدم افتقاره ويرد عليه انهم يستدلون بالامكان على الافتقار لا العكس
كما هو قضية كلامه وحينئذ فالاولى حذف هذا وقد يجاب بانهما متلازمان
فيصح الاستدلال بكل منهما على الاخر   وكل ممكن بذاته من حيث هو
هذه حيثية اطلاق اي سواء كان موجودا او معدوما والاولى حذف قوله بذاته
اي بقطع النظر عن عارض تعلق العلم اذ هذا يوهم ان هناك ممكن بغير ذاته
الا ان يقال انها مقدمة من تاخير والاصل وكل ممكن من حيث هو قابل للوجود
والعدم بحسب ذاته اي بقطع النظر عن عارض تعلق العلم والارادة بوجوده
ثم بعد هذا كما قال الشارح قضايا ليست مركبة على صورة قياس بل قضايا
متلازمة وكان الاولى له ان يقول اما اذا صدقنا ان العالم ممكن وكل ممكن
قابل للوجود والعدم فالعالم قابل للوجود والعدم وكل ما هو كذلك فوجوده من
غيره ينتج لك العالم وجوده من غيره فثبت لك من هذا ان العالم له صانع مغاير
له وكونه واجب الوجود اولا وكونه فاعلا مختارا او بعد ذلك التعليل او بالطبع
فشيء اخر محتاج لدليل فلذا اشار بعد بقوله ثم ذلك الغير الخ الى دليل كونه واجب
الوجود واشار بعد بقوله فنقول صانع العالم الخ الى دليل كونه فاعلا بالاختيار
والا افتقر الخ اي والا بان لم يكن واجب الوجود لذاته بل وجوده من
غيره لافتقر الى من اوجد العالم ولابد ان ينتهي الى واجب الوجود لانه اذا لم
ينته الى واجب الوجود لزم اما الدور ان رجع للاول او التسلسل ان لم
يصل الى نهاية والدور والتسلسل محال فما ادى اليه وهو عدم الانتهاء الى
واجب الوجود محال واذا كان عدم الانتهاء المذكور محالا كان نقيضه وهو
الانتهاء واجبا   صانعا باللزوم الذاتي اي بحيث يكون الصانع الذي
هو المولى علة او طبيعة في وجود العالم   فلا يكون العالم حادثا بل
قديما اي لعدم علة وطبيعة لان المعلول مقارن لعلته والمطبوع مقارن
طبيعته واعلم ان قول الفلاسفة ان العالم قديم مرادهم انواعه
واما الافراد فهي حادثة عندهم كما يقول اهل السنة   كما يقول الفلاسفة
ارادوا بهم ما يشمل الطبائعيين   واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار هذا
مقابل اللزوم الذاتي لا اللزوم مطلقا لان الصنع بالاختيار يجامع اللزوم
الرضي

الرضي وهو تعلق ارادة المولى بايجاد العالم فوجود العالم حينئذ لازم عرضي
فيكون العالم حادثا اي لان الفاعل بالاختيار لا يتاتى منه معلول والاملاك
مختارا   الذي نظرك الخ اي كما ان نظر السني في وجود الصانع الامكان كذلك
نظر الفلاسفة في وجود الصانع الامكان فيطلقون على العالم انه ممكن لكن
يفسرون الامكان بما كان وجوده من غيره فيقولون في الاستدلال على وجود
الصانع العالم ممكن بمعنى ان وجوده من غيره بكونه علة فيه او مؤثرا فيه بطبيعة
وكل ما كان كذلك له موجد اوجبه ولا يقولون وكل ما هو كذلك فهو قابل
للوجود والعدم لانهم يقولون بقدمه والحاصل انهم يقولون
بامكان العالم من جهة ان وجوده من غيره ويقولون بقدمه من جهة
استناده لعلة قديمة وهو مقارن علته واما السني فيقول في الاستدلال
على وجود الصانع العالم ممكن وكل ممكن قابل للوجود والعدم وكل قابل للوجود
والعدم فوجوده ليس من ذاته وكل ما ليس وجوده من ذاته فوجوده من
غيره فثبت بهذا الدليل وجود الصانع كما ثبت بدليل الفلاسفة   وان لم
يهتد هو العراقي بضمير الفصل لتاكيد عدم الاهتداء وانما لم يكن مهتديا لانه
يقول بقدم الافلاك وقدم انواع العالم   او وجب لذاته في بعض النسخ اوجده
لذاته وهي احسن لان عليها يكون قوله بعد لذاته ليس مستغنى عنه
بخلافه على نسخة اوجب اي واذا كان اوجبه فيكون علة فيه   او اقتضاه
بطبعه اي اوجده بذاته لكن مع توقف على شروط وانتفاء موانع وانما عبر
اولا باوجبه وثانيا باقتضاه تفننا   وجهات التاثير منحصرة الخ اي
من انحصار العام في الخاص لان جهات التاثير احد من الثلاثة باعتبار
العقل لان العقل يجوز اكثر من ذلك وان كانت لا تخرج في الواقع عن ثلاثة
وحينئذ فالحصر استقرائي لا عقلي وفي بعض النسخ وجهة التاثير
منحصرة الخ وعليها يكون الحصر من انحصار الكلي في جزئياته   اما ان
يصح منه الترك اي والفعل وقوله او لا يصح منه اي الترك   والاول الذي هو
المؤثر الذي يصح منه الترك وقوله والثاني اي المؤثر الذي لا يصح منه الترك
وقوله اما ان يتوقف افتقاره اي تاثيره وقوله والاول اي المؤثر الذي
لا يصح منه الترك ويتوقف تاثيره على شرط وانتفاء مانع وقوله والثاني اي

وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك ولا يتوقف تأثيره على شرط ولا على انتفاء مانع
والثاني العلة وهذا مثال أن قوله ولا الأخير يحتمل أن المراد أنه لا يتوقف على
شيء أصلا أو يتوقف على شيء لكن ليس شرطا ولا انتفاء مانع وحينئذ
فلا يصح قوله والثاني العلة لأن العلة قاصرة على الأمر الأول ولهذا قلنا
أن الحصر في الثلاثة استقرائي لا عقلي خلافا للنظام الثاني فإن قيل
أن حصر الفاعل في الثلاثة لا يصح وذلك لأن من أفراد الفاعل الفاعل بقوة
أودعت فيه وح فالأقسام أربعة لا ثلاثة والجواب أن الفاعل
بقوة عند من قال به وهم المعتزلة يقول أنه من أفراد الفاعل بالاختيار
ويعترف بحدوث العالم فيقولون أن العبد فاعل بالاختيار يفعل
فعل نفسه بقدرته التي أوجدها الله فيه فتأمل قوله كالعلة الكاف
استقصائية وقوله بطبيعة أي كالطبيعة وكان الأولى زيادة لهما لتعادل ما قبلها
قوله لاستحالة الاختلاف أي لأن تأثيرهما بالمناسبة الذاتية ومن كان تأثيره كذلك
لا يؤثر في المختلفات لما يلزم عليه من الجمع بين الضدين قوله وفاعل العالم الخ
هذه كبرى لقياس من الشكل الثاني تضمنت صغراه قوله قبل لأن ما يؤثر كذلك
وحاصله العلة والطبيعة لا يخصصان مثلا عن مثل وفاعل العالم قد خصص
مثلا عن مثل ينتج أن العلة والطبيعة ليسا صانعين للعالم وإذا أبطل
كونهما صانعين للعالم تعين أن يكون الصانع له مختارا لأن جهات التأثير
ثلاثة وإذا أبطل اثنان منها تعين الثالث وقوله فتعين الخ مفرع على
النتيجة المحذوفة التي قد علمتها قوله فنقول الخ أي إذا علمت ما تقدم من القياس
فنقول لك يتفرع عليه قياس آخر صغراه أخذت مما تقدم من نتيجة الدليل
وقوله وكل موقع بالاختيار حادث هذه الكبرى لكونها لم تعلم مما تقدم
وكانت في حد ذاتها نظرية ذكر لها دليلا بقوله إذ اختيار وجوده الخ قوله
فنقول حينئذ أي حين كان الفاعل موجدا بالاختيار قوله إذ اختيار الخ
هذا دليل للكبرى ولما كان هذا الدليل نظريا أقام عليه دليلا أشار له
بقوله وإلا كان تحصيل حاصل قياس استثنائي وتقريره أن نقول
لو لم يكن اختيار الوجود يستلزم سبق العدم لكان اختياره تحصيل حاصل
في الوجود لكن تحصيل الحاصل باطل لأنه محال فبطل الملزوم فصح نقيضه
وهو أن

وهو أن اختيار الوجود يستلزم سبق العدم وهو المدعى فقوله وإلا إلى آخره
هذه هي الاستثنائية وحذف الشرطية لظهورها وقوله وإلا كان أي اختيار
الوجود تحصيل الحاصل وقوله في الوجود ظرف للحاصل من ظرفية الموصوف
في الصفة أي وإلا كان اختيار الوجود صاحب تحصيل للعالم المتصف بالوجود
فالحاصل مصدوقه العالم والمراد أنه كان موجودا حال اختيار وجوده فاختيار
لإيجاد شيء موجود وهذا عبث باطل وثبوت بالنصب عطفا على تحصيل
أي وكان اختيار وجوده ذا ثبوت تمكن أي تأثير بالإرادة بالممكن التأثير ولو
حذف ثبوت كان أظهر وقوله مما من بمعنى في وما واقعة على موجود أي
وكان اختيار وجوده تأثيرا في موجود ليس متصفا بالعدم بل بالوجود وإذا
كان اختيار الوجود تأثيرا في موجود متصفا بالوجود كان ذلك تحصيلا
للحاصل وهذا راجع لما قبله كيف تأخره وذلك لأنك تقول العالم ممكن
وكل ممكن فله موجد ثم تبطل كون ذلك الموجد علة أو طبيعة فيثبت أنه
فاعل بالاختيار وهذا يستلزم أن يكون العالم موقعا بالاختيار فتضم لذلك
كبرى قائلة وكل موقع بالاختيار حادث ينتج العالم حادث فقد تأخر العلم
بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع بخلاف غيرها من
الطرق لأن حدوث العالم إما دليل على وجود الصانع أو جزء دليل عليه أو شرط
في دليله وعلى كل فالعلم به من باب العلم بالدليل والعلم بالصانع
من باب العلم بالمدلول والعلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول يعني
غير كاف بالعناية لأن كونه غير العالم يعلم من الدليل المتقدم بلا من شيء
آخر وذلك لأن الاستدلال بالنفس وأنها لم تكن ثم كانت فوجودها
حينئذ إما أن يحصل اتفاقا أو يحصل بموجد باطل حصولها اتفاقا
لما يلزم عليه من اجتماع التساوي والرجحان المتنافيين وإذا لم يمكن وجود
النفس اتفاقا ثبت الموجد فهذا الموجد إما أن يكون عينها أو غيرها والأول
باطل لما يلزم عليه من التهافت كما تقرر فتعين الثاني وهذا نظر آخر فقول
الشارح يعني غير كاف لم يرد به أنه من نتيجة البرهان وإنما أراد التنبيه على أن
موجدك يجب أن يكون غيرك بدليل ما سواك وهو قوله لاستحالة
أن يوجد الإنسان نفسه وهذا أي قوله أن لك موجدا الخ نتيجته

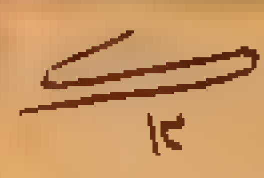
الدليل فالاشارة لحدوث العالم وكان الاولى للشارح ان يقدم الاشارة قبل الغاية
لاستحالة او علة لكون الموجد لكن غيره فهو لدوامه ان يكون المرجح غيره
المناسب ان يزيد هنا ويقول لاستحالة ان توجد نفسك لان ما عدم من قوله ان
لا عن ما هو متوقف للعلة لان قصوده ضم المعلول للعلة والمعلول هو الذي
لوحظ بعد قوله الغاية الاولى وغاية ما قال بدليل ولم يذكر ربط العلة بالمعلول
قوله قدرة على اختراع مثله ان قبل القدرة للعبد عرض لا تبقى لما علمت تتعلق
بالشيء وبمثله قلت العالم مفروض فيما لو كان له قدرة يصح ان تاثيرها
باقية علي انه لو فرض ان العالم في قدرته الزايلة لعاد المعنى ان من يقدر على
شيء يقدر على مثله ولا يلزم من ذلك اتحاد القدرة المتعلقة بالشخص وبمثله
قوله والممكنات متساوية اي لان الممكنات الخ فهذا علة لكون القدرة
علي اختراع احد المثلين قدرة على اختراع مثله قوله متساوية في الامكان
المصحح لتعلق القدرة سياتي ان للقدرة تعلقين صلاحي وتنجيزي فالامكان
المصحح لتعلق القدرة بالنسبة للصلاحي سبب يلزم من وجوده وجود الصلاحي
كما في الممكن ومن عدمه عدمه كما في الواجب والمستحيل وبالنسبة للتنجيزي
شرط لا يلزم من عدمه العدم كما في الواجب والمستحيل ولا يلزم من وجوده
الوجود كما في الممكن قوله فالقدرة الخ اي واذا كانت الممكنات متساوية
فالقدرة لانهم والعدم مثله اي واذا ابطل المقدم وهو امكان ايجاد الانسان
نفسه ثبت نقيضه وهو استحالة ايجاد الانسان نفسه وهو المطلوب فمحد
جرى هذا الدليل على طريق الخلق وهي اثبات الشيء بابطال نقيضه قوله على
ايجاد جميعها اي الذي من البعض الاخر قوله يدركه من نفسه العجز الاول يعني
فتنتفي القدرة عليه وعلى ما لا قدرة عليه يمتنع ايقاعه بالاختيار قوله على
دعويين اي الاولى مصرح بها والثانية ضمنية قوله بين امرين متنافيين
ازلا اي من حيث انه فاعل بنقيضه تحقق في الخارج بعد فرض الامر انه محقق
في الخارج قبل لا قبل ومحقق في الخارج بعد لا بعد وهذا تناقض قوله
والفاعل قبل فعله اي لان الفاعل يجب ان يكون قبل مفعوله قوله ويجب
تاخره الاشياء عاقبة ان يقول ويجب تاخره لكونه منفعلا له والمفعول
بعد فاعله وهو قول منها فيه اي لكونه الامر الى انه قبل لا قبل
وبعد

وبعد لا بعد وهذا اي من التناقض والمحال بفتح الفاطر صغرا ذا اي
نار اسقط فيها فان قلت لك هذا السوال ابطال للمقدمة الصغرى الثابتة
في المقدمة الثانية انه لم اكن ثم كنت وابطال لكونها ضرورية وحاصله انا
لا نسلم ان العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير
انما هو الصورة المتواردة عليها مثلا القمح يجعل دقيقا ثم خبزا ثم يصير
عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو الصور وكذا انا كنت ما في صلب ابي
وابي كان ما في صلب ابيه وهكذا فذات النطفة على حالها موجودة من
قبل والمتغير انما هو الصورة الواردة عليها وحينئذ فالصغرى القايلة انا لم
اكن ثم كنت لا نسلم فضلا عن كونها ضرورية وحاصل الجواب الذي اشار
له المص بقوله والجواب انه ان تلك الخ انا نسلم ان المتغير انما هو الصور
واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلا منا في تلك النطفة الموجودة
من قبل بل كلا منا في الزايد على النطفة فكذلك الزايد حدث ثم كان فقولنا في
الصغرى اني لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزايد هلم جرا قبل
وليس المراد بها هنا الاتيان والمجيء الحسي بل الاستمرار على الشيء والمداومة
عليه وجرا مصدر جره اذا سحبه وليس المراد الجر الحسي بل المراد هنا التعميم
كما قيل واستمر على هذا الحكم استمرارا وهلم جرا منصوب على المفعولية
المطلقة وعامله محذوف اي هلم اي اقبل وجر جرا او على الحال اي اقبل
في حال كونك جارا اي مستمرا فالفاعل في جرا هلم او على التمييز اي هلم
من جهة الاستمرار لا من جهة الانقطاع او على المصدرية لان هلم في معنى
جر وانما قيل جرا جرا وعلى قياس قولهم جاز بد مشيا من ان مشيا بمعنى
ماشيا او ان المعنى جاز بد ومشى مشيا والاول مذهب بصري والثاني كوفي
غاية الامر اي والذي لم يكن ثم كان واتصف بالضرورة هو التحول
من صورة الى صورة لا التحول من عدم الى وجود وفي قوله غاية الامر الى اخره
اشارة الى ان المقرر للدليل مقرر وهو انما يستعمل الضرورة في غير عملها وذلك لان
في المقام طرفين طرف الانتقال من العدم للوجود والتحول من صورة الى صورة
ومن طور الى طور ومحل الضرورة الثاني لا الاول كما هو المسئول لا يجدي الايراد
لا يقال هذا السوال انما يتم اذا كانت مادة في موجودة في صلب ابي

وما وجد في صلب ابيه فهي مادتي ومادة ابي وهكذا او هذا باطل
والانتهاء في صلب الاول مطلق هنا بل كثيرة واصناف مختلفة اما اذا
قلنا ان مادتي هي الموجودة في صلب ابي وما وجد في صلب ابيه انما
هي مادة ابي لا مادتي وهكذا فلا يتم هذا السوال ولا يتوجه لانا
نقول اذا لم توجد مادتي بعينها في صلب جدي فقد وجد اصلها الذي
نشات عنه وكانت فيه وحينئذ فالسوال متوجه على كل حال . فقد
تم لك البرهان اي من حيث ان الصغرى قد علم صحتها من هذا الجواب
ونتم تصحيح الكبرى بهذا الاجراي فالذي علم به وجود الصانع
انما هو حدوث الزايد وقد يقال ان الزايد لم يكن معدوما بل شا من
الاغذية فهو بحسب مادته موجود لا معدوم وسيأتي دفعه وسند
المنع اي منع الصغرى واما سند منع الصغرى فمسكوت عنه هنا ظاهره
وان تاملت يجوز سند المنع الصغري ايضا لانه سند لمنع الصغرى من اصلها
فوتكم المناسب وفوتكم لانه انتقال لمنع اخر ولعل الى هذا
غير كلام المص لان المص جزم وقال وهلم جرا وهذا الترجي فالاولى عدم
الجزم وقوله وان الاخ الاحتمال اي المتبادر بقوله ولعل الامراظ
تبدل الصور واما الهيولى فلم تتبدل والمتبدل انما هو الصور
اجاب بما حاصله الخ هذا الجواب غير جواب المتن لان حاصل جواب
المتن انا نسلم ان المتغير انما هو الصور واما الذات فهي موجودة من قبل
لكن كلامنا ليس في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في الزايد
عليها فذلك الزايد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت باعتبار
ذلك الزايد وحاصل هذا الجواب الذي اجاب به الشارح ان ذاتي مركبة
ومجتمعة من نطفة وزايد وهو العظم واللحم والعروق والدم فهي لم تكن
ثم كانت بالنظر لجزئها فجواب المص تقريب للزايد وهذا نظر فيه
للهيئة فهو اعتبار لما قاله المص لما ادعاه الشارح من ان حاصله لا يتم
لانه يقتضي ان المعنى واحد باعدام جزئها اي وهو الزايد واما النطفة
فهي موجودة ولا اول لها والذي وجد بعد عدم انما هو الزايد فالحاصل
ان الماهية مركبة من النطفة والزايد وتنعدم بانعدام جزئها وهو
الزايد

الزايد واما النطفة فهي موجودة لا اول لها احتمالا او قطعا والماهية
المركبة عطف مرادف على الكل المجموعي او تفسير ومن المعلوم ان جزء
الاكبر اي واما النطفة فيحتمل وجودها من قبل على ما في الشارح او نقطع به
كما في المتن فصدق الخ المناسب ان يقدم قول الاتي واذا ثبت ان جزءا
من ذاتي الخ على قوله فصدق الخ ونقول واذا ثبت ان جزءا من ذاتي لم يكن ثم
كان فذاتي لم تكن ثم كانت فصدق قولنا الخ لان الصدق متفرع على ثبوت
ان ذاتي لم تكن ثم كانت المتوقف على ثبوت ان جزءا من ذاتي لم يكن ثم كان
فصدق قولنا اي فصدق مقولنا لان الموصوف بالصدق هو المقول
لا المصدر وقوله انا لم اكن ثم كنت الخ بدل من قولنا وقوله في الصغرى بمعنى
من وهو بيان للمقول اي فصدق مقولنا الذي هو الصغرى وذلك المقول
انا لم اكن ثم كنت ولك ان تعترض فاقبل قوله قولنا والاصل فصدق
مقول قولنا ويكون قوله انا لم اكن الخ بيانا للمضاف ويكون قوله في الصغرى
من ظرفية العام في الخاص فبل الذكر للبدل عام قبل الابدال منه وهو قوله
انا لم اكن الخ ونحوه اي كانت وهو من الكنايات اي العبارات
عبارة اي معبر به عن الهيكل المخصوص من روح وبدن والبدن
مركبا من النطفة والزايد عليها ثم ان ما ذكره هنا من انا ونحوه اشارة
للهيكل المركب ما ذكر طريقة المتكلمين ولا يعارض ما سبق من ان اقرب
الاشيا للانسان هويته اي روحه التي يشير اليها بانا لان ما سبق حكاه
المهندسون وهم يقولون انا يشار بها للروح فقط كما مر التنبيه
عليه فذاتي لم تكن الخ اي الهيئة المركبة لم تكن الخ وحينئذ فهنا
بناء في ان جزئيها وهو النطفة موجودة فاحتاج الى موجد لا الى الاولى
حدوثا لانه نتيجة الدليل السابق وقد علمت مما سبق وانما كلامنا الان في الجواب
الوارد على الصغرى الاقتران المخصوص اذ البحث في الصغرى واجاب عنه المسؤول
فلا يحتاج المستدل لاعادة النتيجة لكن دأب المص التوضيح فسبق قلمه على
ذهنه وان كان غير محتاج اليه فصار الامر اي غاية الامر بالنظر لذ
اي ان النطفة سابقة من قبل والحادث هو الزايد فيحتمل ان النطفة موجودة
للزايد كالنطفة مثلا الاولى حذف قوله مثلا ويحمل الكاف استقصائية

بان هذه المفروض في المقام انه قد يرهو النطفة ليس الاولى وقال وهو النطفة فكان اولى اثر في فعل البعض الزايد المناسب اثر في البعض الزايد لان التاثير ليس في البعض ما في البعض اذ التاثير هو الفعل لانها مغايرة لمجموع ذاتي اي لان الخ يقابل الاصل وكان المناسب ان يقول لانها مغايرة لمجموع ذاتي للزايد لان الموضوع ان النطفة يحتمل ان تكون موثرة في الزايد لا في المجموع برهان بطلانه اي بطلان تاثير النطفة في الزايد وهو يقال لا حاجة لهذا لانه قد مر فيما سبق لانا لم نر الخ اي وانما ذكرنا بطلانه بعد ولم نذكره هنالا ن الذي قصرناه بالكلام هنا ان نستنتج الخ فهو علة لمحذوف انما هو احتياج الذات الي موجد اي وهذا صادق بان يكون ذلك الموجد للذات نفسها او غيرها وعلي انه غيرها يحتمل ان يكون جزها وان يكون غيرا منفصلا عنها واما تحقيق ذلك الموجد اي للذات اي واما تحقيق جواب ما هو ذلك الموجد للذات وتحقيق حدوث كل جزء الا انت خبير بان كل جزء صادق بالزايد وقد علم حدوثه فلا حاجة لبيانه وانما الكلام في حدوث النطفة فقطعنا ما علي ان اسناد ايجاد شي من الذات اي كاين من الذات كالنطفة وقوله لبعضها اي كالزايد وهو اي البرهان ما الزمناه الخ اذ لو كان الخ علة لقوله يندرج بطلانه وقوله للبعض الاحسن ان يقول للزايد وايضا فيه خاصة لما بيره بيانه وهو باطل اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو امكان ان النطفة توجد الزايد فصار بطلان تاثير النطفة في الزايد قد علم مما هنا فلا حاجة لما يأتي من البرهان علي بطلانه فقوله وهو باطل في قوة قضية استثنائية صغرى واما الشرطية القايلة لو كان للنطفة تاثير في الزايد لكانت الذات تؤثر في غيرها فهي كبرى لان القياس استثنائي والمقدمة الاولى فيه كبرى والمقدمة الثانية صغرى عكس القياس الاقتراني فان قيل الخ هذا شروع في منع الشرطية القايلة لو كان للنطفة تاثير في الزايد لا يمكن تاثير الذات في ذات غيرها وحاصل المنع لا نسلم الملازمة التي في الشرطية لان النطفة تؤثر بشرط الاتصال اي الكينونة في الرحم واما اذا خرجت فلا تؤثر لجينيذ لا يلزم في تاثير النطفة في الزايد ان تكون الذات من حيث اشتمالها علي النطفة موثرة في غيرها بشرط الانفصال هذا محط الفايدة



الفايدة وقوله بالمعنى لبيان الواقع لان التاثير بشرطه هو التاثير بالطبع عندهم وقوله الكينونة تفسير للاتصال قلنا فيلزم الخ اي قلنا الوضع ذلك للزم الخ وحاصل الجواب ان غالب الذات انما يوجد بعد الانفصال من الرحم فيلزم علي كلامك ايها السايل من انها انما تؤثر بشرط الاتصال في الرحم ان لا يوجد غالب الذات وحاصل ما ذكره الشارح قياس شرطي تقريره لو كان تاثيرها بشرط الاتصال لانقطع التاثير بعد الانفصال لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كون النطفة تؤثر بشرط الاتصال فسقط ذلك الاعتراض وهو المنع المتوجه علي الشرطية واعلم ان الطبايعيين يرون ان النطفة تؤثر في الزايد عليها في الرحم وبعد الانفصال عنه وان كان تاثيرها في الرحم عندهم مشروطا باعتدال المزاج لانهم يقولون تؤثر في الرحم خاصة كما يوهمه كلام المص وبهذا ظهر لك ان السوال والجواب غير محررين لانهم حيث قالوا بالتعميم فلا يصح ايراد السوال علي لسانهم معتبرا شرطه وان الجواب المذكور لا يرد علي الطبايعيين وانما يرد عليهم بالبرهان المتقدم وهو لو كان للنطفة تاثير في الذات لامكن للذات ان تؤثر في غيرها لكن التالي باطل ويقول الشارح بعد علي ان اختلاف الذات الخ علي ان اختلاف الذات وتخصيص كل جزء اي كون هذا العضو للشم لا غير مع جواز ان يكون للابصار وكون هذا العضو للابصار مع كونه صالحا لان يكون للسمع وكون هذا العضو للارجل مع انه صالح لكونه رجلا وهكذا فكل هذا دليل علي ان الفاعل مختار وقوله وتخصيص كل جزء من الذات عطف تفسير علي ما قبله يمنع ان يكون لعلة الخ الجار متعلق بقوله تاثيرا اي يمنع ان يكون في الذات تاثير لعلة او لطبيعة لان معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة لا يختلف كما مر فتعين ان التاثير فيها اي في الذات انما هو بالاختيار اي والنطفة لا اختيار لها فلا تكون موثرة والممكنات الخ هذا امر شيط بمحذوف والاصل والذات من الممكنات والممكنات بالنسبة الي الفاعل المختار سوا في التاثير فيها بالاختيار رفع التاثير فيها بالاختيار فظهر لك ان البرهان السابق وهو ان لو كنت الخ مقتضي الخ وفيه ان البرهان السابق انما ينتج كون الذات

لها موجد واما كونه ليس نفسها ولا جزءا من اجزائها فلما ظهر من قوله وهو
غيرك لاستحالة الخ فكان الاولى للشارح ان يقول فظهر ان الموجد للذات ليس
نفسها ولا جزءا منها ويحذف ما عداه وعلى الجواب عن الشارح بان قوله فيقتضي
اي بالنظر لما تعلق به من الاطراف كقوله واستحالة ان توجد نفسك الخ
معين وسبب ذلك الخ قصره بتلك العبارة تطبيق الجواب الثاني في
المتن على الجواب الثاني في الشرح فليس المحكوم عليه بالعموم ثم الوجود مجرد
الزائد كما هو ظاهر كلام المتن بل المحكوم عليه المجموع لكن هذا التطبيق
لا يتم مع قول المتن بعد فهذا تم البرهان القاطع بهذا الزائد فانه يقتضي
ان المحكوم عليه بالعموم ثم الوجود انما هو الزائد فقط لا المجموع وعلى كل
حال فالمآل واحد وهو تسليم قدم النطفة وحدوث الزائد ثم اذا
نظرت الخ لما كان حاصل الجواب المسلم ان الاستدلال على وجود الصانع
بالزائد على النطفة لانه لم يكن ثم كان المقام مظنة ان يتوهم ان
صانع ذلك الزائد هو النطفة كما يقول الطبائعيون تعرض لدفع ذلك
بقوله ثم اذا نظرت الخ وهذا هو الزائد وعجب بقوله سابقا لكن سنذكر
بعد هذا البرهان بطلانه وبقوله وسنزيد ذلك بيانا وشرع في قوله ثم
اذا نظرت الخ للترتيب الاخباري والرتبي واراد بالنظر النظر بعين البصيرة
اي ثم اذا تاملت في هذا الزائد وقوله من ذاتك يحتمل ان تكون من
ابتدائية متعلقة بمحذوف اي حال كون ذلك الزائد مظروفا في ذاتك
وعلى هذا فالمراد بالذات الهيئة الاجتماعية من الزائد والنطفة وتكون من
ظرفية الجزء في الكل ويحتمل ان تكون من [illegible] حالها او في متعلقة بمحذوف
صفة للزائد اي الكائن من ذاتك ويحتمل ان تكون اسما بمعنى بعض
اي من الزائد الذي هو بعض ذاتك وعلى هذين الاحتمالين يكون المراد
بالذات الهيئة الاجتماعية [illegible] فراغا صفة [illegible] الجرم اذ الجواهر
على القول بها لا تتصف بكونها ملا فراغا وكذا الاعراض لا تتصف بذلك
في تلك الابنية ثم ان الوصف [illegible] يفيد التصور وقوله بعد يجوز الى اخره
وصف للجرم ايضا لكنه مفيد للحكم ومن المعلوم ان ما افاد تصور الشيء يقدم
على ما افاد الحكم عليه لان الحكم على الشيء فرع عن تصوره من المقدار
المخصوص

المخصوص اي من كونه ثلاثة انواع اذرع وقوله والصفة المخصوصة اي ككونه
ابيض مثلا . وان يكون على خلافهما اي وان يكون على بعض مقدار دون
خلافهما اي وان يكون جزئيا من جزئيات خلافهما فاذا فرض المقدار المخصوص
مثلا ذراعين فيجوز على الجرم ان يكون كذلك ويجوز ان يكون جزئيا من
جزئيات خلافه وذلك بان يكون اربعة او خمسة او ستة على البدلية وانما
اقتصر على هذين الامرين اعني المقدار المخصوص والصفة المخصوصة مع ان
الممكنات المتقابلات ستة اشار لها بعضهم بقوله الممكنات المتقابلات
وجودنا والعدم والصفات ازمنة امكنة جهات كذا المقادير
روى الثقات لان ما ذكره كاف في المراد وهو تحقق الافتقار ثم ان ما ذكره
المص بقوله واذا نظرت الى هذا الزائد وجدته يجوز ان يكون الخ متضمن
لصغرى قياس قائلة الزائد من ذاتك هذا مختص بمقدار وصفة بدلا عن
خلافهما اي وكل ما هو كذلك فله صانع مختار ينتج الزائد من ذاتك له
صانع مختار وهذا استلزم لقوله فصانع الزائد من ذاتك مختار فحذف المص
الكبرى للعلم بها وذكر ما يتضمن الصغرى ثم انك تأخذ لازم هذه النتيجة
وتجعله صغرى لكبرى قائلة لا شيء من النطفة بمختار فتقول صانع
الزائد من ذاتك مختار ولا شيء من النطفة بمختار ينتج من الشكل الثاني
صانع الزائد من ذاتك ليس بنطفة وتنعكس تلك النتيجة الى قولك
النطفة ليست بصانع الزائد من ذاتك فصورنا قياسا من الاول من الشكل
الاول فتأخذ نتيجته وتجعل صغرى لقياس من الشكل الثاني وهذا هو
المراد بالبرهان في قول المص فيخرج لك من هذا البرهان الى البرهان الثاني
فقط اي متصرف حال كونك قاطعا اي جازما ومن المعلوم ان القطع
لازم للعلم فذكره بدله من ذكر اللازم بدل الملزوم وقوله فتعلم ان
لصانعك اي لصانع الزائد منك لان الكلام فيه وهذا محصل نتيجة القياس
الاول الذي جعلت صغرى للقياس الثاني وانت خبير بان العلم بالنتيجة
انما يترتب على العلم بمجموع الصغرى والكبرى والمص لم يذكر الكبرى الا انه
لما كانت ظاهرة فكانها مذكورة فصح التفريع ببعض ما جاز عليها
من المقدار والصفة المخصوصين وقوله فيخرج لك من هذا البرهان الى اخره

البرهان فاعل تخرج وقوله من هذا اي من ان لصاحبك اختيار الذي هو
نتيجة القياس الاول والمراد بالبرهان القاطع القياس الثاني وخروج
القياس الثاني من نتيجة الاول من جهة ان لازم نتيجة الاول تجعل
صغري لمقدمة كبري معلومة الصدق كما مر فيحصل ذلك القياس الثاني
وحينئذ فالمعنى فخرج لك من هذا اي من نتيجة الاول مع الكبري المعلوم البرهان
اي الهيئة المجتمعة منها المسماة بالبرهان فان قلت القياس الثاني
الذي اطلق عليه اسم البرهان القاطع هو الصغري التي هي نتيجة الاول
مع الكبري المذكورة وحينئذ فمتحد الخارج والمخرج منه مع انه يجب
تغايرهما وحاصل الجواب ان المراد بالمخرج منه الصغري التي هي نتيجة
القياس الاول والكبري المستحضرة في الذهن بقطع النظر عن تركيبهما
والمراد بالبرهان الخارج المتركب منهما باعتبار التركيب فتغايرا حينئذ
بهذا الاعتبار   علي ان الطبيعة الخ متعلق بالبرهان وهذا في الحقيقة
محصل نتيجة القياس الثاني القائلة الطبيعة ليست بصانعة للزايد من
ذلك   بي للزيادة فذلك اي للزايد منها لان الكلام فيه   لعموم الجواز
الخ لا يخفي ما في الكلام من المصادرة وذلك لان قوله فيخرج لك من هذا البرهان
الخ يقتضي ان العلم بالنتيجة متاخر عن البرهان المتقدم فلا حاجة للتعليل
وهذا التعليل يقتضي عدم علمها عما تقدم وقد يجاب بان قوله
لعموم الخ علة لكبري القياس الثاني وهي ولا شي من الطبيعة بفاعل مختار
لا للنتيجة لانه قد علم القطع بها من القياس وان كان جعله علة لها هو غير
متبادر من الكلام   وايضا لا طبع لها اي لا تاثير لها بالطبع في وجود
ذلك وهذا دليل اخر لابطال تاثير الطبيعة في الزايد بالطبع على وجه
الزام الخصم وان كان يصح مما تقدم نفي تاثيرها بالطبع لان ما تقدم
يدل على نفي تاثيرها مطلقا وحاصله ان الطبيعة لو كانت موثرة بالطبع
في وجود ذلك لكانت على شكل الكرة لكن التالي باطل فبطل المقدم
وقوله لاستوا الخ دليل الملازمة   لاستوا اجزا الطبيعة اي وحيث
كانت اجزاؤها مستوية في التاثير ليس جزء منها يوثر في الراس
وجزء يوثر في الرجل الخ يلزم ان يكون موثرها اي متوثرها

اي

اي ما اثرت فيه مستو غير مختلف ولا يكون مستويا الا اذا كان على شكل
الكرة لان الكرة الحقيقية مستوية المقادير من كل وجه لكن اعترض بان الخصم
لا يسلم استوا اجزا الطبيعة في التاثير بل يقول بعض اجزائها يوثر في الراس
مثلا وبعضها في غيرها   ولا في نموها عطف على الوجود اي لا تاثير لها بالطبع
في وجود ذلك ولا في نموها وانما في ذلك لانه لما كان المقام يوهم توهم
ان نفيا اما في الذات من التخصيص مسلم انه من الفاعل المختار واما النمو
الذي هو شي واحد فنا على الطبيعة بطبعها فاشار الى ذلك بقوله
ولا في نموها الخ   والا لكانت الخ هذا دليل استثنائي لابطال كون الطبيعة
توثر بطبعها في نمو الذات وحاصله انها لو كانت موثرة في نمو الذات الذي
هو شي واحد لكانت الذات دايما تنمو وتزيد لكن التالي باطل لان الشي
يقف في النمو على قدر مخصوص ولا يزيد عليه وبيان الملازمة ان العلة
الطبيعة وهي دايمة بدوام الذات لانها جزؤها والمعلول النمو والمعلول
يجب دوامه بدوام علته وانما اقتصر على ابطال تاثير الطبيعة بالطبع
دون العلة لانه لم يقل احد بتاثير الطبيعة في الزايد بالتعليل اذ لو اثرت
فيه لزم ان يوجد المعلول بتمامه كالانسان مثلا بنفس وجوده وهذا
باطل ضرورة   تقدم انحصار جهات التاثير الخ اي طرقه اعلم ان
الانحصار اما انحصار الكلي في جزئياته او الكل في اجزايه وهنا لا يصح
واحد منهما وذلك لان الاوجه الثلاثة هي بعينها جهات التاثير لا انها
اجزا الجهات ولا جزئيات للجهات فكان الاولى ان يقول ان انحصار جهة
التاثير الخ ويكون من انحصار الكلي في جزئياته ح لان جهة التاثير
كلي والاوجه الثلاثة جزئيات لها الا ان يراد بالجهات الجنس اي جنس
الجهات وحينئذ يكون من انحصار الكلي في الجزئيات وقد يقال ان الانحصار
كما يطلق بمعنى التحقق يطلق بمعنى اخر وهو عدم الخروج ولا شك انه
صحيح في هذا المقام اي ان جهات التاثير لا تخرج عن الاوجه الثلاثة
وح فلا اعتراض وهذا نظير قولك انحصر حكم الامير في بلده اي لا يخرج
عنها   والتاثير بالطبيعة والتاثير بالعلة الاولى ان يقول والتاثير
بالطبع والتاثير بالتعليل لان الذي يقابل الاختيار التعليل والطبع

واما العلة والطبيعة فاثباتهما بطلان المؤثر المختار فتامل ان كل مؤثر الخ
الاولى اسقاط كل والنظر للمؤثر في حد ذاته بقطع النظر عن الاضافات
المنقسم الى الاقسام انما هو المؤثر لا كل واحد منها واعلم ان هذا
الحصر استقرائي اي انحصر المؤثر في الواقع وليس عقليا وان كان مرددا بين
النفي والاثبات وذلك لان العقل يجوز ان يكون هناك مؤثر متوقف على
شيء لكن لا على ان ذلك المتوقف عليه شرط كالكتابة اي بالنسبة للكتابة
فانه اثر فيها على كلام المعتزلة وغيرهم على تركها وقوله مثلا الاولى
اسقاطها لانه لا مثال غيرها وكذا ابقاؤها فيما بعد غير المرتعش اي واما
المرتعش فان حركته الاضطرارية لم يؤثر فيها باتفاق ولا يقدر على تركها
عند القدري راجع لكل من المثالين والحاصل ان اهل السنة والقدرية
اتفقوا على ان العبد فاعل مختار لكن السني يقول انه فاعل مختار كسبا
لا خلقا ولا تاثيرا والقدري يقول فاعل خلقا وتاثيرا فالقدرية يوافقون
السني في كون التاثير للفاعل المختار ويخالفه في حدوثه لانهم يقولون
بتفرده اولا اي اولا يصح منه الترك لاثره وهذا مقابل لقوله اما ان يصح
منه الترك ويلزم ان يكون حيا الخ لما كان هذا القول به المعتزلة الخ
بالعبارة المتفق عليها فلذا لم يقل ويلزم القدرة والارادة الخ وقوله ويلزم
اي عقلا كما يلزم بين الجوهر والعرض ويلزم ان يكون حيا الخ اعلم
ان القدرة تابعة في التعلق للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم متوقف على
الحياة اذا علمت ذلك فكان الاولى للشارح ان يقول ويلزم ان يكون حيا
عالما مريدا قادرا ويكون حينئذ سلك مسلك الترقي او يقول ان يكون
قادرا مريدا عالما حيا وعليه يكون سالكا مسلك الترقي والثاني اي
وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك لاثره وقوله اما ان يتوقف اقتضاؤه
اي تاثيره وقوله كما يقول الطبائعي في احراق النار اي فانه متوقف على
المماسة لها وانتفاء البلل مثلا راجع للامرين قبله فانه قد يمنع
منها مانع كان الانسب ان يقول منهما الا ان يقال ان لفظ مثلا لما
كان مدخلا لافراد اخر عبر بقوله منها ثم ان المماسات يقول فانه
قد لا يوجد معها الشرط في النفع او يوجد ويمنع منها مانع وقوله اولا اي

اولا يتوقف

اولا يتوقف على شيء اصلا لا على شرط ولا على انتفاء مانع ولا على غير ذلك
هذا هو المراد وان كان ظاهره ان المعنى اولا يتوقف على شرط ولا على انتفاء
مانع اي بان يتوقف على غيرهما او لا يتوقف على شيء اصلا الخاتم اي في
المثال مثلا المناسب للخاتم لان المطوق باو وقوله عند حركته اي عند حركة
اليد والمناسب عند حركتها لان كل عضو منفرد في الشخص كاليد والرجل
الاحسن فيه التانيث كما يقول الفلاسفة اي واما السني فيقول ان كلا
من الحركتين وان كان بينهما لزوم عقلي فعل للرب بخلاف الفلاسفة فانه يقول
ان حركة اليد اثرت في حركة الخاتم والاول اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه
الترك ولا يتوقف تاثيره على شيء فيما ينشا عنها اي وهو الزائد
اذ الحياة الخ هذا تنبيه لا استدلال لان الضروريات لا يقام عليها الادلة
وهذا التنبيه متضمن لقياس من الشكل الثاني وهو المؤثر بالاختيار يلزمه
القدرة والارادة والعلم والنطفة لا يلزمها شيء من ذلك ينتج لا شيء من
المؤثر بالاختيار بنطفة وينعكس الى لا شيء من النطفة بفاعل مختار
وايضا لو اثرت النطفة اي في الزائد وقوله لهذه الذات اي وهي الزائد وذلك
لان هذا الزائد وغيره من الذوات من جملة الممكنات والممكنات كلها مستوية
بالنسبة للفاعل المختار فلا يختص تاثيره بممكن دون ممكن ولكانت
هذه الذات الكاملة اي الهيئة المجتمعة المركبة من النطفة والزائد عليها
احرى الخ وحاصل هذا دليل استثنائي على بطلان كون النطفة تؤثر في
الزائد بالاختيار وتقريره ان تقول لو كانت النطفة تؤثر بالاختيار في
الزائد لكانت الذات الكاملة اي الهيئة المجتمعة من الزائد ومن النطفة
احرى في التاثير في ايجاد الذوات لكن التالي باطل فبطل المقدم والدليل
على الملازمة اشتمال الذات الكاملة على النطفة المدعى لها القدرة على
التاثير ووجه الاحروية ان الذات الكاملة مشتملة على صفات التاثير
كالقدرة والارادة والحياة فقوله ولكانت هذه الذات هذه الشرطية
والاستثنائية مطوية وقوله لاشتمالها الخ تعليل للملازمة لكن التعليل
الاول لا يتم لان من قال ان الطبيعة تؤثر يقول بشرط اتصالها بالمؤثر
فيه والذوات الكاملة ليست متصلة بغيرها من الذوات حتى يكون

تاثيرها بغير اخرى من تاثير النطفة وحدها فتامل وغير ذلك اي كالمبير
وفيه ان المبير ليست وصفا واحدا فالتعبير عنها بغيره لكنه فيه تسمح فالاولى حذف قوله
وغير ذلك لان المراد افادة وجه الاحدية في التاثير وهو انما يتوقف على مصححات
الفعل وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة فقط وحينئذ فلا وجه لذكر الارادة
ولا يقال ان من جملتها الميل لانا نقول انها ليست من الاوصاف المصححة للفعل
الذي كلامنا فيه فاحرى ما هو اضعف منها اي وهو النطفة واما
تاثيرها بالطبع مطلقا على قول اما تاثيرها فيما نشا عنها بالاختيار اي
واما تاثيرها في الزايد بالطبع وهو الذي قال به بعضهم واما تاثيرها فيه
بالعلة او الاختيار فلم يقل به احد وانما تكلم الشارح عليه استيفا لاطراف
البحث وفي معناه العلة اي في منع التاثير بالطبع العلة وفيه
ان العلة ليست في معنى التاثير بالطبع بل التاثير بالطبع مباين للعلة
واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي وفي معناه التاثير
بالعلة ثم اذا كان المناسب ان يقول وفي معناه تاثيرها بالتعليل لان
الكلام في ابطال تاثيرها بالطبع وفي ابطال تاثيرها بالتعليل فتامل
لاختصاص هذه الذات اراد بها الزايد اي لاختصاص هذا الزايد
بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة اي مع جواز غير ما يقابلها عليها
ونسبتها اعني النطفة الى ساير المقادير والصفات نسبة واحدة
اي فلا تكون موثرها اي ما اثرت فيه الا على حالة واحدة بان يكون كرة
ولا تكون غيرها ثم اعلم ان في كلام الشارح تقديما وتاخيرا وحذفا واصل
الدليل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة
ولا يكون ذلك الاختصاص الا من فاعل مختار والنطفة ليست مختارة
فتعين ان فاعل الذات مختار دون النطفة لان نسبتها الى ساير المقادير
والصفات نسبة واحدة فلا يكون ما اثرت فيه الا على حالة واحدة
ولا يجوز عليه غيرها وايضا فكل الخ هذا دليل ثان لابطال كون
النطفة موثرة بالطبع او بالتعليل والذات مراد بها الزايد على
النطفة وقوله متماثلة اي بالنسبة لحقيقتها وقوله قد اختص بعضها
اي بعض تلك الجواهر من الاختلافات التي لا تحصى الاولى ان يزيد بعد
ذلك

ذلك وكل قد اختص بمكان مخصوص لاجل ان يناسبه قوله بعد وكل يجوز
الخ وكل اي والحال ان كل واحد من هذه يجوز ان يكون في مكان صاحبه بان
تكون العين موضع الفم الخ وان تكون على خلاف ما هو عليه اي على خلاف الحالة
التي هو عليها كان تكون العين بالمعنى الشم وبالانف البصر وهذا لا يسلمه الخصم لكون
الفاعل عنده مطبوعا واجبا عنده وغيره ممتنع وما قاله الشارح مفرع على الجواز والحاصل
ان الخصم يقول ان النطفة ذات اجزاء متعددة وكل جزء قام به امر وجب له
ضرورة فما نشا عنه بحيث يلزم من كون النطفة ذات اجزاء متساوية بل مختلفة
وكل جزء قام به امر واجب له ضرورة ما نشا عنه فهذا الدليل وما قبله
لا يرد عليهم وانما الذي يرد عليهم دليل الوحدانية الاتي والطبيعة
يستحيل الخ هذا تعليل لمحذوف اي ودل على ذلك لا يكون الا مختارا لا النطفة
بالطبع ولا بالتعليل لان الطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصا مثلا عن
مثل وحينئذ فلا تكون النطفة موثرة في الزايد بالطبع ولا بالتعليل ثم
بعد هذا اعلم انه لمناسب في سوق الدليل ان يقول وايضا كل من اجزاء
الزايد جواهر متماثلة قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر
الى غير ذلك والحال انه يجوز ان كلا يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان
يكون على خلاف الحالة التي هو عليها ودل ذلك لا يكون الا لمختار لا النطفة
بالتعليل او الطبع لان العلة والطبيعة يستحيل ان يخصصا مثلا عن مثل
ويحذف قوله النطفة التي ذكرها في اول الدليل لان الكلام في نفي كون
النطفة موثرا في الزايد بالطبع او التعليل ادعى العلم دعوتين على
الترتيب اي ثانيتهما مرتبة على الاولى منهما واشار الى الثانية بقوله
بعد ذلك على ان النطفة التي نشات عنها الخ للعلم بها اي لما تقرر من
ان حدوث احد المتماثلين مجوز للعلم به ان تقول ان ذاتك اي الزايد
على النطفة لان الكلام في بيان ان النطفة لم تكن موثرة في الزايد وقوله قد
اختصت بجايز بدلا عن جايز اي كاختصاصها بالطول المخصوص بدلا
عن غيره باعتبار مجموعها اي باعتبار الهيئة الاجتماعية من الزايد
وقوله وباعتبار اجزايها اي اجزا الزايد فالزايد في حد ذاته له اجزا فاذا
اعتبرتها مجتمعة كانت هيئة اجتماعية وان اعتبرتها منفردة كانت اجزا

لذلك الزايد فهي باعتبار مجموعها قد اختصت بجايز لا عن جايز من كونها ذات
مقدار ووصف وزمان ومكان مخصوص دون مقابل ذلك وكذلك
باعتبار اجزايها قد اختصت بجايز بدلا عن مقابله من اختصاص كل
جزء منها بما اختص به من سمع وبصر وشم وذوق الخ فيحتاج ذلك
فاعلها الخ اي الزايد على النطفة فاعل الخ فالمراد بالذات الزايد
ذا طول مخصوص وعرض مخصوص اعلم ان الطول هو البعد المفروض اولا
واما المفروض ثانيا فهو العرض ثم ان المفروض اولا قد يكون اكثر من المفروض
ثانيا وقد ينعكس الامر والطول اكثر الخ اي ومن كون الطول اكثر
الخ مع جواز ان تكون على خلاف ذلك اي بان يكون العرض اكثر من
الطول لما علمت والاشكال الخ هذا كالتعليل لما قبله اي وانما
قلنا بجواز خلاف ما هو عليه لان الاشكال الخ والاشكال جمع شكل وهو
الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم ككونه دايرة او مثلثا
او مربعا فكل جسم فهو قابل لان يتشكل بكل من هذه الاشكال بدلا عن
مقابله فلا يختص ببعضها الا بمخصص مختار ثم بعد هذا كله فنقول
ان الدليل لا يتم الا اذا كان الخصم يسلم وما ذكره الشارح من دليل الصنع
فلا يسلمه الخصم اعني الطبايعي القايل بان النطفة تؤثر في الزايد بطبعها
وذلك لانه يقول بوجوب ما تقتضيه الطبيعة فكون الذات
على الهيئة المخصوصة امر اقتضته الطبيعة فهو واجب فيكون
غيرها ممتنعا وحينئذ فلا تكون اختصت بجايز بدلا عن جايز الا تسلم وكذا
قوله في دليلها مع جواز ان تكون على خلاف ذلك وكذا قوله والاشكال
الهندسية كلها في حقه جايزة لا يتم ذلك لكن سياتي في برهان الوحدانية
ابطال كلام الخصم وكذا ايضا كل ما اختص اي مجموع الذات ببعض
الاعراض من الالوان والاصوات لا يقال ان الصوت وبعض الالوان مخصوص
ببعض الاجزا فيكون من القسم الثاني اعني ما يعرض للذات باعتبار
اجزايها لا من الاول لانا نقول انه لما صح حمل ما ذكر على المجموع وعلى
الجزء بالاشتقاق جاز ان يراعى هذا الامران فيحصل من الاول ومن الثاني
ولا حرج واما باعتبار اجزايها فان قلنا ان اما لمجرد التاكيد من غير
تفصيل

تفصيل فلا اشكال في عدم ذكر مقابل لها لانها لا تحتاج له وان جعلت للتاكيد مع
التفصيل فغايته انه لا بد لها من مقابل ولم يذكر الا ان يقال ان مقابلها محذوف
ويوخذ المقابل المفصل من مضمون الكلام السابق واصل الكلام اما باعتبار
المجموع فكذا واما باعتبار اجزايها فقد اختص الخ وقوله باعتبار اجزايها اي اجزاء
الذات عين الزايد على النطفة وقوله مع استوايها اي في الجرمية وقوله بان
كان بدا متعلق باختص الى غير ذلك من الاختلافات اي بان كان بعضها
رجلا وبعضها بطنا وبعضها فخذا وبعضها دبرا مع جواز غير ذلك في
الجميع اي بان يكون الرجل موضع العين والعرض القايم بالعين قايما بالدبر
وهكذا لكن هذا الدليل ايضا لا يتم لان الخصم لا يسلم وذلك لانه لا يسلم جواز
غيره لكنه لانه يقول بكون المعين على الحالة التي هي عليها امر واجب عنده
الى اخر ما مر قلت تاثير العلة والطبيعة انما هو بالعلية لزيادة المغايرة
والا فالخصم مردود عليه انما يقول ان النطفة تؤثر في الزايد بطريق الطبيعة
وليس هناك احد يقول انها تؤثر بطريق التعليل لما كان بالمناسبة
الذاتية اي ملتبسا بالمناسبة الذاتية كالمناسبة بين الحار المؤثر للتسخين
والاحراق وبين البارد المؤثر للرطوبة فمتى وجد المؤثر اذا كان حارا فلا يؤثر
الا في الاحراق والتسخين وان كان باردا فلا يؤثر الا في البرودة فيستحيل
المناسب اسقاط الفا والتعبير بالماضي لان جواب لما لا يكون الا ماضيا
لما فيها من معنى الشرط وهي ظرف لما مضى من الزمان وانما استحال ما ذكر لانه
اذا كان التاثير بالمناسبة الذاتية فيستحيل ان تؤثر النطفة في شيين فاذا
كان للنطفة فيها مناسبة ذاتية للتاثير في العين مثلا فلا يصح ان تؤثر في
الرجل او في الراس لان المناسبة الذاتية التي فيها انما تقتضي تاثيرها في
العين فلا يصح ان تؤثر في غيرها واذا كان فيها مناسبة ذاتية للتاثير في
السواد مثلا استحال ان تبيض او تصفر لان من صفتها ان تسود فان ابيضت
فارقتها صفتها التي هي التسويد وهو محال اذا علمت ذلك فقول الشارح
فيستحيل ان يناسب الضدين الاولى ان يزيد او يناسب الخلافين لان العين
والراس خلافين لا ضدين وان يخصص الخ لا يقال انه اذا كان التاثير
بالطبيعة ومحصوره بالمناسبة الذاتية فالحالة التي عليها الذات امر واجب

لانه هو الذي اقتضته المناسبة الذاتية وحينئذ فلا يحتمل مثلا ان حتى
يخص احدهما فالاولى اسقاط ذلك فتأمل وهي المقصودة بالذات
اي واما الاولى فهي وان كانت مقصودة في الجملة لكن لا لذاتها بل لغيرها
ولذا قال والاولى وسيلة انه صانع ذلك اي صانع الزائد وفي
معناها هذا زيادة فائدة لانه لا نزاع في ذلك والاولى ان يقول وفي معناه
اي وفي معنى نفي النطفة نفي ان تكون الصانع طبيعة الا ان يقدر في
الكلام مضاف اي وفي معنى نفيها نفي ان يكون الصانع طبيعة اي
انه متى صح تعلق النفي بها صح تعلقه بكل علة وبكل طبيعة على العموم
اي اعم من ان تكون النطفة او غيرها على العموم وفي معناها كل
طبيعة او علة اي وفي معنى النطفة التي وقع النفي عليها وقوله بناء على
جزء لا شيء ما سبق وذلك لان القياس السابق دليل للصغرى لانها
نتيجته والتفصيل السابق اعني قوله اما تأثيرها فيها اشتمالا معناه الخ واما
تأثيرها بالطبع وفي معناه العلة الخ فهو دليل للكبرى وانه لا طبع
لها اي لا تأثير لها بالطبع في وجود ذلك والمراد بالذات الزائد على النطفة
وقوله والا لكنت اي والا لكان الزائد منها على شكل الكرة لكن التالي باطل
فبطل المقدم والحاصل ان قول المصنف وانه الخ دليل استثنائي اتى به المصنف
لالزام الطبائعيين القائلين ان النطفة تؤثر بطبعها في وجود الزائد
وتقريره لو كانت النطفة تؤثر في وجود الزائد بطبعها لكان الزائد على
شكل الكرة لكن التالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم هذا الالزام اي
هذا الدليل المقصود به بيان الزام الخصم اعني الطبائعيين وسبب المقصود
به تحقيق دعواهم وهو ان النطفة ليست مؤثرة في وجود الزائد اصلا
ان الطبيعة المتساوية من كل وجه اي بان تكون لا حرارة فيها ولا
برودة ولا رطوبة ولا يبوسة اي والنطفة كذلك فثبتت الملازمة في
الشرطية وقد نبا الشارح الا نسلم انهم يقولون في النطفة انها متساوية
من كل وجه حتى يلزمهم هذا الالزام اذ هم لم يقولوا ان كل طبيعة متساوية
من كل وجه حتى تكون النطفة متساوية من كل وجه الا ترى انهم يقولون
ان عالم الكون والفساد اعني ما تحت فلك القمر ليس فيه شيء متساوي من
كل وجه

كل وجه لان المتساوي من كل وجه انما يكون في البسائط كالعقول والافلاك وما
تحت فلك القمر من الحيوانات والنباتات والمعادن مركبات من العناصر الاربعة
فلا تكون متساوية من كل وجه وحينئذ فلا تصح الملازمة التي قالها الشيخ
والعناصر ما تحت فلك القمر عالم الكون والفساد لان المكونات التي هناك
يلحقها البلاء والفناء يقتضي شكلا الخ اي يقتضي ان يكون المؤثر فيه
شكلا متساويا الخ وهو الكري الخ اي والشكل المتساوي من كل وجه
هو الشكل الكري الكائن في المركبات لا في البسائط وقوله الكائن في المركبات
وصف للشكل الكري وصف كاشف لا مخصص لان الشكل الكري انما يكون
في المركبات فان قلت هذا ينافي ما مر من ان المتساوي من كل وجه انما يكون
في البسائط كالافلاك والعقول قلت لا تنافي لان المراد بالبسائط فيما مر
التي لم تتركب من العناصر الاربعة وانها كانت مركبة من جواهر فردة ولا شك
ان الافلاك كذلك والمراد هنا بالمركبات ما يعني من الجواهر على مذهب اهل السنة
وهذا لا ينافي انها بسيطة بمعنى انها لم تتركب من العناصر والحاصل ان
البسيط قد يطلق على ما ليس مركبا من العناصر وان كان مركبا من جواهر فردة متحدة
في الماهية ومقابله المركب بمعنى ما تركب من العناصر وقد يطلق المركب على ما كان
مركبا من الجواهر الفردة ومقابله البسيط وهو الغير المركب من الجواهر فلا تنافي
ولذلك اي ولاجل قولهم ان الطبيعة المتساوية الخ واعلم انهم يقولون
ان المولى سبحانه وتعالى لما كان واحدا من كل وجه وواجب الوجود فلا
يصدر عنه بطريق التعليل الا واحد وهو العقل الاول وهذا العقل متصف
بامرين كونه واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثاني وكونه ممكنا لذاته
ولهذا اثر في الفلك الاعظم وهذا العقل الثاني متصف بامرين كونه
واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثالث وكونه ممكنا لذاته ولهذا
اثر في الفلك الثامن ثم ان هذا العقل الثالث متصف بامرين كونه واجب
لغيره ومن هذا اثر في العقل الرابع وكونه ممكنا لذاته ومن هذا اثر في الفلك
السابع ثم ان هذا العقل الرابع كذلك متصف بامرين من حيث كونه واجب
لغيره اثر في العقل الخامس ومن حيث كونه ممكنا اثر في الفلك السادس القائم
به العقل الخامس ثم ان العقل الخامس متصف بامرين كذلك فمن حيث كونه

واجب الوجود لغيره اثر في العقل السادس ومن حيث كونه ممكنا لغيره
اثر في فلكه القايم به وهو الفلك الخامس ثم ان هذا العقل السادس من
حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل السابع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر
في فلكه القايم به وهو الفلك الرابع ثم ان هذا العقل السابع كذلك من حيث
كونه واجبا لغيره اثر في العقل الثامن ومن حيث كونه ممكنا اثر في فلكه
القايم به وهو الفلك الثالث ثم ان هذا العقل الثامن من حيث كونه
واجبا لغيره اثر في العقل التاسع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه
وهو الفلك الثاني ثم ان العقل التاسع من حيث كونه واجبا لغيره اثر في
العقل العاشر وهو العقل الفياض ومن حيث كونه ممكنا لذاته اثر في فلكه
القايم به وهو الفلك الاول اعني سما الدنيا فالعقل الفياض قايم بسما الدنيا
وهو المهيمن علي جميع ما تحت فلك القمر الكون والفساد اي انه هو المؤثر فيه
بطريق التعليل او الطبع اذا علمت ذلك فقوله الثم ولذلك زعموا ان جوهر
الفلك اي اذ لذلك الفلك وقوله لما كان طبيعة لا بد فيه من حرف اي لما
كان المقتضي له والمؤثر فيه وهو العقل وقوله طبيعة واحدة اي متساوية
من كل الوجوه وقوله كان اي جوهر الفلك كريا   واذا انتفى الطبع لها
اي واذا انتفى الطبع للنطفة اي واذا انتفى كون النطفة مؤثرة بالطبع
في الذات بمعنى الزايد فاحرى انتفا كونها مؤثرة فيها بطريق التعليل وانما كان
احرى لان تاثير الطبيعة يصح تاخيره وتاثير العلة لا يصح فيه التاخير
بل متى وجودها يوجد معلولها دفعة واحدة فتاثير الطبيعة
اسهل من تاثير العلة واذا انتفى الاسهل والاوسع فمن باب اولى نفي ما هو
اشد واضيق   هذا مبالغة في الرد الاولي استاطقوله مبالغة ويقول
هذا رد لما يتوهم ان يقال ما في الزايد من التخصيص مسائله من الفاعل المختار
واما ما فيه من التمول اي هو معنى واحد فنا على النطفة بطبعها وذلك لان
الردود وهو ما يتوهم ان يقال لم يذكره قبله ثم رده هنا ثانيا حتى يكون
رده هنا مبالغة في الرد وقد يجاب ـــــ بان المراد ان هذا رد على
وجه مبالغ فيه اي انه رد قوي لا يقبل ردا ولا اخرها لكن ما في ما فيه
قد خصص بعض النطفة الاولى ان يقول بعض الزايد لان الكلام
فيه

فيه   بل ولا للطبيعة ولا للعلة في شي من ذلك هذا توسعة في الدايرة
وزيادة على المطلوب لان النزاع مع الخصم في تاثير النطفة في الزايد وعدم
تاثيرها فيه   لما ذكرنا اي للدليل المتقدم عن قريب وهو صانع الذات
فاعل مختار   ولا شي من النطفة ولا من الطبيعة ولا من العلة بفاعل
مختار ينتج صانع الذات ليس بنطفة ولا طبيعة ولا علة   وانما طبعها
في نموها وانما تاثيرها اي النطفة بطريق الطبع في توالدها   والنمو معنى
واحد اي لا معاني متعددة   فيه اي النمو   اختلاف مطبوعها فيه
انه لم قيل لهم بان اختلاف المطبوع لازم لتاثير النطفة فالاولى ان يقول
فلم يلزم من تاثير النطفة فيه بطريق الطبع عدم اختلاف المطبوع اي واذا
كان ذلك كذلك لا يلزم فلا يتم الرد الذي قدمه اولا وهو لو كانت النطفة
مؤثرة في وجود الزايد لما اختلف مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم
او يقول فلم يلزم من تاثير النطفة فيه الرد بالاختلاف وحاصل انهم ادعوا
ان النطفة مؤثرة بالطبع في اجزا الزايد اي في وجوده فهي مؤثرة في وجود
اليد والرجل الي غير ذلك فادرد عليهم انها لو كانت مؤثرة فيها ذكر بطريق
الطبع لما اختلف مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم فربما يتوهم
متوهم ويقول هذا الرد انما جا من جعل النطفة مؤثرة في وجود الاجزا وانا
لا اقول كذلك بل اقول ان النطفة لا تؤثر في كون هذا العضو يدا وهذا
رجلا لان المؤثر لذلك انما يكون فاعلا مختارا والنطفة ليست كذلك
نعم هي مؤثرة في نمو تلك الاجزا بطريق الطبع ومن المعلوم انه لا يلزم من
تاثيرها في النمو عدم اختلاف المطبوع لان النمو شي واحد وحينئذ
فلا يتوجه علينا الرد الموجه علي من قال انها تؤثر في وجود الاجزا   ووجه
الرد الحاصل ان هذا التوهم لا يتم وذلك لان وقوف الزايد على مقدار
مخصوص في النمو وانقطاعه عن ما فوق ذلك من جوازه يمنع ان يكون النمو
اثرا لها بطريق الطبيعة اذ لو كان كذلك اثرا لها يلزم ان لا تقف الذات على
حد بل دايما واما انتفي الوجود لدوام المعلول بدوام علته واللازم باطل فكذا
الملزوم هذا حاصل الرد ولكن هذا الرد لا يتم الا لو كان الخصم يسلم ان وقوف
الذات على القدر المخصوص جايز مع جواز غيره مع انه لا يقول به بل يقول انه

الوقوف على هذا المقدار من النمو واجب لانه هو الذي اقتضته الطبيعة بالمناسبة
الذاتية وما عداه فهو ممنوع وجنبيز فلا يحسن الرد عليهم بما ذكر فضلا عن
كون ذلك الرد قويا لما ادعاه الشارح من ان هذا الرد قوي لا يمكن خدشه فقد
علمت ما فيه   على ان تقريرها موثرة في النمو لا يدفع   اعلم ان
ان المناسب لمقام المناظرة ان يقدم هذا الرد على الرد الاول بحيث يقول
ووجه الرد ان قولكم بانه المتوهم انه لا يلزم من تاثيرها في النمو عدم اختلاف
المطبوع فلا يتوجه على الرد عدم الاختلاف فلا يسلم بل لكم ذلك يرد عليكم مثل
ما ورد على الاختلاف من قال ان النطفة موثرة في وجود الاجزاء فتاثيرها في
النمو لا يدفع لزوم عدم اختلاف مطبوعها لان النمو الذي في اليد مثلا مخالف
للنمو الذي في الرجل فلو كانت تؤثر في النمو لزم ان لا يختلف مطبوعها لكن
التالي باطل فبطل المقدم ولئن سلمنا ان تاثيرها في النمو يدفع لزوم عدم
اختلاف مطبوعها فوقوف الذات على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه
عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان تكون النطفة اثرا بطريق الطبيعة
اذ لو كان اثرا لها للزم ان لا تقف الذات في نموها على قدر مخصوص بل دائما
تنمو لكن التالي باطل فبطل المقدم وانما كان هذا الانسب لان الرد الاول
ب لمنع وشانهم يصدرون بدوافع الرد الاول موافق للرد الذي يرد على من
قال انها تؤثر في وجود الاجزاء الذي ادعى هذا المتوهم انه لا يرد عليه
واصابع الرجل اي المقدرة الحاصلة فقد حذف من الثاني لدلالة الاول   وبعضها
بالعكس اي ونرى بعض الاعضاء ملتبسا بعكس ذلك اي ان نموها في العرض
اكثر من نموها في الطول   من صفات الظاهر ان اختلاف النمو لصفات
مع ان اختلاف النمو شيء واحد الا ان يقال اضافة صفة للاختلاف للبيان
وفي الصحاح حرف والاصل الى غير ذلك من ذي اختلاف النمو اي من الاجزاء
صاحبة النمو المختلف فتامل   وكل على ابلغ ما يكون اي فالبدن مثلا يناسبها
الصوت الذي بني عليه لمناطيها الافعال الخ   افيعرض عاقل الاستفهام
هنا انكاري بمعنى النفي اي لا يعرض عاقل وفيه تعريض بهم حيث جعلهم غير
عقلاء   هذا الصنع اي المصنوع وقوله الفعل الخ عطف تفسير لما قبله
لشيء من العالم اي شيء عاقل من العالم   منفردا او مجتمعا راجع
لقوله

لقوله لشيء من العالم وقوله منفردا اي عن الغير وقوله او مجتمعا اي مع الغير
فضلا منصوب على المصدرية بفعل محذوف اي فضل فضلا بمعنى بقي واعلم
ان هذه الكلمة يؤتى بها بين شيئين اولهما من المستبعدات وثانيهما من
المتعسرات ولا بد ان يسبقها نفي تحقيقا كما في قولك فلان لا يملك درهما
فضلا عن دينار او تقديرا كما هنا والمقصود استبعاد الاول الذي هو
موجود النفي بمعنى عده بعيدا بحسب الوقوع   الى خصوصية موات
الاضافة للبيان والمراد بالخصوصية الحقيقة اي حقيقته هي الموات والمراد
بالموات هنا ما لا يتصف بحياة وانما وصف بقوله لا يسمع ولا يبصر مع انه
لا يناسب هنا اذ المناسب هنا انما هو قوله ولا يغني عنك شيئا لحكاية الاية
كلا والله الخ كلا كلمة ردع وزجر اي ارتدعوا وانزجروا ايها الخصوم
عن مقالتكم ان النطفة تؤثر والله انما يليق الخ وانما عبر بقوله انما يليق ولم
يعبر بقوله انما يجب مع انه هو الانسب بالفاعل المختار لمجاراة الخصوم
نظرا الى ان تاثير النطفة هو اللائق عندهم بطريق النقل   احسن
الخالقين المراد بالخالقين المقدرين والموجدين للامور مثل الخياطين
والنجارين وهكذا او اراد بالخالقين اي المخرجين للاشياء من العدم للوجود
بحسب الفرض والتقدير اي انه لو فرض ان هناك احد خالق غير الله فالله
احسنهم   وهوس عطف مرادف ومراده بالتقديرات مسائل مقررة
ثم ان الهوس في الاصل نوع من الجنون فجعل الشارح مسائلهم التي قرروها
نوعا من الجنون باعتبار ان شانها انما تصدر من المجانين   يمج ذكره
اي ذكر ذلك الهوس الذي هو المسائل المقررة ثم ان المج هو الطرح من الفم
وحينئذ فقد شبه تلك المسائل بشيء مستقبح الطعم على طريق
الاستعارة بالكناية واثبات المج تخييل   وتسويد الصحف اي
ويمج تسويد الصحف به وفيه اشارة الى ان رسمها في الورق قبيح
لشبهه بالشيء الذي يمج لقبح طعمه واراد بالصحف الاعم الخالي
من الكتابة   من سلب العقل اي من سلبه كمال العقل فلو كان الاعتقال
عندهم لما اخذوا بذلك اصلا وقوله الايمان اي وسلب الايمان
فهم قوم كفار   والبلهاء اي الغافلين الذين يتكون الامور التي

عنها الفساد والضرر من غير ان يشتهر لفساده   بحسن الموفقة اي
بالموفقة الحسنة الكاملة لانها تنتهيا وقت وانما قدم الموفقة لانها اشق
لمابعدها   باشرف الخواتم يحتمل ان المراد به الموت على اصل الايمان
وان كان يحصل له دخول النار ~~ويحتمل ان المراد به الموت على تحصيل~~
~~الايمان وان كان يحصل دخول النار~~ ويحتمل ان المراد به الموت على الايمان
الكامل   من البدع ظاهرا اي بان لا يعرج بما السنة ما يناقض الدين
وباطنا بان لا يقوم بقلوبنا شي من الشبه المخالفة لما تقول اهل السنة
والعصمة الكبري عطف مرادف والمراد بكون النبي عصمة ان من
تمسك بسنته وسنة الراشدين من بعده صار النبي له عاصما اي حافظا
من النفس ومن تناطي الشيطان والمراد ان النبي يصير سببا في الحفظ
والا فالحافظ حقيقة هو الله والمراد بسنته ما جاء به من الاحكام صريحا
والمراد بسنة الراشدين ما استنبطوه من الاحكام وحينيذ فالعطف مغاير
من الاوصحبه بما لنظر للالبيانية مشوبة بتبعيض وبالنظر لبعض
للبيان هذا اذا مشينا على القول بان الصحابة كلهم راشدون اي
مجتهدون واما ان قلنا ان بعضهم كان مجتهدا دون البعض فمن بالنظر للصحابة
بالنسبة للصواب للبيان المشوبة بالتبعيض اه فتامل   ومن هنا الى حاصله
انه يمر علي حدوث الزايد على النطفة اما حدوث النطفة وما في
العالم فيعلم مما مر من حدوثه فاشار هنا الى بيان حدوثه بقوله ومن هنا
الخ اي ومن اجل ان الزايد على النطفة حادث وان الفاعل له ليس النطفة
ولا طبيعة من الطبايع ولا علة من العلل بل الفاعل المؤثر فيه انما هو
الفاعل المختار وقوله ايضا اي كما علم من غير ما هنا هنا ظاهره فظاهره
ان العلم بحدوث النطفة والعلم بحدوث ما في العالم علم مما مر كما علم
ذلك من هنا مع ان ذلك لم يعلم الا من هنا حينيذ فكان الواجب تاخير
قوله ايضا عن قوله نعلم بحيث يقول ومن هنا نعلم ايضا ان النطفة اي كما
علمنا ان الزايد حادث نعلم ان النطفة الخ تامل   وساير العالم اي
باقيه اي ما عدا النطفة والزايد وقوله لم يكن ثم كان المناسب لما مر
من التعبير ان يقول لم يكونا ثم كانا الا ان يقال انه افرد باعتبار المذكور
اختصارا

اختصارا او باعتبار ان النطفة وما في العالم امر زايد على الزايد على النطفة
وكذا القول في قوله اذ كل مثلك اي كل ما مر من النطفة وساير العالم مماثل لك
اي مماثل للزايد منك   اذ كل مثلك هذا دليل على استفادة العلم بحدوث
النطفة وما في العالم امرا ثانيا مما مر وحاصله ان تقول النطفة وما في العالم
مماثلة لك وكل من كان مثلك يجب له سبق العدم ولم يذكر الصغري
وحذف الكبري للعلم بها وقوله جرم بعد لا هذا الوضيح لجهة المثلية وقوله
يعمر فراغا اي يحل في فراغ وصف كاشف للجرم وهو مفيد للتصوير ولهذا
قدمه على قوله يمكن لانه وصف مفيد للحكم الذي هو من قبيل التصديق
واشار بقوله يمكن وجوده وعدمه الى ان كلا من ذاتك والنطفة وساير
العالم يجوز عليه المتقابلات الست وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات
والازمنة والامكنة والجهات واقتصر على ثلاثة منها ولم يتممها وقضية
كلامه ان الاشتراك في جميع الاوصاف الذاتية وهي ليست محققة لان حقيقة
الانسان مخالفة لحقيقة الفرس الا ان يقال انه جرى على مذهب المتكلمين
القايلين الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة اي متحدة فيها وانما الاختلاف
في العوارض فجميع الاجسام كلها مركبها وبسيطها كثيفها ولطيفها نورانيها
وظلمانيها متماثلة في الحقيقة فحقيقة كل جسم من الجواهر الفردة المركب منها
وهي متماثلة غير مختلفة في الحقيقة حتى ان جرم الماء مماثل لجرم النار وجرم
التراب مماثل لجرم الحجر وحرارة النار وبرودة الماء ورطوبة التراب ويبوسة
الحجر امور عارضة لها فيجوز على كل جسم منها ما يجوز على الاخر كالبرد على
النار والحرق على الماء وذهبت الفلاسفة الى ان الاجسام مختلفة بسبب
اختلاف حقايقها وعلى ذلك جرت المناطقة فيقولون حقيقة الانسان
مغايرة لحقيقة الفرس ويجعلون فصول الانواع متقومة لها ومقسمة
للاجناس التي فوقها   وبغيرها اي وبغير ما هو عليه وانث
الضمير باعتبار ما ولو راعي لفظها لقال وبغيره اي وبغير ما هو عليه
يحتاج كما احتجت الخ فيه ان هذا اعني احتياج النطفة وما في العالم
الى مخصص ليس مقصودا حتى يوتي به نتيجة لما قبله اذ ليس كلامنا
في ذلك وانما المقصود والمدعي ان النطفة وساير العالم يجب له سبق العدم

وحينئذ فكان الصواب حذف هذه الجملة اعني قوله فيحتاج كما احتيجت
الي مخصص يخصصه بما هو عليه وبا في نهايتها بقوله وقد وجب لذاتك سبق
العدم فكذلك يجب للنطفة ولما بداية العالم سبق العدم ثم يستدل علي ذلك
بقوله لوجوب استوا المثلين الخ والحاصل ان الواجب حذف الجملة
المتقدمة وتعقيبه بقوله وقد وجب لذاتك سبق العدم الخ ذا غير قوله
لوجوب استواء الخ فتامل وقد وجب لذاتك اي للزايد منها
وقوله هكذا يجب لسائر العالم اي ما عدا الزايد وقوله الي قوله لذاتك في
الي ذلك للزايد منك اذ لو جاز الخ هذا دليل اخر منتج للمطلوب بطريق
اللزوم بخلاف الذي قبله فانه نتيجة صراحة وحيث كان هذا دليلا علي
اثبات المطلوب فكان الاولي ان ياتي به علي اسلوب بينه ذلك بحيث
يقول والا لو جاز الخ وحاصل ذلك الدليل ان تقول لو جاز ان تكون بعض
العالم قديما للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة واجبة لكن التالي
باطل فبطل المقدم وهو جواز كونه قديما فتعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا
سبق العدم له وهو المطلوب فقوله اذ لو جاز ان تكون بعض العالم قديما
هذا مقدم الشرطية وقوله للزم ان يختص الخ هذا هو تاليها واما قوله
والقدم لا يكون الا واجبا للغير هذا دليل الملازمة ووسطه بين المقدم
والتالي وكان الاولي تاخيره الا انه قدمه للاهتمام به وقوله لما ياتي
اي للدليل الاتي اي ان ما ذكر من ان القدم لا يكون الا واجبا للغير ليس
لا جائز الدليل عليه ما ياتي وقوله وهو محال اشارة للاستثنائية وقوله
لما يلزم عليه الخ دليل للاستثنائية المذكورة اذ لو جاز ان تكون
بعض العالم قديما مراده ببعض العالم النطفة وباقي العالم غير الزايد
وقوله للزم ان يختص احد المثلين المراد بالمثلين الزايد ومقابله اعني
النطفة وباقي العالم ومراده بالاحد مقابل ذلك الزايد وقوله عن مثله
المراد به ذلك الزايد وقوله وهو ان يكون قديما اي للزايد اي لانه هو
الموضوع وقوله غير مثله اي للزايد اي من جهة كونه قديما بالنظر في
ذاتك اي بالنظر في الزايد منك وقوله والانفراد التماثل بينك اي وبين
الزايد منك وقوله وبين ساير الممكنات اي باقيها واراد به ما عدا الزايد
اعني

اعني النطفة والعدم عندنا من ساير العالم والانفراد التماثل بين ما ذكر
مبني علي مذهب المتكلمين من ان حقايق جميع الممكنات متماثلة لا تختلف
الا بالعوارض خلافا للحكماء القايلين انها متباينة لمخالفته بالذات اثبات
البرهان القاطع فاعل لقوله خرج والمراد جنس البرهان المتحقق في
متعدد لان الذي خرج لك برهانان كما ذكر المص لا برهان واحد وقوله
القاطع اي المقطوع به وقوله علي حدوث العالم مراده بالعالم ما يشمل
الزايد علي النطفة والنطفة وباقي العالم علوه وسفله من اطلاق
المصدر علي اسم الفاعل اي العالي منه والسافل واراد بالعالي منه السموات
وما فوقها واراد بالسافل منه ما تحت فلك القمر اعني عالم الكون وعالم
الفساد واتي بهذا التعميم ردا علي الفلاسفة الذين يقولون ان العالم
العلوي قديم بالزمان باعتبار ذاته وان السفلي قديم باعتبار نوعه
عرشه وكرسيه لهذا التعميم في العالم العلوي وانظر ما لهذا
التعميم من نكتة اصله وفرعه اراد بالاصل النطفة بالنسبة للحيوان
والحبة بالنسبة للنبات واراد بالفرع الزايد علي ما ذكر بالنسبة للحيوان
والنبات كالجزء منك اي كالجزء الزايد منك وان الجميع اي من النطفة
وساير العالم وقوله مفتقر كافتقار اي كافتقار الزايد منك وان من
شي الخ الباء في قوله بحمده للملابسة ومفعول يسبح محذوف اي وان
من شي الا يسبح الله حالة كونه ملتبسا بحمده والمنع عليه وهذا
دليل علي افتقار الجميع بناء علي ان المراد بالتسبيح الدلالة ولسان
المقال فقوله الا يسبح بحمده اي الا وهو دال علي انه مفتقر الي فاعل
مختار لما يشتمل عليه من الصنع البديع الذي لا يكون الا عن فاعل مختار
حاصله انه اي الحال والشان بعد ما استبان لك اي بعد
وظهر ما بان لك ظهورا واضحا فالسين والتاء زايدتان للتاكيد من ذاتك
ان اريد بالذات ما يشمل النطفة والزايد فمن للتبعيض وان اريد
بها الزايد علي النطفة فهي للبيان وقوله علي النطفة متعلق بالزايد
وقوله بالعروض متعلق باستبان وقوله وان النطفة الخ عطف علي
الحدوث وكذا قوله وان ذا علم الذات الخ مما يحذر من الطبايع كان

الاولى ان يزيد والعلل الا ان يقال المراد بالطبايع ما يشمل العلل وعبر
بيستور بعض بعرض اشارة الى انه غير واقع ولا اثر لها في شيء من الذات
اي الزايد وقوله وان قام الذات اي الزايد على النطفة انعطف اي
رجع فذلك الزايد اي بحدوث ذلك الزايد وساير العالم اي باقي
العالم والمراد به ما عدا النطفة والزايد عليها وان احتياج الجميع عطف
على حدوث اي استدلالا على حدوث الخ وعلى ان الخ والمراد بالجميع النطفة
وباقي العالم في بعض نسخها والعالم كله مراده به ما عدا الزايد
ان هذا الزايد اجرام متحيزة الخ لا يخفى مخالفته هذا الظاهر المتن
لان المتن قد التفت في الدليل للاجرام فقط وقوله متحيزة وصف كاشف
كما ان قوله قايمة بها كذلك كاشف والمثلان يجب الخ لاجل هذا ايضا
في تعريف المثلين هما الامران المتساويان في كل ما يجب ويجوز ويستحيل
ثم ان الاولى تاخير قوله والمثلان الى بعد قوله وقد وجب ليكون عطفه
له وح تكون في غنية عن قوله لمماثلته اياه وهذا اشارة للدليل الثاني
المبين للمطلوب باللزوم وحينيذ فكان الاولى ان يقول ايضا لو اختلف
الخ بان يكون بعضه قديما اعني هنا الزايد وقوله وبعضه
حادثا وهو الزايد وقوله لكان محتملا الخ اي لكن التالي باطل لانه لو
اختلف العالم فيما يجب لزم ان يكون بعضه مثلا غير مثل وهذا تهافت
واذا بطل التالي بطل المقدم وهو جواز كون بعض العالم قديما واذا
بطل ذلك تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق العدم له وهو
المطلوب ثم ان هذا التالي الذي ذكره الشارح مخالف للتالي الذي ذكره في
المتن لانه قال للزوم ان يختص احد المثلين الخ فيه اشارة الى جواز جعل
كل منهما تاليا لا يكون الا واجبا للقديم اي ان القديم يجب له
القدم لانه جايز له وقوله وبرهانه اي وبرهان ما ذكر من ان القديم
لا يكون الا واجبا للقديم لا جايزا له ما ياتي اي في فصل السؤال الحاصل
انه اثبت الملازمة بقضية ثم اقام دليلا على تلك القضية التي اثبت
بها الملازمة لجاز عليه سبق العدم اي لكن التالي وهو جواز سبق
العدم على القديم باطل اذ لو جاز سبق العدم عليه لاحتاج الى مخصص
يخصصه

يخصصه بالوجود بدلا عن العدم المجوز لكن احتياج القديم الى المخصص باطل اذ
لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالي وهو حدوث القديم باطل لان
الحدوث نقيض القدم المفروض فلو كان القديم حادثا لكان القديم قديما
وغير قديم وهذا تهافت بدلا عن العدم المجوز اي فيكون حادثا
وقوله وهو اي الحدوث نقيض القدم في كلامه حذف والمراد بنقيض
القدم المساوي لنقيضه وهذا من الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله
وبيان الملازمة الخ فهو اي قوله والقدم لا يكون الا واجبا وقوله
معترض بين الشرط اي وهو قوله لو جاز ان يكون بعض العالم قديما وقوله
وجوابه اي وهو قوله للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة
واجبة لبيان تلازمهما فيه ان بيان الملازمة يقتضي تاخيره
لا اعتراضه وح فالاولى ان يقول اهتماما ببيان الملازمة فتامل
بيان لبطلان التالي اي وهو قوله بما مر وهو محال الذي جعلناه
استثنائية للقياس وهو اي التالي اعني قوله للزم ان يختص الخ
وقوله جواب الشرط اعني لو ليس لها وجود زايد على الذات اي
ليس لها تحقق زايد على تحقق الذات وذلك كصفة الوجود فانه صفة
للمولى لا تعقل الذات بدونها وقيل انه صفة حال اي انها صفة ثابتة
في الخارج لكنها لم تصل الى مرتبة الوجود وهو مراد من يقول ان الوجود
غير الموجود والاول قول من يقول ان الوجود عين الموجود واعلم
انه على كل من القولين اعني سواء قلنا ان الوجود حال او غير حال
فهو صفة نفسية وتفسير الشارح للصفات النفسية انما ياتي على قول من
يقول بنفي الاحوال وان الوجود عين الموجود واما على مقابله فالصفة
النفسية هي ما لا تتحقق الذات بدونها وان كان لكل من الذات
والصفة تحقق في نفسه ولكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر الا صفة
نفسية اي كالناطقية للانسان والناهقية للحمار والصهالية للفرس وقوله
او لازما لها كصفتي العلم والكتابة فانه لازم للناطقية وكالحدوث
والافتقار اللازمين للتحيز وكعدم قبول العلم والكتابة اللازمين
للناهقية واختصاص للاختصاص مبتدا وقوله يوجب خبر

واما قوله وهو اي الحكم الواجب لا يكون فهذا معترض قصد به بيان النسبة
التي بين المبتدا والخبر فان قيل ان اختصاص احدهما بحكم واجب هو وصف
نفسي فيدل على عدم التماثل واما اختصاصه بحكم لازم لصفة نفسية
فلا يدل على عدم التماثل لان اختصاصه باللازم للوصف النفسي لا يدل على
اختصاصه بالوصف النفسي ضرورة ان وجود اللازم لا يدل على وجود
الملزوم قلت ان اختصاص احد الامرين باللازم دليل على انتفا ذلك
اللازم عن الامر الآخر الدال على انتفا ملزومه الذي هو الوصف النفسي
فيه فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكونان مثلين وهو
تهافت اي والمتهافت باطل لما ادى اليه من حدوث القديم باطل فما
ادى اليه من الاحتياج للمخصص باطل لما ادى اليه من جواز عدم القديم
باطل وثبت ان عدمه واجب وهو المطلوب اصل وفرع اي الاصل
منه والفرع منه وليس المراد الاصل له مانعا عنه غيره وذلك لما
من غير تاثير لها بيان لقوله بحسب مجرى العادة وبالفرع
الناشي اي كالنبات فقوله كالما للنبات لف ونشر مرتب وغير
ذلك اي كالنطفة للحيوان واشار الشارح بقوله بحسب مجرى العادة الى
ان نشاة النبات عن الما والحيوان عن النطفة ليس بتاثير الما في النبات
والنطفة في الحيوان على وجه العلة او الطبع لا يخصصان مثلا عن
مثله اي لا يخصصان مثلا بشي بدلا عن مقابله وذلك لانا قررنا
بالمماثلة الذاتية والشي الواحد لا يناسب الامرين المتنافيين بل يلزم
لاجتماع المتنافيين والعالم كله متماثل المراد به ما عدا الزائد
وهذا اشارة الى قياس من الشكل الثاني تقريره ان يقول العلة والطبيعة
لا يخصصان مثلا عن مثل وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل ينتج ان العلة
والطبيعة ليسا صانعين للعالم واذا انتفى كونهما صانعين علما
تعين ان صانعه فاعل مختار لانحصار المؤثر في الثلاثة وقد
والعالم كله متماثل هذا جري على ما قاله اهل السنة من ان الاجرام
جواهرها كلها متماثلة واختلافها انما هو بالصفات فحقيقة الانسان
والفرس متماثلة والاختلاف انما هو بالصفات العارضة واما الحكما
فيقولون

فيقولون ان الاجرام متباينة الحقايق لاختلافها بالذاتيات واذا علمت
ان كلام الشارح مبني على ما قاله اهل السنة فلا يتم في الرد على الخصم قد
اختص كل جزء منه الخ فقد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها
بقوة البصر وبعضها بقوة الشم الخ وقد سبق تقرير ذلك اي الدليل
المذكور عند قوله ثم اذا افتقرت الخ وحاصله ان هذا الدليل الذي قبله
انما هو على حدوث النطفة وسائر العالم ما عدا الزائد واما حدوث
الزائد فله دليل آخر قد تقدم عند قول المص ثم اذا افتقرت الخ فقول
الشارح وقد سبق ذلك اي تقرير نظيره لان الدليل المذكور هنا وقوله في
فاعل ذلك اي في اختيار الفاعل للزائد من ذلك او مراده بالذات
الزائد والحال واحد جواب عما يقال هلا ذكرت هذا الدليل هنا كما
ذكرته فيما تقدم ولهذا المعنى اي ولكون الحال واحدا استغنى
وهو مندرج الخ اي ذكر هذا الدليل الدال على حدوث النطفة وباقي
العالم هنا مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك وذلك لان معناه
ان النطفة وسائر العالم مفتقر للفاعل المختار كما انك مفتقر له وحينئذ
فيكون الدليل الدال على حدوثك وافتقارك للفاعل دالا على
حدوث النطفة وسائر العالم وافتقارهما للفاعل المختار لانهما
مماثلين لك فان قلت ان قوله وهو مندرج الخ ينافي ما قبله لان
ما قبله يقتضي ان الدليل على افتقار الزائد لم يكن مذكورا هنا وهذا
يدل على انه مذكور هنا واجيب بان قوله وهو اي الدليل مندرج
في التشبيه اي فيكون مذكورا هنا ضمنا لا صراحة وقوله اولا وقد سبق
تقريره لك اي صراحة وقوله والحال واحد فلم يحتج لاعادته صراحة فلا
ينافي انه مذكور ضمنا وقوله ولهذا استغنى عن ذكره اي صراحة فتامل
وان جميعه عاجز اعلم ان المص تكلم في المتن اولا على عجز الجميع ثم تكلم بعد
ذلك على افتقاره وهنا في الشرح قد عكس في ذلك ولا نكتة لذلك العكس
فلعله وقع منه ذلك سهوا يعني ومن هذا المعنى اي ومن اجل هذا
المعنى اي وهو ان الجميع عاجز صانع العالم المراد بالعالم النطفة
وبقية العالم فالمراد به هنا ما عدا الزائد بدليل قوله كجزئك

بجميعه اي لجميع العالم بالمعنى المتقدم   فلا يكون فاعله جرما اي لان الجرم
من جملة بنية العالم الذي عمه العجز   والا لعجز كعجزه اي والا نقل انه
لا يكون فاعله جرما بل قلنا انه يكون جرما فلا يصح اذ لو كان فاعله جرما
لعجز كعجز العالم لكن انت خبير بان هذا معلوم مما قبله اعني قوله لعموم العجز
لجميعه وايضا هذا يقتضي ان الجرم خارج عن العالم مع انه بعض العالم
فكلامه يقتضي ان بعض العالم ليس من العالم وهذا باطل فالاولى اسقاط
قوله والا لعجز كعجزه هذا وقد يقال ان غاية ما استفيد مما هنا عجز ما عدا
الزائد واما الزائد فلا يعلم عجزه فيمكن ان يكون الصانع هذا الزائد
والجواب ان عجز هذا الزائد معلوم بالمشاهدة وحينئذ فيحتاج لدليل
لما وجب الحدوث الخ اراد بالعالم هنا ما يشمل الزائد والنطفة وغيرهما
ووجب عجز جميعه هذا الكلام يدل على ان الاية في المتن لها تعلق
بالعجز والحدوث والمتبادر منه انها متعلقة بالافتقار للفاعل المختار
وكانت الدلالة على ذلك اي عجبا ما ذكر من حدوث وعموم عجزه
فطرته اي خلقته   بنيته اي بدل عجبا انه مفتقر افتقارا عظيما وفي كونه
له غاية الكمال هذه الجملة في محل جر صفة لمبدع   و بنيته عطف مرادف
لبنية لان الابناء والانشاء بمعنى واحد   وصفاته الكاملة اراد بها
ما يتوقف عليها الفعل   او بلسان المقال الاولى حذفه لان كل جزء
من اجزاء العالم وكل صفة من صفاته انما ينبي عن ذاته العلية وصفاته
الكاملة والافتقار اليها بلسان الحال الخ   ويعترف بالعجز عن
الادراك اي لكنه ذاته يعني ان هذا الصنيع يدل على عظم هذا الصانع
وانه لا يدرك كنهه   ويعترف بالشكر فيه ان هذا الشغل القريب انما يوجب
الشكر بالفعل لا الاعتراف به وهذا في الحقيقة يرجع للامتنان المتقدم   من
جميع ما يتخيل متعلق بمثال وفي العبارة قصور لان الله تعالى كما انه ليس
له مثال في الخيال كذلك ليس له مثال في الواقع وقد يقال انه يلزم من عدم
المثال في الخيال عدم المثال في الواقع فلا قصور   وقيل ان التسبيح في
الاية بظاهره اي من كونه بلسان المقال بان تقول سبحان الله وتعالى
والحاصل ان المرجح اولا ان التسبيح ليس بظاهره بل بمعنى الدلالة
على

على ذاته تعالى والافتقار اليه وهو قول الواحدي ومن تبعه وقيل ان
التسبيح بظاهره وعليه فقوله فقيل فقوله وان من شيء اي فيه روح فهو
عام مخصوص وهو قول المهدوي وقيل عام في جميع الموجودات ما فيه
روح وما لا روح فيه وهو قول النخعي وعليه مشى الشارح هنا حيث قال
وقيل التسبيح في الاية بظاهره في جميع الموجودات   اذ لا اشتراط الخ
جواب عن ما يقال ان التسبيح بلسان المقال نطق وصدور النطق مما
فيه حياة ظاهر دون ما ليست فيه كالاحجار وغيرها من الجمادات وذلك
لان الحياة شرط في النطق ويلزم من فقد الشرط فقد المشروط وحاصل
الجواب انا لا نسلم ان الاحجار وغيرها من الجمادات خالية من الحياة
اذ لا مانع من قيام الحياة والعلم وباقي الصفات التي يتوقف عليها
الفعل بها اذ لا اشتراط الخ   وغيرهما من الصفات اي التي يتوقف عليها
الفعل   بنية مخصوصة اي وهو الجسم الذي فيه روح بل هذه الصفات
يصح وجودها في اي جسم كان ثم ان هذا القول وهو ان المراد بالتسبيح
في الاية بلسان المقال في جميع الموجودات هو المعول عليه عندهم وذلك
لان الحياة صفة تقتضي الحس والحركة وليست تابعة لاعتدال المزاج ولا
مختصة بالبدن المؤلف من العناصر الاربعة ولا بذي الروح الحيواني فيجوز
ان يخلقها الله في الجمادات والبسائط هذا مذهب اهل السنة وذهبت
الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط   برهانكم السابق الخ
اراد به ما تقدم من الاستدلال على وجود الصانع بحدوث اجزاء العالم
وقد ذكر الشارح فيما سبق له مثالا تقدم فان يقال انا لم اكن ثم كنت
وكل من كان كذلك فله موجد اوجده او يقال انا موجود بعد عدم وكل
ما كان كذلك فله موجد اوجده او يقال انا حادث وكل حادث لا بد له
من موجد اوجده ينتج اني لا بد لي من موجد اوجدني اذا علمت هذا
فقوله برهانكم السابق اي جنس برهانكم المتحقق في فرد   انما
ينتج ان الحدوث الخ اما انتاج البرهان الاتي لحدوث العالم جميع
الاجرام فبالتزوم لانه انما ينتج صراحة ان ذاتي لا بد لها من موجد وهذا
يستلزم حدوثها وجميع الاجرام مماثلة لذاتي اي فما ثبت لذاتي من

المحدث يثبت لها فتأمل بجميع الاجسام والاعراض اي فقط وهي
حدوث كل ما سواه تعالى اعم من ان يكون جواهر او اعراض او غيرهما
كالمجردات والا اي بعده اي وهو قولنا ايضا لو تطرق لها وهو حدوث
كل ما سوى الله اعم بان الكلية اخص من الجزئية لتحقق الجزئية
حيث تحققت الكلية وعدم عدم تحققها كما هو مشهور وح فقول الشارح
والمطلوب اعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله لا يناسب هذا
المشهور لانه جعل الكلية اعم والجواب بان المراد بالاعم الاكثر افرادا فان
المطلوب حدوث ثلاثة اشيا اجسام واعراض ومجردات وما تقدم لوحظ فيه
خصوص الاوليين فقط واما قولهم الجزئية اعم فباعتبار انهم يتناولون
لمفهوم الجزئي والملاحظة في جزئيتنا المتقدمة الخصوص ولذا ذكرنا
سرها فقط ثم ينهض فيه دليلكم اي مجموع دليلكم السابق اذ لا ينافي ان
يقال فيه انه لم يكن ثم كان ولا انه موجود بعد عدم ولا انه حادث كما يأتي
من ان مثبت الزائد يقول بعدم عدمه لعدم علته مذهب المتكلمين
اي هذا الجواب لا يظهر الا لو كان الخصم من المتكلمين ولم يجب
ابطال الزائد اي في ابطال وجود الزائد على الاجسام والاعراض وهو
ما ليس بمتحيز ولا قائم به وهو الجوهر المجرد طرق والحاصل
ان المتكلمين ينكرون ان يكون لهذا القسم وجود واثبته الفلاسفة
وجعلوا منه العقول والنفوس الفلكية والبشرية ووافقهم بعض
المتكلمين على النفوس البشرية وجمهور المتكلمين على تحقق ذلك
بطلان ذلك لابتنائه على مقدمات فلسفية فاسدة مثل كون
الصانع موجبا والعوالم على وجه وكون الواحد لا يصدر عنه الا واحد
ونفي الجزء الذي لا يتجزى وغير ذلك وعلى تسليم وجود هذا القسم مع
بطلان اصله المذكور فهو حادث لانه اثر الفاعل المختار لما تقدم من
بطلان العلة والطبيعة واستناد كل ممكن للفاعل المختار وكل ما هو اثر
المختار لا يكون الا حادثا واما الفلاسفة فانهم وان اعترفوا بامكان هذه
الاشيا لذواتها لكنهم قالوا انها قديمة لقدم علتها وقد ابطلناه لكن من
اشهرها اي من اقواها وليس المراد بالاشهر ما هو مشهور فان قلت
هذا ينافي

هذا ينافي قوله اولا كلها ضعيفة قلت لا ينافي لان الضعف مقول
بالتشكيك قالوا الى هذا ابيات لطريق التقسيم وان كانت دعوة
الى لان مقتضى ذلك ان يكون التقسيم عقليا والامر بخلاف ذلك ليس
نفس حقيقته اي لانه سلب فيستحيل ان يكون نفس حقيقة الذات او
حقيقة الصفات الوجودية نعم هو من السلوب التي تصدق على الباري
اذ هو تعالى ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز لكن الثاني صدقه على الله لا ينافي
صدقه على غير الله ثم تخصيص التقسيم الاول انتهت الى ما لا يصح ان يصدق
على غير الله ومن جملة الطرق التي يستدل بها على نفي ذلك الزائد انه
لو كان هناك موجود غير الاجسام والاعراض لشارك الباري في اخص
اوصافه وهو التنزه عن الاجسام والمقادير والاشكال لكن التالي باطل
فبطل المقدم وهو وجود قسم ورد بان الاوصاف النفسية لا تكون سلبية
لانها من الاحوال وهذا التنزه سلبي فلا ضرر في المشاركة فيه انما الضرر
في المشاركة في الصفات النفسية واما من يثبت المجردات فيقولون ان
النفس الناطقة من صفاتها كثرة التفكر ولا تضعف قوتها فهي مخالفة
للاجسام لان من صفات الاجسام ضعفها بالعمل فقد اختلفا بالصفات
والتخالف في اللوازم يوجب التخالف في الملزومات وح فهي ليست جرما ولا
عرضا فقد وجد قسم غير جسم ولا عرض وهو غير الله ورد بان الحجر
المغناطيسي جسم وقد اختص باوصاف كجذب الحديد ولا يلزم من ذلك
انه غير جسم اي فهذه الصفات المنافية ليس نفس حقيقته
ولا نفس حقيقة صفاته اي وانما هو وصف سلبي صادق عليهما وحينئذ
فللخصم ان يمنع تخصيص ذلك الوصف السلبي به انه تعالى او صفاته
الوجودية بان يقول لا نسلم ان ما ليس بمتحيز ولا قائم به مختصا بذاته
تعالى وصفاته لجواز ان يكون مشاركا في ذلك الوصف امر ثالث وحينئذ
فالشبهة لا تفيد المطلوب من ابطال الزائد والذي اختاره بعض
محققي المتأخرين وهو العلامة شيخ الدين المقترح في وجود هذا
الزائد فلم يجزم بوجوده ولا بعدم وجوده فالتردد في الوجود بالفعل
وعدم الوجود بالفعل لا في الجواز وعدمه اذ هو جائز لا مانع منه وانما

لم يجزم بوجوده او بعدم وجوده لان ادلة وجوده لم تتم ولكن لك ادلة عدمه
فان قلت الخ هذا انما يدل على ان التردد في الوقوع بالفعل وعدمه
لا في الجواز وعدمه   على هذا الرأي يعني رأي التوقف وحاصله انا اذا
لم نجزم بوجوده ولا بعدمه وقلنا بجواز وجوده فلم تتوقفون في قدمه
اذا قدر وفرض وجوده   قلت مختارنا فيه اي في نفي
قدمه اللجا اي الاستناد للسمع وحاصله ان الدليل على نفي قدمه السمع
وهو قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء معه اي كان الله في
الازل ولا شيء معه متحيز في الازل غيره ولا شك ان هذا شامل للاجرام
وللاعراض وللزائد عليها على فرض وجوده وان كانت هذه الثلاثة
لم تكن في الازل ثم كانت بعد ذلك فهي حادثة ضرورة كونها مسبوقة
بعدم لا ان الدليل على نفي قدمه الدليل العقلي   كان الله هذا
حديث نقله شيخ الاسلام زكريا وهو دليل من السماع   وحدوث هذا
الزائد الجواب عما يقال ان صحة السمع تتوقف على حدوث الاجرام
والزائد فكيف يستدل على حدوث الاجرام بالسمع وهل هذا الا دور
وتوضيحه ان صحة السماع متوقفة على المعجزة الدالة على ان الرسول
صادق فيما اخبر به والمعجزة متوقفة على وجود البارئ موصوفا بالاوصاف
المصححة للفعل والعلم بوجود البارئ موصوفا بتلك الصفات متوقف
على حدوث العالم من جواهر واعراض وزائد عليها لدلالة حدوث العالم على
وجود البارئ وصفاته المذكورة فصار صحة السماع متوقفة على حدوث
الجواهر والاعراض والزائد واذا استدل على حدوث الزائد بالسماع كان
دورا لتوقف صحة السماع على حدوث الزائد وتوقف حدوث الزائد على
السماع وحاصل الجواب ان الذي توقف عليه صحة السماع انما هو
حدوث بعض العالم لا جميعه فاي شيء من الجواهر والاعراض شوهد او
تحقق حدوثه دل على وجود الصانع موصوفا بالصفات المصححة للفعل
وثبتت الرسالة بذلك وبقي الزائد وسائر الاجرام والاعراض مستغنى عنه
فيصح الاستدلال على حدوثه بالسمع وقد علم من هذا ان الاستدلال
على حدوث بعض العالم بالسمع جائز وعلى حدوث جميعه لا يجوز للدور
المذكور

المذكور   ومن المتكلمين الخ هذا مقابل لقوله فان مختارنا اللجا للسمع
وكل ممكن حادث اي وكل موجود ممكن حادث او كل ممكن موجود حادث
فهو العالم حذف الموصوف او الصفة لان بعض الممكن ليس بحادث وهو
المعدوم   قلت وهو ضعيف الخ حاصله انه يلزم من وجود الدليل وجود
المدلول ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فان العالم دليل على وجود الله
ولا يلزم من عدم العالم عدم المدلول فاذا علمت هذا فقول المستدل فلا
يجب الخ لا يسلم اذ لا يلزم من كونه لا يتوقف على وجوده وجود العالم ان
لا يكون واجبا لجواز ان لا يتوقف العالم على وجوده ومع ذلك هو
واجب الوجود فالحاصل انه يلزم من توقف وجود العالم على
وجود شيء ان يكون ذلك الشيء واجب الوجود ولا يلزم من عدم التوقف
عدم وجوب وجوده   وهو اي الدليل لا يلزم عكسه المراد بالعكس
التلازم في الانتفا اي لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول بل قد يعدم
الدليل ويوجد المدلول   وانما يلزم طرده هو التلازم في الثبوت
فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول   وقد كان جل وعلا الى اخره
الواو للتعليل اي لانه قد كان جل الخ   وهو لا يلزم عكسه الخ
هذا مبني على ان الدليل ليس هو بمعنى الموجب والعلة والا لزم اطراده
وانعكاسه وليس هو ايضا بمعنى ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والا لزم ايضا
اطراده وانعكاسه بل مبني على ان المراد به الامارة والعلامة على
الشيء وهو الذي اذا تحقق في نفس الامر تحقق المدلول ولا يلزم من عدم
تحققه تحقق المدلول فان العالم دليل على وجود المولى ومعنى كونه دليلا
انا لو نظرنا فيه لعلمنا المدلول فالعالم لم ننظر فيه من حيث كونه علة والا
كان مطردا منعكسا ولم ننظر فيه من حيثية كونه يلزم منه شيء اخر والا لزم
اطراده وانعكاسه لانه اذا انتفى العلم به انتفى العلم بالمدلول
وبالعكس بل نظرنا فيه في حدوثه ومعنى كونه حينئذ دليلا انا لو نظرنا
فيه لعلمنا المدلول فلا يرد ما عساه ان يقال الاوجه لتسميته دليلا
بهذا الاعتبار فتامل   وايضا لو نظرت الخ هذا اشارة الى طريقة
ثانية في الاستدلال على حدوث العالم وقوله لو نظرت الخ ببصيرتك

وقوله الى تغير صفات العالم اراد بالعالم مجرد الذوات بدليل اضافة الصفات
اليه فهو مجاز مرسل من باب تسمية الشيء باسم بعضه   قبولا وحصولا
تمييز محول عن المضاف والمراد القبول في البعض والحصول في البعض
اي لو نظرت الى تغير صفات العالم من جهة القبول ومن جهة الحصول فالتغير
بالقبول كما في البياض للقائم بالشمس كما يقابل التغير بغيره كالسواد
والتغير بالحصول كما في الحلي ومن لوازم الحصول القبول   لذلك
ذلك على حدوثها لان هذا منتظم لقياس من الشكل الاول صورته
صفات العالم متغيرة من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود وكل ما كان
كذلك فهو حادث وقوله لما ياتي من استحالة تغير القديم دليل الكبرى
القياس وحذف دليل الصغرى لظهورها ثم ان هذا الدليل انما انتج
حدوث الصفات فقط وح فنقول الاجرام ملازمة للصفات الحادثة
وكل ما لازم الحادث حادث ينتج الاجرام حادثة وهذا هو المشار اليه
بقوله ثم ودلك حدوثها على حدوث موصوفها اي الموصوف بها
وهو الاجرام وقوله لاستحالة الخ دليل للكبرى كما سياتي ايضاحه
في النظم   والفرق الخ جواب عن سوال وارد على ما فهم من التعبير
باخر فانه يفيد المغايرة فكانه قيل ما الفرق بين الدليلين   بل نظر
هذا
في جميعه نظرا واحدا محصل هذا الفرق ان الدليل المستدل به نظر للعالم
بنظر واحد واما الاول فالمستدل به نظر بنظرين فنظر اولا في النفس
خصوصا وانها لم تكن ثم كانت فهي حادثة ثم نظر ثانيا في ساير العالم وانه
مماثل للنفس المحكوم عليها بانها حادثة فيجب الحدوث لجميعه وفي
هذا الفرق نظر بل هذا الدليل كذلك المستدل به نظر للعالم ايضا بنظرين
فانه نظر اولا في صفاته ثم في اجرامه   وهو ذات الانسان المراد ذات
الناظر والمراد بذات الناظر الزايد على النطفة فالمستدل نظر في نفسه
فوجد نفسه حادثا وانه غير خالق وانما قلنا المراد من ان الانسان
ذات الناظر لما مر صورته هكذا ان الدليل انا كنت لم اكن ثم كنت الخ
بحدوثها اي الذات اعني ذات الناظر والمراد بها الزايد
ودلت على وجود فاعل مختار اي لتلك الذوات ولو قال ليس اي ذلك
الفاعل

الفاعل المختار نفس الذات ولا جزا منها   على ساير العالم اي وهو النطفة
وبقية اصلها ما عدا الزايد   اشفق اي ذلك المستدل بذلك الزايد على
ساير العالم   فانه ثبت حدوث اي العالم بمعنى النطفة وبقية العالم ما عدا
الزايد وقوله بعد دخولها اي الذات بمعنى الزايد على النطفة   وحقق
ان صانعها اي صانع ساير العالم وهو ما عدا الزايد الذات اما النطفة
وغيرها وهذا معطوف على اثبت وقوله لا يمكن ان تكون ذاته اي ذات
ساير العالم ويحتمل ان الضمير في صانعه عايد على الزايد والمراد بقوله
ولا شيا من العالم على هذا ما عدا الزايد   ولا شيا من العالم اي
الشامل للزايد والنطفة وغيرها   فانه اي الناظر من جميع الامور
اي سواء كان وجودا او عدما او غيرها   من نفسه اي من نفع نفسه
لنفسه ولغيره وقوله ومن جملة العالم اي وابعد من نفع بقية العالم
لنفسها ولغيرها   اي من ليس كذلك الخ هذه الجملة وما بعده تعليلية
بالحاء المهملة وهي موخرة عن التعليلية فتامل   وتقرير الدليل الخ هذا
الدليل الذي قرره فيه اثبات الحدوث للاجرام اولا وهو مخالف للاول لانه
اولا اثبت الحدوث للصفات   اما كون صفات العالم الخ هذا دليل
الصغرى وقوله العالم اراد به الاجرام فقط بقرينة اضافة الصفات اليه
اما كون صفات العالم الخ هذا هو الدليل المشار اليه اولا في المتن
للدلالة على حدوث العالم الاعراض   ودليل التغير الخ اي ودليل صغرى
هذا القياس الثاني المستدل به على صغرى القياس الاول   فانها
تشاهد طارية الخ فيه ان الخصم يخالف ويقول انها كانت كامنة ثم
ظهرت وح فمشاهدة الطرو فيها ممنوع فاذا لا ينهض الدليل واجيب
بان القول بالكمون لما كان واهيا لما يلزم عليه من اجتماع الضدين لم
يلتفت اليه   ومعدومة بعد وجود حال من فاعل تشاهد وفيه ان
المعدوم غير مشاهد فكيف يقول فانها تشاهد في حال كونها معدومة
بعد وجود وحاصل الجواب انه اراد بالمشاهدة بالنسبة للمعدوم
ادراكه فتامل   والقبول فيما لا يشاهد عطف على قوله لمشاهدة بعضها
واعترض بان التغير اما ان يكون بالحصول او بالقبول لما يلزم عليه من

الاتحاد بين العلة والمعلول وهو باطل لان الشي لايؤثر علي نفسه الا ان
يراد بالمعلول في جانب الدليل الامكان للعقل وفي المستدل عليه المطلوب
الاستعدادي وهو القريب من الحصول بالفعل مثلا سكون الارض قابل
للتغير بالاستعداد بدليل امكانه عقلا اذ تحركها جايز لايلزم عليه محال
وكذا يقال في الالوان فهي قابلة للتغير بالاستعداد لا عقلا فقط يجوز
ان تتحرك اي فتحرك الارض ممكن امكانا استعداديا الاترى الى تزلزلها
وهذا اي ما ذكر من ان صفات العالم كلها متغيرة اما بالحصول او بالتبدل
اذا قلنا ببقا الاعراض واما اذا قلنا باستحالة بقايها والتجدد الامثال
علي استحالة بقايها كانت كلها متغيرة بالحصول وحاصل ذلك الدليل ان
نقول ان البقا صفة وجودية فلو كان العرض يبقى زمانين للزم عليه
قيام البقا بالعرض وهو باطل لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض لكن الحق
ان البقا صفة سلبية ولا ضرر في اتصاف العرض بالصفة السلبية واما
كون المتغير الخ هذا بيان لكبرى القياس الثاني المستدل به علي الصغرى من
القياس الاول الذي اثبت به حدوث العالم مطلقا اي سوا كان من عدم
الي وجود او من وجود الي عدم لانه اي التغير وقوله كان وجوده اي
المتغير وهو اي الوجود الطاري بعد العدم عين الحدوث وقد فرض
قديما اي وقد فرضه الخصم قديما والحاصل ان الخصم يقول انه لامانع من كون
الصفات متغيرة وهي مع ذلك قديمة وحينئذ فلا يتم قولكم وكل ما كان
متغيرا كان حادثا وحاصل الرد عليه انا اذا قلنا انها قديمة وكانت
متغيرة من عدم الي وجود كان وجودها طاريا بعد العدم والوجود
الطاري بعد العدم هو عين الحدوث فلزم حينئذ من تغيرها من العدم الي
الوجود حدوثها والفرض انها قديمة فصارت حينئذ حادثة قديمة وهذا
خلف بالضم اي قول ردي لانه فاسد يقال سكت الفا ونطق خلفا بمعنى تكلم
سكت عن الف كلمة وتكلم بالخطا قاله الجوهري ويصح قراءته بالفتح اي مرمي خلف
الظهر اي وراءه لبطلانه لما فيه من الجمع بين متنافيين واذا كان اي التغير
وقوله كان وجوده اي المتغير فيلزم ان يكون وجوده وقع لمقتضي
اي واذا كان كذلك اي المتغير كان حادثا وهو المقصود فالواجب
ذكره

ذكره والحاصل ان الحدوث علي هذا التقرير انما علم بوسايط بخلافه
علي التقرير الاول فان الحدوث ثم علم من غير واسطة فان قلت
الخ حاصله انا نسلم ان المتغير اذا كان تغيره من وجود الي عدم يكون وجوده
جايزا وان وجوده وقع بمقتضي لكن لا نسلم لزوم حدوثه لجواز ان يكون
المقتضي له علة او طبيعة قديمة فيكون قديما بقدم علته او طبيعته بمعنى
انه لا اول له وان كان يطرا عليه العدم فهذا السؤال وارد علي التقرير
الثاني وهو قوله وان كان التغير من وجود الي عدم الخ من حيث ذاته
اي من حيث ان ذاته اثرهما الغير قلنا قد سبق الخ هذا جواب بالمنع
وحاصله انا لا نسلم جواز كون المقتضي علة او طبيعة لما سبق بالبرهان
ان العلة والطبيعة لا اثر لهما اصلا في شي من الكاينات ولهذا اي
ولاجل انه سبق ما ذكر وقوله في الاصل اي في المقدمة الثالثة بهذا فهما لما
يتوهم من غفلته عنه في المتن وايضا فتقدير الخ هذا جواب
بالتسليم وحاصله انا نسلم لك جواز كون المقتضي للتغير علة او طبيعة
لكن لو كان الامر كذلك ما طرا العدم علي المقتضي بالفتح لان طرو العدم علي
المقتضي مع وجود علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب مع وجود
السبب لكن التالي وهو عدم طرو العدم علي المقتضي باطل لان الفرض ان
ذلك المتغير متغير من وجود الي عدم واذا بطل التالي بطل المقدم وهو كون
العلة او الطبيعة مقتضيان للمتغير واذا بطل اقتضاؤهما له ثبت ان
المقتضي له الفاعل المختار وبالضرورة ان اثر الفاعل المختار حادث
فقوله الخ وايضا فتقدير عدم الخ مراده بالتقدير التقدير الوقوعي لانه هو
المحال لا الفرضي اي وايضا فوقوع عدم القديم اي الذي هو المقتضي
بالفتح فانه مع ما قبله الاول جواب ثاني لان مقتضي ان التقدير
المذكور محال وليس كذلك بل المحال انما هو عدم القديم من نفي المسبب
اراد بالمسبب المعلول واراد بالسبب العلة والطبيعة فان قيل الخ
حاصله ان الخصم يقول ان الحالة التي قلتموها انما جات من نفي المقتضي
بالفتح مع بقا العلة والطبيعة ونحن نفرض انتفا ذلك السبب وهو العلة
كما انتفى المقتضي وحينئذ فنفي المسبب لنفي السبب وحاصل الرد عليه

انا ننقل الكلام الى نفي ذلك السبب فنقول نفيه اما ان يكون مع وجود علة
او طبيعة او مع عدمهما فان كان الاول لزم انتفاء المسبب مع وجود السبب
وان كان الثاني فيقال في تلك العلة او الطبيعة المنفية ايضا ما ذكر وهكذا
ويتسلسل الامر والتسلسل باطل فما ادى اليه وهو ان انتفاء المقتضي
لانتفاء السبب باطل   وان قررناه فحاصله ان للخصم ان يقول ان المقتضي
بالفتح عدم مع وجود علته ولكن السبب في انتفائه عروض ضد لذلك المقتضي
فلما طرا ذلك الضد عدم اذ لا يجتمع الضدان وحاصل الرد عليه ان هذا الضد
الطاري ان طرا قبل عدم المقتضي للقديم لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد
عدمه لزم انعدامه لا لسبب وكل ما طرا [illegible] ما ادى الى الباطل وهو كون المقتضي
بالفتح انعدم مع وجود علته باطل فقد ظهر لك ان انعدام المقتضي مع
وجود علته او مع عدمها كل باطل وحينئذ فليس المقتضي لذلك
المقتضي اعني المنعدم الذي تغير من وجود الى عدم علة ولا طبيعة
فتعين انه الفاعل المختار وبالضرورة ان كل اثر للفاعل المختار حادث
وايضا لو صح ابطال ثان لقول الخصم يجوز ان يكون المقتضي انعدم
مع وجود طبيعته او علته لطريان ضد لذلك المقتضي وحاصله
انه لو كان كما قال للزم ترجيح المرجوح وذلك لان القديم السابق وجوده
قد ترجح عن ضده بالوجود والا لم يتحقق بان يمنع ضده من الوجود
لانه مرجوح لكن ترجيح المرجوح باطل لما فيه من التناقض فبطل المقدم
فقول الشارح اذ منع القديم مصدر مضاف لفاعله وقوله المتجدد مفعوله
واللام فيه زائدة اي لان منع القديم السابق وجوده تجدد وجود هذا
الضد اولى ذلك من منع الضد الطاري لوجود القديم اي من ان
يمنع الضد الطاري وجود القديم   فخرج من هذا البرهان جميع
دليل الصغرى   ثم ما اشرنا اليه في المتن وحاصله ان الموصوف
بالصفات الحادثة لو كان قديما لكان في الازل قبل حدوثها عاريا عن
تلك الصفات وتعري الموصوف عن صفته محال للتلازم بينهما   وهذه
الاستحالة اي استحالة تعري الموصوف عن صفته   في اكوان العالم
اي التي هي من جملة صفاته والاكوان اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لكن

لكن الحق ان الاجتماع والافتراق من الامور النسبية لا من الصفات
الوجودية   لانه لا يمكن الخ هذا تنبيه لا دليل لان الامور الضرورية
لا يستدل لها عليها لئلا يلزم تحصيل الحاصل وانما ينبه عليها ازالة لما في
بعضها من الخفاء على بعض الاذهان   لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم
الخ اي لان الجرم وهو ما يملا فراغا سواء كان بسيطا كالجوهر الفرد او كان
مركبا كالجسم دائما اما ان يكون متحركا او ساكنا واما ان يكون مجتمعا مع
غيره او مفترقا عن غيره لانه ان كان استقر او مسبوقا بحصوله في حيز
اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون ومن ثم
قال الحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني والسكون الحصول الثاني في
الحيز الاول واما الاجتماع فهو انضمام الشيء بغيره بحيث لا يتخللهما ثالث
والافتراق هو انفصال الشيء عن غيره بحيث يتخللهما ثالث واورد على
الشارح ان الجوهر الفرد لو خلقه الله تعالى ولم يخلق معه جوهرا اخر فحصوله في
زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق لانه لم يجتمع
بشيء ولم يفترق عن شيء فقد ارتفعت الاكوان كلها عنه فقول الشارح لا يمكن
ان يتقرر الخ لا يتم واجيب   بان كونه زمن حدوثه
سكون لمماثلته للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون اتفاقا والبحث
امر ابو علي السكون غير مشروط به وقال الاستاذ انه سكون في حكم
الحركة من حيث ان كلا ليس مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز اهـ وانت
خبير بان هذا الجواب يصحح قول المعترض انه لا يمكن ان يتقرر في العقل
جرم ليس بمتحرك ولا ساكن دون قوله ولا مجتمع ولا مفترق لما علمت
من جواز ذلك ولذا قيل الحق ان الاجتماع والافتراق امران نسبيان
يجوز عرو الجرم منهما وليسا من الصفات الوجودية   قوله وهي
اي الاكوان من حيث استحالة عرو الاجرام عنها تكفي الخ او واستحالة
عرو الاجرام عن الاكوان تكفي في الاستدلال على حدوث [illegible] اي العالم اي
بدون الصفات للبياض او السواد او غيرهما من الصفات   فقوله اي
في الاستدلال على الكبرى بالاكوان   العالم ملازم الخ مراده بالعالم
خصوص الاجرام بدليل قوله ملازم للاكوان   فالعالم حادث قد علم

حدوث الاجرام من مجرد الاكوان دون الصفات للبياض او السواد
عن ما عراها اي عن ما عري الاكوان وقوله من اجناس بيان لما عراها
من اجناس الاعراض اي لان مذهب اهل الحق ان كل جرم لا يخلو من
جنس من اجناس الاعراض فان كان العرض له ضد فلا يخلو عنه او عن
ضده وان لم يكن له ضد فلا يخلو عنه او مثله خلافا لمن جوز ذلك خلوه
عن جميع الاعراض الاكوان وغيرها وفي كلام الشارح اشارة الي ان المستحيل تعري
الجرم عنه انما هو للاجناس لانها اللازمة للجرم لا الاشخاص لان الجرم
قد يخلو عن بعض الجزئيات فخلوه عن الاشخاص جائز بل يجب في
كل ما اتصف بضده واما الخلو عن ذلك الجنس بحيث لا يتصف مثلا
بذلك العرض ولا بضده فلا يجوز وهذا انما يتمثله الجرم والا فالجرم مثلا
لا يتصف بالعلم ولا بالجهل وذلك اي دطريق ذلك الاستدلال المذكور
اعني الاستدلال باستحالة العرو من الاكوان على استحالة العرو عن اجناس
الاعراض شيء اي ثابت لذلك الموصوف لنفسه وذاته لا لامر خارج
فقوله لذاته تفسير لقوله شيء واعلم ان القبول وان كان امرا
اعتباريا الا انه له تقرر وثبوت في نفسه بحسب نفس الامر ولئلا
يلزم التسلسل هذا سند لقوله ولا يطرأ على الذات وحاصله انه لو كان
القبول طاريا على الذات لتوقف اتصاف الذات به على ان تتصف بقبول
اخر لان الطاري على الشيء لا يحصل له الا بعد قبوله وهذا القبول الثاني
طاري ايضا فيتوقف اتصاف الذات به على قبول اخر وهلم جرا فلو
جاز الخ تفريع على قوله نفسي ومراده ببعضها غير الاكوان باطل
على الضرورة اي وانعدام الضروري لا سبيل اليه وحينئذ فلا يلتفت
لمن ادعى جواز الخلو عن الاعراض عن الاكوان وغيرها من المبتدعة
كما سبق لانه انكار للضروري واذا عرفت الخ المقصود من هذا الاستدلال
حدوث العالم علا ازمنة لجميع الصفات بعد ان اثبت حدوثها اولا
علا ازمنة لخصوص الاكوان هذا اي مضمون البحث السابق من قوله
اما كون صفات العالم الخ حادثة الي هنا بيان ما يتعلق بالدليل اي من
جهة برهان مقدمته لانه اولا ذكر الدليل بقوله العالم صفاته كلها

حادثة

حادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ثم بين الصغرى بتبيين الشكل
الاول ثم بعد ذلك بين الكبرى كذلك وارد انه بعضا اي فهو مجاز
مرسل ويصح ان يكون على حذف مضاف اي لو نظرت الي نفس صفات
اجرام العالم فيكون من مجاز الحذف تنبيه الخ ذكر الشارح في هذا
التنبيه اربعة مطالب من المطالب السبعة التي يتوقف عليها صحة الدليل
المذكور المستدل به علي حدوث العالم وحاصل ما في المقام ان الدليل
المذكور مبني علي اربعة مطالب الاول اثبات زائد علي الاجرام تتصف
به الثاني اثبات حدوث ذلك الزائد الثالث كون الاجرام لا تنفك عن
ذلك الزائد الرابع ابطال حوادث لا اول لها ثم ان الثاني منها وهو
حدوث الزائد يتوقف علي اربعة الاول ابطال قيام ذلك الزائد بنفسه
الثاني ابطال انتقاله الثالث ابطال كمونه وظهوره الرابع استحالة
عدم القديم فمجموع الاصول التي يتوقف عليها حدوث العالم سبعة
احدها اثبات زائد علي الاجرام تتصف به الاجرام لاجل ان يحكم عليه
بملازمته للاجرام اذ الشيء لا يلازم نفسه ثانيها ابطال انتقال
ذلك الزائد ثالثها ابطال قيام ذلك الزائد بنفسه ورابعها ابطال كمون
ذلك الزائد تارة وظهوره اخرى وخامسها استحالة عدم القديم وسادسها
ابطال حوادث لا اول لها وقد نظمها بعضهم بقوله

زيد ما قام ما انتقل ما كمنا ... ما انفك لا عدم قديم لا حنا

والشارح ذكر في هذا التنبيه الاربعة الاول فهو نص على ما هو قبل التنبيه
الكلام علي اثنين منها وهو الخامس والسادس والسابع سيأتي في قول
المص وتقديرها حوادث الخ وذكر المص في شرح الوسطى عن بعضهم ان
هذه الامور السبعة هي التي استترت بها الظلمات في قوله تعالى او
كظلمات في بحر لجي وذكر عن بعضهم ايضا ان من اتقنها وعرفها فهو من
الراسخين في العلم وان بمعرفتها يغلق المكلف ان شاء الله تعالى من ابواب
جهنم السبعة واعلم ان الخمسة الاول يتوقف صحة صغرى الدليل
عليها والسادس والسابع يتوقف عليها تصحيح الكبرى خلافا لما
قاله المغاربي من ان الكبرى تصحيحها انما يتوقف علي السابع فقط وان

الصغري يتوقف تصحيحها علي اثبات الاول وبيان كون الصغري تتوقف
علي الجنس الاول ان اصل القياس العالم صفاته حادثة وكل من صفاته
حادثة فهو حادث فيقول الفلسفي لا نسلم ان لذوات العالم صفات
زائدة عليها وجودها حتي يستدل بحدوثها علي حدوثها سلمنا ان لذوات
العالم صفات لكن لا نسلم انها حادثة وما المانع من ان تكون دائمة الوجود
اما في موصوفها لكن تارة تكمن فيه عند ظهور حكم ضدها وتارة تظهر
بظهور حكمها واما بالانتقال من محل الي محل اخر او بالانتقال من قيامها
بمحل الي القيام بنفسها وبالعكس فلا تنعدم اصلا سلمنا اثبات زائد
علي الاجرام وانه لا يقوم بنفسه ولا ينتقل ولا يكمن ولكن ما المانع من
ان تكون قديما لا اول له ولا ينعدم وقد ذكر الشارح دفع الاربعة الاول هنا
واما دفع هذا الاخير فحاصله ان تقول لو لحق القديم العدم لكان وجوده
جائزا بدليل قبوله للعدم وكل جائز لا يقع بنفسه بل لا بد له من مقتضي
فيكون حادثا والفرض انه قديم هذا خلف وقد مر هذا في الشرح والحاصل
ان صحة الصغري موقوفة علي ثبوت الزائد وحدوثه وثبوت حدوثه
يتوقف علي الامور الاربعة المذكورة وبيان كون الكبري تتوقف علي
المطلبين الاخيرين ان الفلسفي يقول بعد تسليم الصغري لكن لا نسلم
هذه الكبري القائلة وكل من صفاته حادثة فهو حادث اذ لا يلزم ذلك الا لو
كانت الاجرام ملازمة للصفات الحادثة وما المانع من ان تكون تلك الاجرام
ليست ملازمة لها بل منفكة عن هذه الازمنة ويحصل ان الدليل علي الملازمة
استحالة تعري الموصوف عن صفته وهذا الدفع هو حاصل قول الشارح فيما
مر واما دليل الكبري الخ فاذا دفع هذا يقول الفلسفي سلمنا ان تلك
الصفات حادثة وان الاجرام ملازمة لها لكن ما المانع من ان تكون
الاوصاف حوادث لا اول لها والاجرام مستندة لها وحينئذ فلا يكون
لها اول ايضا فلا يتم قولكم وكل من صفاته حادثة فهو حادث فالفلك مثلا
وان لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه لا لو كان لجملة تلك الحركات
مبدا اذ يلزم من تقدمه وجود الجلا وهو وجود الجرم عاريا عن الحركات
والسكنات اما لو كانت الحركات لا اول لها فلا يلزم ذلك ودفع هذا باقي
في قوله

في قول المص وتقديرها حوادث الخ لكن لا نسلم انها حادثة اي موجودة
بعد عدم قولكم لانها متغيرة اي قولكم في بيان الحدوث لانها متغيرة الخ
لكن تارة تظهر الخ اي فاذا تحرك تظهر والسكون لم ينعدم بل هو في استتار ومع
استتار السكون ان تحرك وهو كون الشخص ساكنا لم يظهر والظاهر انما هو حكم
ضده وهو كون الشخص متحركا والحاصل ان المراد بكون الاعراض عدم
ايجا مها حكما وليس المراد به استتارها لان الاستتار من صفات الاجسام
والحاصل ان الكمون في الاصل معناه الاستتار وهو ظاهر في الاجسام
وغير معقول في الاعراض وانما معنى الكمون فيها ان توجد غير مقتضية
لحكمها ومعنى ظهورها وجودها مقتضية لحكمها فقول الشارح بظهور الخ
الباء فيه للتصوير او من قيامه بنفسها المناسب بالقيام ان يقول ومن
القيام بمحل الي القيام بنفسها ولا حاجة للعكس فتامل واضداده
كالجهل والظن والشك فالانسان يجد من نفسه العلم بالمسالة الفلانية
والجهل بكذا والظن لها او شك فيها ويجد من نفسه ان الصوت قائم
خرجتم عن طور اي عن صفات العقلاء اي صرتم غير متصفين بها
ويستفاد له فيه اشارة الي ان سقوط الجواب من حيث الخروج عن طور
العقلاء وح فلا داعي للرد عليهم بالوجه الثاني ولا لمناظرتنا مل انكم في
عداد عداد من زيد عناد اي انكم تعدون من افراد من لا عقل لهم وثانيها
افرارهم الخ لا معنا لهذا اصلا بل ما تقدم علي عدم العقل الا ان يقال
هذا علي طريق التنزل اي سلمنا ان لكم بعض عقل لكن يرد الخ وهو بعيد
من العبارة وهو الذي يعني الخ اي وهذا الامر الزائد هو الذي يعني
الخ والواسطة عطف تفسير بين الوجود والعدم الكلام علي
حذف مضاف اي بين ذي الوجود والعدم او المراد بين الموجود والمعدوم
قلنا الخ ملخص الرد عليهم بهذا الجواب مما لم يتم لو ذهب المحققين
وهذا الاخير فيه عيا انه فائدة هذا القول في الصغري وانما عبر بالدليل
اي بدليل حدوث العالم المذكور هنا الاصرار علي عدمها اراد به نفيها
انتفا وهذا لانهم اذا قالوا انا واسطة فالواسطة انما الخ علي وجودها
اي الاعراض من غير حاجة اليه اي الي الاستدلال لانه ضروري او من غير

حاجة الى الطول لان الصدر الذي قلناه كاف ومن اشهر الطرق على ثبوت
الاعراض طريق امام الحرمين وهي الاستدلال بالاحكام بان يقول مثلا
اذا اتصف الجوهر بكونه متحركا بعد اتصافه بكونه ساكنا فهذان الحكمان جايزان
وكل جايز لا بد له من مقتضي والمقتضي اما نفي او اثبات والاول باطل لان
العدم لا اقتضاء له والاثبات اما نفس الجوهر او امر زايد عليه والاول باطل
اذ الجوهر يتصف بالمتحركية مثلا ثم يزال هذه الحالة مع وجوده لان ما بالذات
لا يزول ولا يتغير والثاني اما فعل الجوهر او خلافه والاول باطل لان مثل
الجوهر يجب ان يساويه وخلافه اما فاعل مختار او معنى قايم بالجوهر
والاول باطل لان المختار لا بد له من فعل والجوهر مستمر الوجود فلا يفعل شيئا
في حال بقايه فتعين الثاني وهو الغرض المطلوب   اجتمع الضدان اي
في محل واحد واجتماع الضدين في محل واحد محال فما ادى اليه وهو الكمون
باطل وقد اجاب عنه اي عن اجتماع الضدين بما حاصله ان التضاد لا يقع بين
العلل بل بين احكامها فلا يقع بين الحركة والسكون مثلا بل بين حكميهما
كالمتحركية والساكنية والحركة والسكون وان كانا موجودين الان حكم
احدهما معدوم لانه متى كمنت الحركة لم يظهر حكمها بل ينعدم وحينئذ فلم
يكن هناك اجتماع الضدين على تقدير الكمون وحينئذ فالكون ليس باطلا
ورد هذا بان الاحكام معلولات وهي لا تتحقق بعللها الا بتحقق عللها فالكون
ساكنا انما يثبت لثبوت السكون فاذا ثبت السكون ثبت الكون ساكنا و
في التضاد انما هو واقع اولا وبالذات بين العلل اعني الحركة والسكون ووجوده
في الاحكام فانما هو بواسطة وجوده في العلل لا انها متضادة في نفسها
والالزم ثبوت الحال للمحال   وايضا فالكون والظهور الى اخره حاصله
ان العرض كالحركة مثلا عند حصولها قد اتصفت بالظهور وعند كونها حال
حصول السكون قد اتصفت بالكون فالحركة قد قام بها الكون والظهور في
...فان قالوا انه ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة بالاخر فنقول لهم قد خالفتم
اصلكم ولزمكم ما فررتم منه وذلك لان اصلكم ان الاعراض تكمن ولا تنعدم
والكون والظهور من جملة الاعراض الزايدة ومتى ثبت ان الكون او الظهور
ينعدم ثبت حدوثه وهما ملازمان للجرم وملازم الحادث حادث فقد ثبت
المطلوب

لو نقص

المطلوب الذي قررنا القول به وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا انه
لا ينعدم احدهما عند الاتصاف بالاخر بل يكمن لزم التسلسل وسياتي بيانه
وان قالوا بكونهما اي الكون والظهور بل لا ينعدم بل قالوا
ان الكمون يتوارد على الحركة حال ثبوت حالة ثبوت السكون والظهور لم يتوارد
عليها ايضا حين ثبوتها كل منهما اي من الكمون والظهور تتصف به الحركة
وليس لاحدهما منعدما عند الاتصاف بالاخر بل هو كامن فنقول لهم يلزمكم
التسلسل وذلك لان ثبوت الحكم فرع عن ثبوت علته والحركة على فرض
اتصافها بالكمون يكون الكمون متصفا بالكمون ايضا والاتصاف بالكمون
فرع عن ثبوت العلة وهو الكمون فيحتاج هذا الكمون لكمون اخر ثم ان الكمون
الاخر متصف بالكمون كامنا والاتصاف بالكمون فرع عن ثبوت علته وهو الكمون
فيحتاج هذا الكمون الثاني لكمون ثالث وهكذا فيلزم التسلسل وهكذا يقال
في الظهور فاذا كانت متصفة بالظهور فهذا الظهور متصف بالكون ظاهرا
والاتصاف بذلك فرع عن ثبوت الظهور فيحتاج لظهور ثان والظهور
الثاني متصف بالكون ظاهرا والاتصاف به فرع عن ثبوت علته وهو
الظهور فيحتاج الظهور الثاني لظهور ثالث وهكذا ويتسلسل الامر
والتسلسل باطل فما ادى اليه باطل   وان قالوا بكونهما اي بكون الكمون
والظهور بان قالوا الكمون يكمن عند وجود الظهور والظهور يكمن عند
وجود الكمون وقوله وظهورهما اي بان قالوا يظهر الكمون عند عدم الظهور
ويظهر الظهور عند عدم الكمون لكن انت خبير بان ثم فرض الكلام اولا في
الكمون حيث قال اولا فان كان احدهما ينعدم عند وجود الاخر لزمهم نقض
اصلهم اي قاعدتهم من قولهم بكمون الاعراض وحيث كان فرض اولا في الكمون
فكان المناسب لما مر ان يقول وان قالوا بكمونه وظهوره اي ذلك الاحد
وهو الكمون لزم التسلسل ويصير محصل الكلام هكذا ان العرض اعني
الحركة مثلا عند ثبوتها قد اتصفت بالظهور وعند كونها حال ثبوت
السكون قد اتصفت بالكمون فالحركة قد قام بها الكمون والظهور في ان
لكن هذا الكمون والظهور ان قلتم انه ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة
بالاخر فقد خالفتم اصلكم من القول بكمون الاعراض وان قلتم انه عند

لانصاف باحدهما لا بعينه بل يكون لزم التسلسل في كون الاعراض في
بعض من الذي للمباب اي فمن تقضوا اصلهم من القول بكون الاعراض
لزم تعب هذه الحقيقة اي لان الانتقال من لوازم الاجرام فمن قلبوا الحقيقة
فجعلوا اللازم للجرم لازما للعرض وهذه قلب لحقيقة العرض لكن للخصم ان يمنع
هذا ويقول هذا انما جاكم من جعل الحركة انتقال الجوهر من حيز الى حيز اخر ونحن
لا نقول به لكن لجواز ان تكون غير هذا والمانع لا يلزم البيان لان المنع اما
مجرد او مقرون بالسند وقيام المعنى بالمعنى وهو قيام الانتقال
بالانتقال وتقريرها حوادث الخ هذا دفع لاعتراض من الفلاسفة وارد
على كبرى الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم وهي وكل من صفاته حادثة
فهو حادث اي لا نسلم ذلك وحاصل الاعتراض انا لا نسلم ان كل من صفاته
حادثة فهو حادث اي لا نسلم ذلك الا لو كانت هذه الصفات الحادثة لها اول وامر
اذا كان لها اول لم يكن الموصوف بها اول بان كان قديما لزم عرو الموصوف
عنها قبل حدوثها وعرو الموصوف عن صفاته باطل ونحن نقول تلك
الصفات الحادثة التي لازمت الاجرام لا اول لها وحينئذ فالاجرام المتصفة بها
والملازمة لها كذلك ولا يلزم من قدم الاجرام عروها عن هذه الصفات الحادثة
الملازمة لها اذ ما من حادث من الصفات الا وقبله حادث فما من بياض او سواد
الا وقبله مثله وما من شخص الا وقبله شخص وهكذا فافراد السواد او البياض
لا نهاية لها وان كانت حادثة وكذا النوع الانساني قديم وافراده حادثة
لا اول لها ولا بعد والنوع القديم من البياض مثلا الحادث لكونه لا اول له
وكذلك الفلك قديم وحركاته حادثة لا نهاية لها فما من حركة الا وقبلها
حركة ولا بعد الفلك الحركات وان كانت حادثة فلم يلزم من حدوث الاعراض
حدوث الاجرام وحاصل الرد عليهم على الوجه الذي اشار له المص
بقوله وتقريرها الخ ان نقول لو كانت صفات العالم حوادث لا اول
لها لادى ذلك الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل فراغ الموجود الان لكن
فراغ ما لا نهاية له باطل فبطل المقدم وهو ان صفات العالم حوادث لا اول
لها بيان الشرطية انه لو كانت حركات الفلك مثلا لا اول لها لكانت باعتبار
الماضي قد تناهت في العدد قبل مجيء حركة اليوم وبيان الاستثنائية
وبرهان

وبرهان فراغ ما لا نهاية له باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين لان فراغ
العدد يستلزم انتهاء طرفيه والنهاية تنافي عدم النهاية والجمع بين المتنافيين
محال ولان تقريرها حوادث لا اول لها يلزم عليه عدم وجود المحقق وجوده
وذلك كحركة اليوم فانها محققة الوجود بالمشاهدة ولكنها متوقفة على فراغ
ما قبلها من الحركات التي لا اول لها وفراغ الحركات التي لا اول لها باطل
للتنافي والمتوقف على الباطل باطل والحاصل ان تقريرها حوادث
لا اول لها باطل لامرين الامر الاول ما فيه من التناقض الامر الثاني انه يلزم
عليه عدم وجود حركة اليوم لانها متوقفة على فراغ ما لا نهاية له الذي هو محال
والمتوقف على المحال محال فتكون حركة اليوم ثابتة بالمشاهدة اذا علمت ذلك
فقول المص وتقريرها هذا مقدم الشرطية وقوله يؤدي الخ هذا هو التالي لانه
في قوة قوله لو كانت الاعراض حوادث لا نهاية لها لادى ذلك الى فراغ الخ وقوله
وتقريرها الخ مصدر مضاف لمفعوله الاول وحوادث مفعوله الثاني
والضمير للاعراض وقوله فراغ ما لا نهاية له محال هذا هو الاستثنائية
فكان الواجب ادخال لكن عليها والمص قد ادخلها على دليل الاستثنائية
وذلك لان قوله لان فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه هذا دليل للاستثنائية
قدمه المص عليها وادخل عليه اداة الاستثناء وهو غير مناسب وحاصل
هذا الدليل الذي ذكره المص للاستثنائية انه انما كان فراغ ما لا نهاية له
باطلا من عدد الحوادث محالا لانه متى فرغ العدد وانتهى طرفاه استلزم انتهاء
طرفه الثاني فيكون له اول واخر والفرض انه لا نهاية له ولا اول فيلزم الجمع
بين متنافيين ثم ان بيان الاستثنائية على ما قاله المص لا يحسن وذلك لانه
لا يلزم من انتهاء طرف شيء انتهاء الطرف الاخر الثاني والاولى ان يقال في
بيانها انما كان فراغ ما لا نهاية له باطلا للجمع بين النقيضين وهما النهاية
وعدم النهاية لان الفراغ يقتضي النهاية وكون الشيء لا نهاية له يقتضي عدم
الفراغ وعدم النهاية وبالجملة فاللازم لتقريرها حوادث لا اول لها
امران كل منهما باطل الاول فراغ ما لا نهاية له وهذا باطل لما فيه من
الجمع بين متنافيين والامر الثاني ان يكون ما هو محقق الوجود الان
غير موجود ثم حصر هذا محل فيقال ان اللازم الاول اعني التناقض لا يتم

وذلك لان شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا لم تتحد وذلك لان عدم
النهاية من جانب المبدا اي الازل والفراغ والنهاية من جانب ما لا يزال اي
من جانب المستقبل فقد اختلفت الجهة وحينئذ فلم يكن هناك تناقض
فتامل فانوقف عليه اي على الفراغ وهو اشارة للازم الثاني وكان
الاولى ان ياتي به على وجه يشير الى انه لازم ثان بحيث يقول وكل ما لزم عليه
محال من جهة الثاني يلزم محال اخر من جهة اقتضائه عدم وجود حركة
اليوم مثلا مع انها موجودة بالمشاهدة فتامل اعلم ان المراد
اهل الملل لان الملل جمع ملة والمراد بها الاديان وهي لا يتاتي منها اجماع بل
الاجماع انما هو من اهلها اجمعوا على حدوث ما سوى الله اعلم
ان اهل السنة يقولون الحادث هو الموجود بعد عدم واما الفلاسفة
فالحادث هو ما استند لغيره في التاثير سواء كان له اول وهو الحادث
بالذات والزمان كزيد وعمرو او لم يكن له اول وهو المسمى عندهم بالحادث
القديم بالزمان وذلك كالافلاك والعقول عندهم فهي حادثة بالذات
لان الغير وهو واجب الوجود اثر فيها بطريق التعليل وقديمة بالزمان
اي لا اول لها لان المعلول مقارن للعلة في الوجود اذا علمت
هذا فقول الشارح اجمعوا على حدوث ما سوى الله اي على وجوده بعد عدم
وقوله ولم يخالف في ذلك الا شرذمة اي طائفة قليلة من الفلاسفة اي
فانهم لا يقولون بحدوث ما سوى الله اي بالمعنى المتقدم فلا ينافي انهم
يقولون انه حادث لكن بمعنى اخر وهو ان واجب الوجود اثر في وجوده
بطريق التعليل وحينئذ فهو حادث بالذات قديم بالزمان والحاصل
ان اكثر الفلاسفة يقولون ان ما سوى الله مسبوق بالعدم وهذه
الشرذمة تقول ان ما سوى الله حادث بالذات بمعنى ان الغير اثر فيه
على جهة التعليل والطبيعة قديم بالزمان اي لا اول له هذا كلام الشارح
لكن فيه ان بعض الفلاسفة يقول ان ما سوى الله بعضه وهو العلوي
منه قديم بالذات والصفات والسفلي منه بعضه قديم وبعضه حادث
وبعضهم يقول انه قديم بالذات لا بالصفات ثم اختلف في الذات
عندهم هل هي من قبيل الاجسام ام الاعراض لهم في ذلك كلام طويل
فقول

فقول الشارح الا شرذمة قليلة لا يصح كذا قرر الشيخ وقد يقال لا اعتراض عليه
وذلك لان قوله ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة اي فانها لا تقول
بحدوثه اي انه موجود بعد عدم بل منهم من يقول ان بعضه قديم بالزمان
وبعضه حادث بالذات والزمان ومنهم من يقول انه قديم بالذات حادث
بالصفات واراد بالشرذمة الجماعة القليلة فقد نسبة هؤلاء الفرق الثلاث
كلهم اقل ممن يقول بان وجوده بعد العدم ومما يؤيد ان مراد الشارح ذلك قوله
بعد وتفصيل مذاهبهم مما يطول فتامل ذلك بعض من ينسب للاسلام
كابن سينا والفارابي وحفيد ابن رشد والحاصل ان قدماهم
اي قدما الفلاسفة اي قدماء هذه الشرذمة وقوله اثبتوا قدما جنس
مراده بالقدم ما ما يشمل القدم بالذات والقدم بالزمان لان واجب
الوجود وهو الرب يقولون انه قديم بالذات وما عداه فهو قديم بالزمان
فقط حادث بالذات لان النفس والهيولا والدهر والخلا علتها اثرت فيها
المولى عندهم بطريق التعليل فهي قديمة زمانا وحادثة ذاتا فما ذكره هنا
كلام لبعض من جملة الشرذمة التي تم نقل ان ما سوى الله موجود بعد عدم
والتعليل ليس كذلك ثم ان والحاصل ان جمهور الفلاسفة على ان
ما سوى الله موجود بعد عدم والتعليل ليس كذلك ثم ان البعض المخالف افترقوا
فرقا فمنهم من اثبت هذه القدماء الخمسة وقال ما عداها حادث اي موجود
بعد عدم ومنهم من قال ان العالم العلوي كله قديم بالذات والصفات الا
حركات الافلاك اي اشخاصها فانها حادثة اي موجودة بعد عدم وان
كان نوعها قديما واما العالم السفلي كالهيولا قديمة واشخاصه حادثة
ومنهم من قال ان العالم كله قديم بالذات فقط ومنهم من يقول ان العالم
كله قديم بالزمان حادث بالذات فقول الشارح والحاصل اي حاصل بيان
مذاهبهم اي حاصلها على طريق الاجمال لا على طريق التفصيل اثبت
قدماء خمسة هذه الفرقة غير الفرقة التي اثبتت العقول العشرة فانهم
يقولون بقدمها وبقدم الافلاك اي بالزمان وكذا يقولون بقدم حركة الفلك
اي حركته النوعية وسموه مولى اي وهو الرب وهو غير العقول العشرة
لان من اثبت العقول العشرة يقول انها اثر واجب الوجود وواجب الوجود

لايسمى عقلا حيث نشا انما عبر بتشابه لان النفس وما بعدها عند هذه الفرقة اثر واجب الوجود اثرفيها بطريق التعليل والنفس عندهم اي الفرقة جوهر مجرد عن الجسمية والعرضية وانظر هل هذه الفرقة تقول ان النفس والهيولا والدهر والخلا كلها اثر واجب الوجود بلا واسطة او ان بعضها اثر له بلا واسطة وبعضها اثر له بواسطة بان يقال مثلا انه اثر في النفس بطريق التعليل وللنفس اثر في الهيولا بطريق التعليل الا هو في ذلك كذا قرر شيخنا والظاهر الثاني لانهم يقولون واجب الوجود واحد من كل جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه بطريق التعليل الا شي واحد وهيولا هي المادة التي تتوارد عليها الصور ودهر المراد به الزمن وهو الفلك عندهم وخلا هو الفراغ الذي وراء العالم فهو موجود ومتصف بالقدم عندهم بمعنى انه لا اول له واهل السنة يقولون بعدم ثبوت شي وراء العالم وعلى فرض خلا فلا وجود له بل هو امر عدمي الا حركات اي حركات الافلاك وهو عالم الكون والفساد اي العالم الذي يحصل فيه الكون اي الوجود والفساد اي العدم اي للصور الشخصية واما الهيولا فهي باقية على حالها لا يتبع فيها فساد والحاصل ان الكون عبارة عن تجدد صورة ووجودها للهيولي والفساد عبارة عن عدم الصورة التي قبلها المطروحة فيها وهي تحت مقعر فلك القمر الملك ادناه واسفله ويحد به اعلاه والاعراض اي من البياض والسواد مثلا ومن الاشكال فالاشكال من جملة الاعراض بخلاف الصورة فانها عندهم جوهر مثلا القمح او الطحين ثم العجين ثم الخبز ثم نزل فضلة فالذات التي طرا عليها الطحن والعجن والخبز هي النازلة من المخرج وانما تغير صورها واعراضها واشكالها فالاعراض مثل البياض والسواد والاشكال جمع شكل وهو الهيئة العارضة للجسم من تركيبه من الهيولا والصورة من احاطة حد به او حدود كما في الدايرة ونصفها والمثلث وغيره واما الصورة فهي جوهر مجرد لا يمكن انفكاك الهيولا عنه ولا انفكاكه عن الهيولا فلا اول لها او قبله والدالة اي لانه اذا كانت الهيولا ونوع الصور والاعراض قديمة كان حينئذ ما من ولد الا وقبله والد فالاشخاص مثل زيد وعمرو حادثة ونوعها قديم وبيان بطلان هذا بان النوع لا تحقق له الا في افراده ومتى كانت الافراد حادثة كان النوع كذلك وتوقف جالينوس اي لم يحكم حالا منهم

وكان في

وكان في زمن عيسى فذكر شانه فقال ان كان الامر كما قلتم لهذا منبت فذهب له فمات في الطريق واعلم ان الفلاسفة كانوا يقولون بحدوث العالم حتى ظهر ارسطو فقال بقدمه واتبع على ذلك ولانه كان له سطوة بتلميذه اسكندر ذو القرنين كان سلطانا ياخذ الناس اجبارا واما ذو القرنين فكان من اولياء الله واجتمع بالخضر وهو عالم اعترض من الله سبحانه على كبرى الدليل اي منع منهم لتلك الكبرى قولكم اي في دليل الكبرى يا معشر اهل السنة لان ذلك اي كونها حادثا مثلها لامتنع تلك الحوادث يمنع اثناء على انه مصدر اي لا افتتاح ولا تكبرها على انه اسم فاعل والمراد بتلك الحوادث الاعراض الملازمة للاجرام كالحركة بالنسبة للفلك والبياض مثلا بالنسبة للجرم وقوله بل ما من حادث اي بل ما موصوف حادث فلم يلزم لكل مرتبة فيه محذوف والاصل بل ما من وصف حادث الا وقبله حادث فنقول الاجرام قديمة والحوادث ملازمة لها ولم يلزم من قدم الاجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث الملازمة لها واعلم ان قولهم ان الاجرام قديمة ولم يلزم عروها عن الحوادث على هذا التقدير مرادهم بالاجرام الافلاك والهيولي وانواع العالم كالانسان لا الاشخاص الانواع لان هذه عندهم حادثة بالذات على هذا التقدير اي تقدير كون الصفات الملازمة للاجرام حوادث لا نهاية لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه الاجرام قديم الاولى حذف هذا اذ لا حاجة اليه لانه يعني حكما بان ما من حركة الا وقبلها حركة لم يلزم من قدم الاجرام عروها عن الحوادث اللازمة لها وان لم يلاحظ قدم النوع وان كانوا يقولون بقدم النوع هذا ثم ان قولهم بقدم النوع كلام لا صحة له اذ كيف يكون قديما وافراده حادثة ولا وجود للنوع الا في افراده من اوجه اي اربعة كلها مذكورة في المتن ان تكون داخلة في الوجود اي اتصف بالوجود وقوله دفعة اي انتهى من حركات الافلاك واشخاص الحيوانات هذا خروج عن ما الكلام فيه لان الكلام في حوادث لا اول لها من الصفات لا من اشخاص الحيوانات فلو قال واشخاص البياض مثلا كان اولى الا ان يقال هذا مما انجر اليه الكلام فهو توسعة في الدايرة عدد لا نهاية له موضوع تنازع فيه دخل وفرغ فيقال قوله من حركات الخ وحاصله انه يلزم

على وجود صفات حوادث لا اول لها ان يكون قد دخل في الوجود من حركات
الافلاك ونحوها عدد لا نهاية له ودخل من حركات الافلاك ونحوها عدد
لا نهاية له جمع بين متناقضين ضعف السبب ان الفراغ في المستقبل وعدم
النهاية في الماضي وحينئذ فليس في الجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض اذ
لم يتحد المورد وحينئذ فللخصوم ان لا يسلموا ذلك بل يقولون الفراغ في طرف
وعدم النهاية في طرف تامل ويلزم علينا ايجاد وجود حوادث لا اول لها ان
تكون وجودها الخ فيه ان المناسب للمقام ان يقول ويلزم علينا ان يكون وجود
حركة الفلك الان محالا لما فيه من الجمع بين متناقضين لان الكلام في صفات
الاجرام ووصف كل ما لا نهاية له انما كان محالا لما فيه من الجمع بين
متنافيين كما مر وقد علمت ان اللازم الاول غير لازم وهذا مبني عليه فيكون
غير لازم ايضا تامل والى هذا الجواب يشير الاول اشرنا في المقدمة بقولنا
يؤدي الخ الاولى ان يقول اشرنا في العقيدة بقولنا ونحو برهان الخ الملحدة
اي الخصوم من الاحاد وهو للخصوص اذ قلتم اذ تعليلية اي لانكم
قلتم ان نعيم الجنة حوادث لا نهاية لها ان حوادث نعيمها من اضافة
الصفة للموصوف اي نعيمها الحوادث ووصف نعيمها بالجمع لكثرة افراده
وقوله وسرورها مرادف لما قبله ومتجددات افرادها اي وافرادها
المتجددة وهو من عطف الخاص على العام بمعنى لا نهاية لها بالزيادة
واضافة زيادة معنى لما بعده للبيان من الجمع بين الفراغ الخ هذا بيان
لادلة الاستحالة التي وجدت فيه وغيره كذا بالجر عطف على الجمع اي ومن غير
ذلك مثل عدم ما تحقق وجوده والعدم فيه دليل الجواز عطف لازم على
ملزوم لانه يلزم من وجود ادلة الاستحالة فيه انعدام ادلة الجواز والثاني
بهذا التفصيل المقابلة مع ما ياتي من التصريح بدليل الجواز بمعنى انها
لا تنقطع اي فليس المراد بعدم الاخر استمرار الشيء الواحد الى ما لا نهاية له بل
المراد ان المتجدد واحد بعد واحد الى غير نهاية حتى لا يجد الخ اي بحيث
لا يجد شيء بعدها وهو التفسير للمنفي وليس من حقيقة الحادث الخ
هو جواب عما يقال كيف يكون نعيم الجنة حوادث لا اخر لها مع انه اذا كان الشيء
حادث يكون له اخر اذ ليس من حقيقة الحادث ان يكون له اخر اذ هو الموجود بعد
عدم

عدم فلم يوجد في مفهومه الاخر وانما الذي من لوازمه ان يكون له اول لانه
قد اخذ في مفهومه شرطا فقول الشرح ومن حقيقته الخ عطف على ليس
لا على المنفي اعني قوله ينفي ان الحادث هو الموجود بشرط كونه بعد عدم
فالمسبوقية بالعدم في الحقيقة لازم لا انه من الحقيقة وحينئذ فقول الشارح
ومن حقيقته ان يكون له اول فيه تسمح في ذلك واما دليل الجواز الخ
فيه انه لم يقل احد بوجوب عدم تناهي نعيم الجنة اي لم يقل احد انه واجب
عقلا بحيث يكون تناهيه محالا وحينئذ فمتى انتفت ادلة الاستحالة
ثبت الجواز فلا حاجة لادلة الجواز وحاصل الجواب انه لما كان لا يلزم
من انتفاء ادلة الاستحالة الجواز لانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول اتى
بهذا بيانا لنفي الاستحالة فكانه يقول كما ان دليل الاستحالة منتف فهو
كذلك والثابت انما هو الجواز فتامل سلمنا انه يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول فنقول انه اتى بهذا لزيادة الايضاح وتحقيق المقام كما تقرر
في الخارج وسياتي برهانه اي وسياتي في المتن برهان ذلك المقرر في الخارج
وقوله منه وجوب الخ بيان لما تقرر في الخارج بل ممكن اي ومن جملة
نعيم الجنة وكذا سائر صفاته اي يجب لها العموم فيما تتعلق به فالعلم
يجب عمومه في اقسام الحكم العقلي الثلاثة وكذا الكلام والسمع والبصر
يجب عموم تعلقهما بالموجودات وكان الاولى حذف قوله وكذا سائر صفاته
اي باقيها لان الحادث من حيث التاثير فيه لا يتعلق به الا القدرة والارادة
ولا دخل لبقية الصفات فيه للزم عجز الخ اي والتالي باطل فبطل المقدم
وهو وجوب الاخر للحوادث وثبت الجواز وقوله عن امتثال ما وقع اي
لزم عجز القدرة والارادة عن تعلقهما بشيء من افراد النعيم يجيء بعد الاخر
مماثلة لما وقع منها قبل الاخر لكن يبقى ان التلازم في الشرطية ممنوع اذ
متى وجب ان يكون للحوادث اخر لزم ان وجود شيء بعد الاخر مستحيل ومن
المعلوم ان عدم تعلق القدرة بذلك لا يسمى عجزا لان القدرة لا تتعلق
بالمحال وعدم تعلقها به لا يقال انه عجز لها وانما كان يلزم من وجوب
الاخر للحوادث استحالة وجود شيء منها بعد الاخر لان المراد بالوجوب في
كلامه الوجوب العقلي ولا شك ان عدمه محال وهي ممكنة ضرورة حالتي

امثال ما وقع وفيه ان ما بعد الاخر صار ممتنع الوجود لان الاخر واجب عقلا
وحينئذ فللخصم ان يمنع اعدامها وعدم رتبتها الا ان يقال هو وهي ممكنة اي بحسب
اعدامها بالاولى فهي منظر به ابتداء ضرورة انتهائها   فهي من المحال اي لذاته
وهو قرائن ما لا نهاية له دائما محل محالا انما هو من الجمع بين متنافيين
مطابق لهذا المثال وفيه ان هذا المثال غير مطابق لما قالوه لان الاعطا في المثال علي
متوقف وما قالوه في الحركات انما هو من غير ان تتوقف اللاحقة السابقة واجاب
بعضهم بان هذا مبني على ان الحركات علل موثرات في بعضها فحركة الامس
علة موثرة في حركة اليوم وحركة اليوم موثرة في حركة الغد وهكذا وعلى
هذا لكون المثال مطابقا لما هنا كذا قرر الشيخ شرائي قلت لان العلة
عندهم يجب مقارنتها للمعلول في الزمان وتقدمها عليه في التعقل
وحينئذ فيلزم مقارنة الحركتين اللاحقة والسابقة وهو باطل ويمكن جوابه
بان قولهم انه يجب مقارنة العلة للمعلول اذا لم يوجد مانع يمنع من المقارنة
وهنا قد وجد مانع وهو وجود المثل فوجود المثل مانع من المقارنة ثم
قال الشيخ ولعل الاحسن في الجواب عن الاصل الاشكال اعني عدم المطابقة
بين المثال وما قالوه ان يقال ان التوقف وان لم يصرحوا به لكنه لازم لهم
ضرورة ان الحركة يتوقف وجودها على محل وقد قالوا بقدم هذا المحل وانه
لا ينفك عن الحركات فلزم ان كل حركة تتوقف على حركة قبلها لا الى نهاية لها
فالحركة لمسكك مثال او نظير الدرهم خبره واخبر بالمذكر عن المؤنث لان
صيغته فعيل يستوي فيها ذلك اذ الله تعالى والملائكة بعد ذلك ظهير   وكذا
يلزم اي على وجود حوادث لا اول لها ان يكون وجودنا الخ وهذا قد يخرج
عن ما الكلام فيه اذ كلامنا انما هو في التسلسل في الحركات وحينئذ فالاولى
عدم حركة هذا اليوم التي هي موجودة واما استحالة وجودنا او وجود
ساير الحيوانات فهو لازم لشي اخر ادعوه لبني الكلام فيه وهو انه ما من شخص
الا وقبله شخص فتامل   لتوقفنا الخ اي معشر ساير الحيوانات فتوقف وجود
الانسان على وجود ابا قبله لا فرغ فيلزم عليه ان لا يوجد الانسان لتوقفه على
ما لا يفرغ وتوقف وجود النبات على وجود بذر قبله لا يفرغ فيلزم عليه ان لا يوجد
لتوقفه على ما لا يفرغ   ولا ضير في تفضيحهم بنحو الخ ويكون البنا هذا هو
المروي

المروي عن الامم لكن فيه ان الخبر معناه العلم وحينئذ فلا معنى لقولك اعلم بتفضيحهم
وهذا غير مناسب فكان الاولى ان يعبر بقوله ولا شك في تفضيحهم الا
ان يقال ... يؤل اخبر بمعنى بحذاي لا يخبر بتفضيحهم مثل العيان بل العيان
اقوى هذا ويمكن ان يقرا خبر بفتح الخا والبا ويكون اشارة الى المثل وهو
قولهم ليس الخبر كالعيان تامل   ومثل ما ادعيناه المناسب لما سبق
ان يقول ومثلوا لما ادعينا لكنه تفنن في التعبير   وايضا يلزم على وجود
حوادث لا اول لها ان يقارن الوجود الازلي عدمه اي لكن التالي باطل
وهو مقارنة الوجود الازلي لعدمه باطل فبطل المقدم وهو وجود حوادث لا اول
لها وثبت ان لها اول وقوله الوجود بالنصب مفعول يقارن والازلي صفة
للموجود وعدمه بالرفع فاعل يقارن   هذا وجه ثان الاول هذا وجه
ثالث فالاول لزوم فراغ ما لا يتناهى عددا قبل الموجود الان وهو باطل
للتنافي والثاني لزوم عدم ما هو محقق الوجود وهو باطل   لزم اجتماع
الوجود الازلي مع عدمه اي لكن التالي باطل فبطل المقدم فحذف الاستثنائية
لظهورها   وبيان الملازمة اي ملازمة امتناع انفكاك الشي عن الشي
اي وبيان امتناع انفكاك التالي عن المقدم في الشرطية السابقة   وتلك
المقدمات كلها مجتمعة في الازل اعترض بانهم يقولون ما من حادث الا
وقبله حادث الى غير نهاية وحينئذ فلا ينافي اجتماع عدمات في الازل
وكون الزمان لا يخلو عن وجود دائما اللازم عدم هذا الفرد المخصوص
وعدم الذي قبله وهكذا الى غير نهاية فليس الازل ظرفا لجميع كل الاعدام
اذ لا ينافي اجتماعها الا لو فرضنا زمانا يخلو عن الوجود بان فرغت الافراد
فيكون جميعها معدوما وهم لا يقولون بالخلو بل يقولون ما من حادث
الا وقبله حادث دايما على انه لا حاجة لاعتبار اجتماع الاعدام بل يكفي
ان يقال وحيث كان كل فرد عدمه اولي وقيل بقدم الجنس فلا بد من فرد ازلي
يتحقق فيلزم اجتماع وجود هذا الفرد وعدمه كما اشار اليه الملوي تامل
اذ لا ترتيب فيها اي في المقدمات ولو قال اذ لا ترتيب في الازل لكان
احسن لان عدم الترتيب في الازليات سببه عدم الترتيب في الازل
وجنس الحوادث ازلي ايضا اي كما ان المقدمات ازلية   وتلك المقدمات

كما تحققه في الازل غير حق بانهم يقولون ما من حادث الا وقبله حادث الي
غير نهاية وح فلا فيا في اجتماع عدمات في الازل لا توصيف بقوله فيلزم ان
يكون ذلك الحادث ازليا اي الذي هو من افراده لان الجنس ازلي ولا يتحقق الا في
فرد من افراده وما يتحقق فيه الازلي يلزم ان يكون ازليا وقوله لكن عدمه اي
عدم ذلك الفرد الذي يتحقق فيه الجنس وقوله ايضا اي كما ان وجوده ازلي
واعترض بان هذا الدليل لا يتم الا لو كان الخصوم يقولون بتحقق الجنس في
فرد من الحوادث وهم انما يقولون ان جنس الحوادث الازلي يتحقق في جميع
الافراد التي لا نهاية لها وحينئذ فلا يلزم اجتماع وجود الشيء وعدمه تامل
فقوله الخ تفريع على بيان الملازمة   على الضرورة اي بالضرورة اي
بالبداهة   واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال هذا في قوة الاستثنائية
التي حذفها الشارح وحينئذ فهذا مرتبط بقوله اولا لزم اجتماع الوجود الازلي
مع عدمه ويصح ان تجعل هذه مقدمة كبرى حملية وقوله اولا لو كانت
الحوادث لا اول لها للزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه مقدمة صغرى شرطية
فعلى هذا يكون الذي ذكره الشارح قياسا اقترانيا من الشكل الاول مركبا من
شرطية وحملية وليس في كلام الشارح حينئذ حذف شيء من المقدمات
وفيه ايضا مصاحبة الخ اي وفي كون الحوادث لا اول لها وقوله وايضا اي كما فيه
ما تقدم من مقارنة وجود الشيء لعدمه   وهو العدم اي الازلي لذلك
الفرد وقوله وهو الوجود اي للفرد الذي تحقق فيه الجنس وحاصله ان
ذلك الفرد قد وصف بالحدوث والمسبوقية وقد صاحبه العدم الازلي على
ما تقدم الموصوف بالسابقية والازلية ومصاحبة السابق للمسبوق المذكورين
مستحيلة لانها تؤدي للتناقض فقوله وفيه ايضا مصاحبة الخ غير مقصود
لذاته بل ذكر توطئة لقوله بعد وفيه الجمع الخ والحاصل ان كون الحوادث
لا اول لها يلزم منه محالان الاول مقارنة الوجود للعدم والثاني مصاحبة
السابق للمسبوق المؤدي للتناقض   وفيه الجمع اي وفيما ذكر من المصاحبة
الجمع الخ وقد يقال للخصم ان يقول ان الموصوف بالازلية غير الموصوف بالحدوث
لان الموصوف بالحدوث الاشخاص والموصوف بالازلية الاجناس وحينئذ
فلا تناقض لعدم ورود الحدوث والازلية على محل واحد   وهو الحدوث
الي اخره

الي اخره الاوضح ان يقول وهما الحدوث والازلية لكن افرد باعتبار المذكور اي وما
ذكر من المتناقضين الحدوث والازلية   فان قالوا لا نسلم ان العدم لو اي حتى
يلزم على الجمع بين متناقضين وهما الحدوث والازلية وهذا السؤال وارد على اللازم
الاخير اعني قوله وفيه ايضا مصاحبة الخ   ويلزمهم وجود سابق ومسبوق
اي ويلزمهم على القول بوجود حوادث لا اول لها وجود الخ لان العدم سابق
وقد قلنا ان صاحب الوجود الذي هو مسبوق فالحاصل انه لو وجد حوادث
لا اول لها لزم عليه محالات ثلاثة اجتماع الوجود والعدم واجتماع الازلية
والحدوث وهما متناقضان وتقرر سابق ومسبوق في الازل واطلاق هذه
المحالات الثلاثة بالملاحظة وكان المناسب ان ياتي بهذا اللازم الثالث
بلصق اللازمين المذكورين قبل   واجتماع وجود الشيء الخ لا يلاحظ هنا
السابقية والمسبوقية   ويلزمهم وجود سابق ومسبوق هذا في المعنى
عين اللازم المتقدم اعني قوله وفيه ايضا مصاحبة السابق للمسبوق الا ان
يقال ان الاول نظر فيه للتنافي والتناقض والثاني نظر فيه لعدم تصور
الترتيب في الازل كما تقدم فتامل   وانه يستحيل عند تصديق الخ حاصله
ان العددين لا بد وان يكونا متساويين او لا بان يكون احدهما اكثر من الاخر
والاخر اقل من ذلك الاخر فلو وجد حوادث لا اول لها لزم انتفاء وصف
العددين بالمساواة وبالاكثرية والاقلية واللازم باطل فكذا الملزوم وهو
وجود حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انك لو اخذت سلسلة من حركات
الفلك واعتبرتها من الطوفان مثلا منسحبة الى الازل واعتبرتها بذاتها من الان
منسحبة الى الازل ايضا كان المأخوذ معك سلسلتان متغايرتان تغايرا
حقيقيا لان الاولى جزء للثانية والجزء يغاير كله فاذا شرعت في التطبيق بين
هاتين السلسلتين وجدت كل حركة من الطوفانية مبتدئة بحركة ساعة الطوفان
وفي مقابلتها حركة من الانية مبتدئا من الحركة الواقعة الان وانت نازل فيهما معا
الي الازل فمن المعلوم انك لا تنتهي الى حد بل تستمر على ما نزلا الى الازل لما انها حوادث
لا اول لها وحينئذ فالمساواة بين السلسلتين منتفية بالضرورة لان الانية
تزيد على الطوفانية بحركات من الطوفان الى الان وكذا الاقلية والاكثرية
منتفية بالضرورة لعدم فناء احدى السلسلتين قبل الاخرى الذي هو شرط

في تحقق الاقل والاكثر وانتفا المساواة والاقلية والاكثرية عن العددين محال لما
فيه من ارتفاع النقيض والمساوي لنقيضه وحينئذ فالملزوم وهو وجود
حوادث لا اول لها مستحيل عند تطبيق ما فرغ منها اي من الحوادث والمراد
بما فرغ منها ما اعتبرناه ناقصا بدون الزيادة كالسلسلة الطوفانية والمراد
بالتطبيق ملاحظة المقابلة بين السلسلتين بالعقل بان يلاحظ ان كل حركة
من احدي السلسلتين في مقابلة حركة من السلسلة الاخرى مثل السلسلة
الماضية من يوم الجمعة الي ما لا نهاية له مغايرة للسلسلة الماضية من يوم الجمعة
السبت الذي بعد الجمعة الي ما لا نهاية له ازلا لان الاولى جزء للثانية ومن المعلوم
ان السلسلتين غير متساويين لان السبتية تزيد على الجمعية بالحركة
الحاصلة يوم السبت فاذا لاحظت التطبيق بين السلسلتين بتلك بان
اعتبرت حركة السبت واعتبرت في مقابلتها حركة الجمعة واخذت من السبتية حركة
الجمعة واخذت في مقابلتها من الجمعية حركة الخميس واخذت من السبتية حركة
الخميس واخذت في مقابلتها من الجمعية حركة الاربع وهكذا وانت نازل الي الازل
فلا تجد السلسلتين متساويتين لزيادة السبتية على الجمعية بحركة يوم السبت
ولا تجد احدي السلسلتين اكثر من الاخرى لان الفرض ان كل واحدة منهما لا نهاية
لها والاقلية والاكثرية يتوقفان على فراغ عدد احدهما قبل فراغ عدد الاخر
ما علم بين العددين اي وما وجب بينهما برهان القطع اي لا اعتبر
فيه قطع احدي السلسلتين عن ما بعدها من الحوادث كالسلسلة الطوفانية
فانها اعتبرت من الطوفان الي ما لا نهاية له وقطعناها عن ما بعدها من الحركات
لاجل ان تحصل سلسلة اخرى من الان الي ما لا نهاية له وقوله والتطبيق اي
لانا اعتبرنا فيه التطبيق بين السلسلتين متغايران اي تغايرا حقيقيا
لان الجزء يغاير كله وتغايرا اعتباريا لان هذه السلسلة اعني الانية عين الاخرى
اعني الطوفانية غير انهما مختلفتان باعتبار زيادة الانية على الطوفانية
من الطوفان الي الان فالخلف لفظي لان كل قول لاحظ ملحظا لم يلاحظه الاخر
لقائل بقوله وليس احدهما اكثر من الاخر ولا اقل الا انه يصرح به لانه لازم لنفي
المساواة والاكثرية لما علم من وجوب الخ وذلك لان كل عددين متغايرين
بينهما اما التناقض او مساواة النقيض وحينئذ فلا يجتمعان ولا يرتفعان

قوله

قوله لتحقق الزيادة في احدهما اعني السلسلة الانية بالنقص دون
زيادة اعني السلسلة الطوفانية ويستحيل ان يكون احدهما اعني السلسلة
الانية حمل شي على شي اي حمل احدهما على الاخر اي وهذا المعنى غير مراد هنا
والمراد هنا ما بينه الشارح بقوله والمراد هنا الخ فالمطبق في مثالنا ما فرضناه
من عدم الحوادث الخ لقائل ان يقول ان الانسب العكس من ان المطبق هو ما فرضناه
من عدد الحوادث من الان الي الازل والمطبق عليه هو ما فرضناه من عدد
الحوادث من زمن الطوفان الي الازل وذلك لان الملاحظة تطبيقه انما هو ما فرض
طويلا فكانه اخذت واحدة من الانية وجرت مقابلها واحدة من الطوفانية
فلم تجد ما عدا ما اخذت من الانية واحدة الا وتجد لها مقابلة من الطوفانية
وان كان ما قاله الشارح ايضا صحيح ولاجل قطعنا في هذا البرهان لمطبق
الخ اي لاجل قطعنا المطبق بالمنع عن الزيادة بسبب ملاحظة السلسلة من
الطوفان فسبب ملاحظتنا لها من الطوفان قد قطعناها عن ما بعدها
ليحصل سلسلة اخرى من الايمان الان الي ما لا نهاية له فان الانسب للشارح ان
يقول ولاجل قطعنا وتطبيقنا الخ يسمي برهان القطع والتطبيق وكان
يلتفت لجانب التطبيق في العلة كما التفت لجانب القطع هذا وما ذكره
شارحنا وقررناه تبعا له في بيان برهان القطع والتطبيق لائمة الاعيان المراد
بالاقل ما يصير فانيا عند العد قبل الاخر والمراد بالاكثر مقابله كما هو اصطلاح
الحساب والتحقيق ان لا يقول ذلك بل يقول الاقل ما كان غيره اكثر منه ولو لم يحصل
له فراغ قبل ذلك الغير عند العد والاكثر ما زاد على غيره ولو لم يحصل له
عند الغير لعدد بعد ذلك الغير وحينئذ فلا يلزم على اجتماع حوادث لا اول
لها ان يوجد عدد ان ليس بينهما مساواة ولا مفاضلة لوجود المفاضلة
بين السلسلتين وحينئذ فالملازمة في الشرطية ممنوعة ولاجل هذا قرر
العلامة السعد برهان القطع التطبيق بطريقة اخرى غير ما ذكرها الشارح
وحاصلها ان تقول لو وجد حوادث لا اول لها لامكن ان يفرض سلسلة
من الطوفان الي الازل ومن الان سلسلة اخرى كذلك فاذا فرضنا ذلك
وطبقنا بينهما وصرنا نأخذ حركة من احداهما ونقابلها بحركة من السلسلة
الاخرى وهكذا مستمرين ونازلين الي الازل فلا يخلو حال هذه الطوفانية

من امرين فاما ان لا نفرغ ولا نتوقع احد بل كلما اخذ واحدة من الانية نجد
في مقابلتها واحدة من الطوفانية وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة الزايد
للناقص وهو محال واذا بطل اللازم وهو مساواة الزايد للناقص بطل
الملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها واما ان تفرغ الطوفانية وتفنى عند
حدما انتهي انا اخذنا واحدة من الانية فلم نجد في مقابلتها واحدة من
الطوفانية فنقول ان الانية قد زادت على الطوفانية التي قد تناهت والزيادة
انما هو بقدر متناه والزايد بمتناه متناه فلزم من هذا ان ما لا اول له
لا اول وهذا انها قد باطل فالملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها باطل
وحاصله ان اللازم لوجود حوادث لا اول لها اما مساواة الزايد للناقص
او كون ما لا اول له له اول وكلاهما باطل فاذا كان اللازم باطلا كان ملزومه
كذلك هذا واعلم ان دليل القطع والتطبيق على كل من الطريقتين
اعني طريقة الت وطريقة السعد انما يرد على استحالة حوادث موجودة لا اول
لها واما امور اعتبارية لا اول لها فلا ضرر فيه لان الامور الاعتبارية تنقطع
بانقطاع الاعتبار كما انه لا ضرر في ثبوت امور اعتبارية لا تتناهى باعتبار
الاحد كما في العدد فانه امر اعتباري ولا يتناهى بمعنى انه لا يقف عند حد بحيث
لا يتصور فوقه غيره وكذا لا ضرر في ثبوت حوادث وجودية لا تتناهى بحسب
الامر كما في نعيم الجنة ومعلومات الله ومقدوراته فانها لا تتناهى بمعنى
انها لا تنتهي الى حد وان كان كل ما وجد منها بالفعل فهو متناه لا بمعنى انها
غير متناهية وانها موجودة بالفعل اذ كل ما وجد من الحوادث بالفعل
فهو متناه وانه يصح في كل حادث الخ حاصل هذا الدليل ان تقول
لو وجد حوادث لا اول لها للزم اما سبقية الازلي على الازلي او صيرورة
ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد لكن اللازم باطل قطعا فبطل
الملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انه لو كانت الحوادث
لا اول لها للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بانه فرغ وانقضى قبله حوادث
لا اول لها فنحكم على الحركة الحاصلة يوم الاثنين بانه انقضى قبلها حركات
لا نهاية لها ونحكم على الحاصلة يوم الاحد كذلك ونحكم على الحاصلة يوم
السبت كذلك وهكذا ونحن نازلون الى جانب الماضي فان قالوا ان جنس الحكم
الحاصل

الحاصل عند كل حركة قديم ازلي بمعنى انه لا مبدا له كما ان الحركات المحكوم عليها
كذلك فما من حركة من حركات الفلك الا ويصح الحكم عليها بانه انقضى قبلها
حركات لا نهاية لها فنقول لهم لزم ما قلنا من ان جنس حركات الفلك قديمة ازلية
وان جنس الاحكام ازلية لا مبدا لشيء منها ومن المعلوم ان المحكوم عليه يجب
تقدمه على الحكم فيلزم ان المتقدم في الازلي اذ يلزم تقدم الازلي على الازلي وهو
باطل قطعا وان قالوا ان جنس هذه الاحكام ليس بازلي بل له مبدا وهو الان
حركة ماضية اعتبرناها بينها من الان بمعنى انه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات
الان التي هي حركة اليوم انه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها ويصح الحكم كذلك
عند حركة البارحة وكذلك عند حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى مبدا
الحركات الان فنقول لهم اذا حكمنا على الحركة التي هي مبدا الان بانه انقضى
قبلها حركات لا نهاية لها وفرضنا ان نحكم على الحركة التي قبل الان لزم الحكم
فرضا الحكم على تلك الحركة التي قبل الان بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها
انما هو لكون ما قبله متناهيا اذ لو كان ما قبل تلك الحركة غير متناه لصح الحكم والفرض
انه لا يصح الحكم فصار ما قبل الحركة التي قبل مبدا الان متناهيا مع انا قد حكمنا
على مبدا الحكم الان بانه انقضى قبل حوادث لا اول لها والحوادث قبله صادق
بالحركة التي قبله لكن المبدا والحركات السابقة على الحركة التي قبل المبدا وحينئذ
فالحركات التي قبل الحركة السابقة على مبدا الان متناهية وقد صارت غير
متناهية بزيادة الحركة التي قبل مبدا الان ولا شك ان كون المتناهي
يصير غير متناه بزيادة شيء عليه باطل اذ الزايد على المتناه متناه
ايضا فقول المص وانه يصح في كل حادث في بمعنى عند اي عند كل حركة حادثة
وقوله مبدا الخ ما اي مبدا الخ حركات حادثة وقوله قبل متعلق بمبدا والضمير
للحادث وقوله مبدا الخ متعلق بحكم اي وانه يصح عند كل حركة حادثة
ثبوت حكم مبدا الخ وانقضاء حوادث لا اول لها نهاية لها قبل تلك الحركة
وهكذا لا الى اول في الاحكام اي ويستمر الامر في الاحكام هكذا لا الى اول
بان يثبت عند حركة حكم بانه مضى قبلها حركات لا نهاية لها والاولى اسقاط
قوله وهكذا الان قوله وانه يصح في كل حادث يغني عنها ما تامل قلت
لا اول للحوادث ولا لوسطها ولا لاخرها بل هو شامل لاي حادث فهو حكم شامل

فلا فائدة لقوله بعد وهكذا وقوله لا اي لا اول بيان لقوله وهكذا وقوله في
الاحكام اعترض بان الاولى ان يقول في الحركات بدل الاحكام ويلزم من ان لا اول
للاحكام لكل حركة يتبعها حكم فيلزم ان الاحكام لا اول لها لكن المحكوم عليه
يجب تقدمه وحينئذ فقد لزم سبق الازلي على الازلي وهو باطل ولعله انما
عبر بقوله في الاحكام لاجل قوله ومن لازمها الخ ومن لازمها الخ اي من
لازم تلك الاحكام الحاصلة عند كل حادث من انواع حوادث لا اول لها قبله
وقوله سبق محكوم عليه اي بعدية الحوادث ان يسبق ازلي اي وهو جنس
الحوادث المحكوم عليها وقوله ازليا اي وهو جنس الاحكام فان اجيب
اي عن ما لزم من سبق الازلي للازلي وقوله فالنهاية في الاحكام اي حتى
لا يكون جنسها ازليا فلا يلزم سبق ازلي ازليا بالنهاية في الاحكام اي
بحيث نقول ان الاحكام تنقطع عند انتهاء الى حركة معتبر انها مبتدأ من
الله فلا يكون جنس تلك الاحكام ازليا فلا يلزم ح سبق ازلي ازليا لزم
ان ما انتهى اليه اي وهي الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدأ الالف وقوله
بزيادة واحد اي وهي الحركة التي هي مبدأ الالف ايضا الانسب تاخيره
عن قوله للرد على الفلاسفة لان ما تقدم من الطرق ليست رابعتها
ظاهرة اي لا تحتاج لدليل وفيه ان قوله بعد لان صحة الخ ينافي ذلك
واجيب بان هذا تنبيه والامور الضرورية قد ينبه عليها
فان قلت ان الامور الضرورية انما ينبه عليها اذا كان فيها نوع خفا
لا ان كانت ظاهرة واجيب بان قوله ظاهرة مراده انه ليس فيها خفا
مؤثر فلا ينافي ان اصل الخفا موجود فلاجل ذلك احتيج الى التنبيه
قبل كل حادث اي قبل كل حركة على اصلهم اي قواعدهم من وجود
حوادث لا اول لها وقوله ضرورة اي وجوبا وليس المراد بالضروري
ما قابل النظري لكن هذا الحكم اي عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث
لا نهاية لها مستحيل لما عدل عن قوله لكن التالي باطل لما قاله طلبا
للايضاح لما نذكره الخ اي من قوله وبيان الاستحالة الخ ولا وجود
جنسها الخ هذا قد علم من قوله قبل لها اول فهو توكيد له وبيان استحالة
وجود ذلك الحكم اي الحكم عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث لا نهاية لها

قوله لو

قوله لو وجد اي الحكم وقوله اولا اي اولا يكون له اول ولا واسطة بين الامرين
وهو وجود الحكم اي عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث لا نهاية لها
ظاهرة اي لانه لا واسطة بين الاولية وعدمها فانما سنبين
اي بتبين ونظهر ظهورا تاما فالسين والتا للتاكيد اما كون الحكم
لا اول له ونشر مشوش ومن ضرورة هذا الحكم الخ المناسب ان يقول ومن
لازم هذا الحكم ليوافق قول المص ومن لازمها سبق محكوم عليه الذي هو
المشروح ولعله عدل عما قاله اشارة الى ان ذلك اللازم ضروري وحاصله
انه اذا كان الحكم لا اول له بحيث ما من حكم الا وقبله حكم لزم من ذلك ان كل
حكم تقدمه محكوم عليه لان وجود الحكم فرع وجود المحكوم عليه فيكون
المحكوم عليه ايضا لا اول له فما من محكوم عليه الا وقبله محكوم عليه فيكون
هنا امران ازليان وهما جنس الحكم وجنس المحكوم عليه ويلزم سبق
الثاني على الاول لكن سبق الازلي على الازلي محال فما ادى اليه محال وانما
فرض الكلام في الجنسين لانهما الازليان عند الخصم واما الاشخاص فهي
حادثة عليه اتفاقا وسبق الازلي على الازلي محال للخصم وهو
الفلاسفة فان يقول سبق الازلي على الازلي انما يكون محالا اذا كانت
السبقية زمانية لانها تنافي الازلية لكن سبقية جنس المحكوم عليه على
جنس الحكم هذه سبقية ذاتية في المتعقل كسبقية العلة على المعلول
وهذه لا تضر لانها لا تنافي الازلية عدد متناه في نفسه اي وهو
الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدأ الالف وقوله زدنا عليه واحدا اي
وهو الحركة التي قبل مبدأ الالف فالحكم بان المجموع اي المزيد والمزيد
عليه اي الحركة التي قبل مبدأ الالف والحركات التي قبلها واما بيان لزوم
هذا المحال الخ وهو ان ما انتهى هو صار لا نهاية له بزيادة عدد متناه
مثله مقابل اما محذوف والاصل اما بيان لزوم المحال على تقدير عدم
انتهاء الحكم فقد علم واما بيان الخ على اصلهم اي موافق لقواعدهم
وهي وجود حوادث لا اول لها ثم ان المثال الذي فرض فيه بيان للازم
الاول وللازم الثاني وهو اعم من قوله واما بيان الخ ان نفرض في حركة
الفلك اي عند حركة الفلك بيوم ما هذا دفع توجيه حكم هذا هو المفروض

وقوله قبلها اي قبل اليوم اي قبل حركة اليوم ليناسب ما تقدم التي تلي حركة
يومنا هذا قبله الظرف متعلق بتلي فالمراد انها تليه من جهة الماضي لا من
جهة الاستقبال وقوله ثم كذلك اي ثم نفرض كذلك حكما آخر وقوله في الحركة اي
عند الحركة التي تلي يومنا هذا ما توالت الاحكام الاولى ثم هكذا نفرض
احكاما ما توالت الحركات فالاحكام تابعة لها فان فرض توالبها اي
الاحكام سابق على الزمان الذي يوجد فيه الحكم فيه انه ان اراد وجود
المحكوم عليه الحكم عليها بالفعل فهو غير مسلم لانه لا يلزم من وجود الحوادث
وقوع الحكم عليها وان اراد الحكم بالصحة فلا يلزم سبقية الزمان والظاهر انه
اراد الاول ولكنه غير مطابق لما سبق في قوله لو وجد حوادث لا اول لها لزم
ان يقع عند كل حادث وجود الحكم الخ فالاولى للشارح ان يقول وقد عرفت ان
الحركات المحكوم عليها سابقة على الحكم عليها فهو اي فرض توالبها ابدا
القسم الاول وان فرض ان الاحكام انقطعت اي بالعدد وقوله بحيث كان
لها اول اي معتبرا ذلك الاول فيما مضى كما فرضنا ان الآن آخرها معتبر من
الآن واولها فيما مضى فهو اي فرض ان الاحكام انقطعت بالعدد القسم
الثاني على الوجه السابق اي عند قوله اولا فلنفرض مثلا الخ وذلك
بان نفرض عند وجود حركة الفلك في يومنا وجود حكم بانه قد مر قبل تلك الحركة
حركات لا نهاية لها ثم نفرض عند وجود الحركة الحاصلة في الامس وجود حكم
آخر كذلك اي في حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى تمام الخ ثم انقطع الحكم اي
عند التي قبل الآن فيما دون اعني حركات الآن لكن قد حكم عليه
اي على ما قبل الواحدة وقوله عند تمام متعلق بحكم عليه اي عند الحكم
على تمام الآن وقوله بجملتها حال من الضمير المجرور وقوله قبلها حال من الواحدة
اي حالة كون تلك الواحدة التي تلي الآن قبله اي انها تكسر من الطرف الاول
والحاصل انا اذا حكمنا عند مبدأ الآن بانه قد مر قبل ذلك حركات
لا نهاية لها كان هذا حكما على الواحدة التي قبل الآن تلي مبدأ الآن وعلى ما قبلها
من الحركات على مجموع الحركات التي قبل الآن اي الشامل للواحدة التي قبل
الآن ولما قبلها قبلها اي حالة كون تلك الواحدة موالية للاول وقبلها
بل وعدم الخ اي بل نقول ان عدم النهاية للحركات في كل فرد من افراد الآن حكم
مسببه

سبعه الخ لان ما قبل هذه الحركة اي التي قبل من جهة الازل والزمن
وجوب انقطاعه اي عند الحركة التي قبل الآن اذا علاه اي لان ما قبلها
اعلاه الى حركة الازيادة تلك الحركة اي على ما بعدها وهو ما قبل
الحركة الواحدة وما بعدها هذا جار على ان ما في قول المتن ما بيننا بين موصوفه
ما قبل الواحدة الزائدة وما بعدها وهو الآن واما قوله وان شئت فاقتصر
الخ فهو جار على ان موصولة ما في ذكره ما قبل الواحدة الزائدة وهو اقرب
اي بحسب النظر لعدم اعتبار كثرة الموصوفية وانما كان اظهر من جهة انه هو
المتنازع في تناهيه ولكون الحركة المزيدة وسيلة لعدم تناهيه واما الآن
الاخيرة فهي معلومة بالضرورة وليست محل النزاع هذا كله فللخصم ان يقول
نحن نختار ان الاحكام لا اول لها وقولكم يلزم عليه سبق الازلي على الازلي لا نسلم
ذلك اللزوم وذلك لانه لا يتم هذا اللزوم الا لو كان المحكوم عليه يجب تقدمه
في الوجود وذلك غير لازم لانه يكفي تقدمه عليه في التعقل نحن نقول ان الحكم
قديم كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك وهذه الحركة سابقة على الحكم في التعقل
والاعتبار في ذلك وحينئذ فلم يتم ما ذكره من الدليل في ساير ما قالوا به اي
من غير الحركات اي ان كل ما قالوا به في العالم السفلي من حوادث لا اول لها
يجري فيه هذا البيان كما جرى في حركات الافلاك فصل ثم نقول
الخ ثم نقول الخ ثم للترتيب الذكري والمعنوي اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان ما تقدم فيه اثبات وجود الصانع وما هنا اثبات
الصفات واثبات الصفات مترتب على اثبات وجود الموصوف ولما
توجه المصنف لاثبات الصفات قدم الكلام على السلوب لانها من باب
التخلية بخلاف المعاني والمعنوية فان اثباتهما من باب التحلية
والثاني ان التخلية تقدم على التحلية وقدم القدم والبقاء على ما سواهما
من السلوب لانهما يدلان على ما بعدهما فهو كتقديم الدليل على المدلول
وعند التوجه اليهما قدم مبحث القدم على مبحث البقاء لان القدم يدل على
البقاء فهو كتقديم الدليل على المدلول وانما كان القدم يدل على البقاء لان ما ثبت
قدمه استحال عدمه والنون في قول المصنف ثم نقول للمتكلم ومعه غيره اي ثم
نقول معشر اهل السنة لا للمتكلم وحده لان هذا القول ليس مبتكرا

اللهم ان يكون هذا الصانع لذاته اراد بها الهيكل المخصوص اعني الجسم
مع الروح وحوله وسائر العالم اي باقي العالم اعني ما عداه لذلك اي غير
مسبوق بعدم في هذا اشارة الى ان القدم من صفات السلوب وانه عدم
المسبوقية بالعدم والا لافتقر الى محدث له اي والا يكن قديما بل كان
حادثا لافتقر الى محدث وهذا اشارة الى قياس شرطي ذكر شرطيته
وحذف استثنائيته ونتيجته وتركيبه ان تقول لو لم يكن قديما لافتقر الى محدث لكن
افتقاره الى محدث باطل فبطل المقدم وهو لم يكن قديما وثبت نقيضه
وهو انه قديم وهو المطلوب وهذا القياس من قبيل برهان الخلف وهو
المثبت للمطلوب بابطال نقيضه وذلك يؤدي الى الدور والتسلسل اي لان
ذلك يؤدي اليه وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة وتقريره ان تقول لو
كان صانع العالم مفتقرا الى محدث لادى ذلك الى الدور والتسلسل لكن
الدور والتسلسل محالان فبطل الافتقار المذكور ثم ان الاشارة في قوله
وذلك يؤدي اليه راجعة الى مضمون التالي اعني افتقاره الى محدث ان
كان محدثه اي محدث صانع العالم غير اثره يعني لا مباشرة ولا بواسطة
ولا بوسائط فان قلت ان هذا التسلسل لا يلزم الخصم الا ان
قال ان محدث العالم غير مستند الى واجب الوجود مع انه لم يقل بذلك لجواز
ان يقول الخصم ان المولى خلق ملكا مثلا وذلك الملك خلق العالم فيكون
صانع العالم مفتقرا الى محدث ولا يلزم دور ولا تسلسل والجواب ان
هذا يرد فيه ما ياتي من برهان الوحدانية لانه دافع لابطال كون الفاعل
غير المولى على ما ياتي والدور ان كان اي صانع العالم اثرا
لمحدثه مباشرة او بواسطة من فراغ ما لا نهاية له اي من انتهاء ما لا نهاية
له وذلك باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين كالنقيضين وانما كان في التسلسل
فراغ ما لا نهاية له لانه يلزم عليه ان يكون دخل في الوجود وفرغ منه عدد
لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض على ما مر في حوادث
لا اول لها وتوضيحه انه لو تسلسلت الآلهة الحوادث لما لا نهاية له في جانب
الماضي لكان العدد الذي لا نهاية له داخلا في الوجود وهذا العدد منتهيا بالعدد
الاخير ويوجد منتهيا من جانب الماضي الى الصانع الاخير الذي صنع
العالم

العالم مباشرة ويرد عليه هذا ما مر عن السعد من ان النهاية من جهة المستقبل
وعدمها من جهة الماضي فلم تتحد الجهة حتى يلزم التنافي سابقا
على نفسه لخ وذلك لان الشخص من حيث انه خالق للغير الخالق له فهو
سابق على نفسه ومن حيث انه مخلوق للغير المخلوق له فهو مسبوق على
نفسه وسياتي ايضاح ذلك في مقتضى اللسان اي في مقتضى هو
اللسان واللسان هو اللغة وكانه قال يطلق في اللغة وان في سببية
والاضافة حقيقية بان كان مبنيا اي في مقابلة مبنيين وظاهره انه
مشترك اشتراكا لفظيا مع انه عند اهل اللغة ما توالت عليه الازمنة
واما عند المتكلمين فهو ما لا اول له فهو عند اللغويين حقيقة في ما توالت
عليه الازمنة مجاز فيما لا اول له واما عند المتكلمين فبالعكس وحينئذ
فلم يصح نسبة الاشتراك لاهل اللغة كما قال الشارح تامل على ما توالت
اي تتابعت على وجوده الازمنة فقضيته ان الشيء اذا مضى عليه
عشرة ايام او خمسة لا يقال له قديم لان الازمنة جمع قلة مع انه ليس
كذلك اذ لا يقال للشيء في اللغة انه قديم الا اذا مضى عليه سنة فاكثر
ان الاولى للشارح ان يقول يطلق على توالي الازمنة على وجود الشيء لان
ما ذكره تفسير للقديم لا القدم الذي الكلام فيه فهو كلام يحتمل اسم
الذات على المعنى الا ان يحمل في كلامه حذف والاصل على توالي الازمنة
على ما توالت على وجوده الازمنة وكر عليه اي ومر عليه الجديدان
اي الليل والنهار مرارا عديدة لانهما يتجددان وقضيته ان من كر عليه
الليل والنهار مرة قديم وليس كذلك الا ان يقال مراده بالكر تكرير
المرور اي ومر عليه الليل والنهار مرارا عديدة فتامل ومنه قوله
تعالى حتى عاد كالعرجون القديم اي صار القمر مثل العرجون القديم
اي سباطة البلح التي تتابعت عليها الازمنة فشبه القمر في اعوجاجه
واصفراره في اخر الشهر بها ثم انه كان المناسب ان يؤخر قوله ومنه قوله
تعالى عن قوله وبناء قديم لانه يكون كالدليل لقوله وبهذا الاعتبار
يقال الخ وبهذا الاعتبار اي وبسبب هذا الاعتبار وهو اطلاق
القدم على توالي الازمنة على وجود الشيء يقال اساس قديم اي توالت على

وجوده ازمنة وهذا الاعتبار اي وهذا المعنى المعتبر في تعريف المتقدم
وهو توالي الازمنة على وجود الشيء مستحيل ولو قال والتقدم بهذا المعنى
مستحيل في حقه تعالى كان اوضح ليس وجود ازمانيا اي تتوالى الازمنة
عليه ولانسبة للزمان الى وجوده اي لم يقارن وجوده الزمن بمعنى ان
وجوده لم يتقيد بالزمان مثل وجود الحوادث فلا يقال ان وجوده منذ الف
سنة مثلا كما يقال ان وجود زيد مثلا منذ كذا من السنين اذ وجوده تعالى
قبل الزمان و بعد الزمان ومع الزمان لمصاحبة وجوده ومقارنته للزمان
لانه و المقارنة انما هو تعبيره بالزمان اذ هو الى دليل لما بعده فكان
المناسب ان يؤخره عنه بحيث يقول فيكون حادثا ضرورة لانه من صفات الحدوث
ثم ان قوله فيكون حادثا اشارة الى دليل شرطي حذف استثنائيه
ومقدم الشرطية وتقريره ان تقول لو كان وجود المولى زمانيا اي مقيدا
بالزمان لكان المولى حادثا لكن التالي باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان
الوجود الزماني من صفات الحدوث وانما كان من صفات الحدوث لان الزمان
اما عبارة الخ ثم اعلم ان الزمان يطلق كما قال الشارح على مقارنة متجدد موهوم
لمتجدد معلوم ازالة للابهام مثلا لو قلت لزيد اتيك وقت طلوع الشمس اذ
كان الاتيان موهوما وطلوع الشمس معلوما فمقارنة الطلوع للاتيان
هو الزمن ولاشك انه حادث لانه عبارة عن نسبة المتجددين وهما حادثان
فالنسبة كذلك حادثة بمعنى انها متجددة بعد عدم لا موجودة بعد عدم
لانها امر اعتباري لا وجود لها ويطلق ايضا على حركة الفلك وقد جعل الشارح
الوجود الزماني من صفات الحوادث اي ان كل حادث متصف بالوجود الزماني
اي بالوجود المقيد بمقارنة متجددين او المقدر بكذا وكذا من حركات الفلك
اما عبارة عن مقارنة الخ اي فالزمان عبارة عن مقارنة الاتيان لطلوع
الشمس مثلا لا انه الاتيان ولا انه الطلوع بل المقارنة بينهما والمقارنة من
الامور الاعتبارية غير الموجودة فلو قلت على هذا ولد زيد عند طلوع
الشمس ولد مصاحبا ومقارنا للطلوع ثم انه يرد على التعريف مقارنة الامر
الاعتباري لمثله وهذا ليس بزمان واجاب الشارح عن هذا بان المراد بالمتجدد
الحادث مطلق متجدد واعترض بان التعريف بعد هذا التاويل يصدق
بمقارنة

بمقارنة الجوهر والعرض فيقتضي انها من الزمن وليس كذلك واجيب
بان المراد مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام والى
هذا اشار الشارح بقوله كمقارنة السفر لطلوع الشمس فالسفر مجهول وطلوع
الشمس معلوم وتلك المقارنة هي نسبة المتجددين فقوله كمقارنة الخ من
تمام التعريف وليس التعريف هو قوله مقارنة متجدد لمتجدد فقط تامل
فيشوقه اي الزمان الذي هو المقارنة المذكورة عن وجود المنتسبين
مراده بالمنتسبين محو المتجددين والا فهذا الوصف انما جاء بعد الانتساب
والمراد متاخر وجود النسبة التاخر في التعقل فقط وليس المراد ان
وجودهما ثبت اولا ثم حصلت المقارنة فلا زمان اي في الازل
والمتجدد لوجوده الخ افاد بالكلام المتقدم عدم نسبة الزمان لوجوده
في الازل لكون الزمان حادثا والمولى ازلي فلا يقارن الزمان وجوده
وهل وجود المولى الان بينه و بين الزمان نسبة بحيث يتصف بالزمان
فافاد هنا عدم ذلك ايضا وذلك لان الزمان مقارنة متجدد لمتجدد
ووجود المولى الان غير متجدد فلا يعقل وصفه بالمقارنة فلا يتصف
وجود المولى ح بكونه مقارنا لمتجدد اخر اذ لا تقوم المقارنة الا بمتجددين
فقول الشارح محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال لف ونشر مرتب
فقوله محال في الازل راجع لقوله ولا متجدد في الازل وقوله وفيما لا يزال
راجع لقوله والمتجدد لوجوده ثم ان كون الزمان عبارة عن المقارنة
بحسب عادة المصنف بل هو عبارة عن المتجدد المعلوم المقدر به المتجدد الموهوم
دون العكس ودون المقارنة فتامل عن حركة الافلاك اي جنس
الافلاك لان المراد حركة الفلك الاعظم فقط لا الافلاك وحركة غيره ايضا كما هو
ظاهره ولعل الحامل للشارح على ذلك التفسير ان حركة الفلك الاعظم لما كانت
تقتضي حركة غيره ضرورة ان المظروف يتحرك بحركة ظرفه فكان الزمان حركة
الفلك الكل لان حركة الاعظم يلزم منها حركة الكل تامل وما يرجع اليها
اي الى الحركة وقوله من الساعات واجزائها بيان لما يرجع للحركة والمراد
باجزاء الساعة الدرج ثم ان رجوع الساعات واجزائها الى الحركات من
رجوع الاجزاء للكل لان الزمن الذي هو الحركة مستمر على انه هيئة

اجمعا عليه ولا شك ان الساعات اجزائها وهذا يقتضي ان الساعات
والدرج اجزاء للحركة التي هي الزمن لا انها اجزاء للفلك وسياتي ان لاهما
اجزاء للفلك ونفاقت الليل الا من اضافة للصفة الموصوف لان الذي يكون
جزء الزمان ويرجع اليه انما هو الليل والنهار لا النفاقت بمعني التوالي والمساع
وانما كان الليل والنهار من اجزاء الزمان لانهما عبارة عن دورة الفلك دورة
كاملة اذ الليل عبارة عن مغيب لا هذا يقتضي ان الليل هو نفس
المغيب اي الغيبوبة الذي هو الحروف بدليل المقابلة بالظهور وان النهار
عبارة عن الظهور المذكور وهذا يخالف كلامه اولا من ان الليل والنهار من
اجزاء الزمان الذي هو الحركة فالمناسب لما مر ان يقول اذ الليل عن مقدار
مغيب الشمس الخ وكذا يقال في النهار ولما كان هذا التفسير ليس
بتحقيق بل مبنيا علي التسامح اضرب عنه الشرح قال وذلك في الحقيقة
الخ اي ان تفسير الليل والنهار بالغيبوبة والظهور ليس بتحقيق بل علي
طريق المسامحة وتفسيرهما في الحقيقة عبارة الخ فقوله وذلك اي وما ذكر من
الليل والنهار في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الخ واما ما قلناه في معناها
فهو علي طريق التسامح تحت الافق يطلق الافق علي اطراف السماء
المتدلية الملاصقة للارض بحسب رؤية الرائي وليس مرادا والمراد به
هنا الفراغ الكائن بين السما والارض لكن علي هذا المراد يكون قوله والنهار
عبارة عن ظهورها فوق الارض ظاهر ولا يظهر بالنسبة لقوله تحت الافق
فلا بد من تقدير اي تحت الافق وتحت الارض بحسب روية الرائي تامل
وعند اهل الهيئة الافق عبارة عن دائرة تفصل بين الظاهر من الفلك
والخافي منه وكلام الشارح هنا بالنسبة لكل من الليل والنهار عن
سير الفلك الاعظم اي وهو المسمي بالعرش عند اهل السنة معدل
الليل الخ بدل من الفلك الاعظم لا انه يقال له المعدل علي طريق التجوز لان
المعدل في الحقيقة اسم لمنطقته اي للدائرة التي نصفته لنصفين وانما
سميت معدلا لاعتدال الليل والنهار عند سير الشمس علي تلك المنطقة وذلك
في يومين في السنة وهما اول يوم من سير الشمس في برج الحمل واول يوم من
سيرها في برج الميزان علي ما هو مبين في الهيئة واذا كان المعدل اسم
لمنطقة

لمنطقة الفلك فيقال انما قيل للفلك معدل علي طريق التجوز فقوله معدل
الليل والنهار بدل من الفلك الاعظم بدل كل من كل اي الفلك الاعظم الذي
هو معدل الليل والنهار اي الذي هو معدل الليل والنهار عند سير الشمس
علي منطقته او ان معدل الليل والنهار صفة للفلك الاعظم او للسير ويكون
معدل بمعني مظهر اي سير الفلك الاعظم الموصوف ذلك الفلك بكونه مظهر
الليل والنهار فان قلت ان الليل والنهار عبارة عن سير الفلك و ح
يلزم علي جعله صفة للسير تركه لانه عليه يكون المعني الليل والنهار عبارة
عن سير الفلك الموصوف ذلك السير بكونه مظهر السير ولا معني لهذا الكلام
وقد يجاب بان الليل والنهار قد يطلقان علي الظلمة والضو كما يطلقان
علي مسير الفلك بالشمس تحت الافق او فوقه فاذا جعلنا المراد بمظهر
صفة للسير فيريد من الليل والنهار هذا المعني فتامل بها اي
بالشمس وهذا متعلق بقوله سير فان قلت ان الشمس في الفلك
الرابع لا في الفلك الاعظم فما وجه سير الفلك الاعظم بها وقد يجاب
بان حركة الفلك الاعظم لما كانت مقتضية لحركة فلكها نسبت للفلك الاعظم
فكان الاعظم سايرا بها عن مسير معدل النهار اي الفلك الاعظم
اي خمسة عشر قسما الظاهر ان الدرج اجزاء للفلك لا للحركة وهذا مخالف
لما مر كما نبهنا علي ذلك وقد يسلم التوفيق بين ما هنا وما مر من بيان
الواقع وحاصله ان اهل الهيئة يقولون ان الليل والنهار عبارة عن
سير الفلك ودورته انهم لما ارادوا ان يضبطوا تلك الحركة باجزائها
مقدارها اعتبروا تقسيم الفلك ثلاثمائة وستين قسما متساوية
وسموها درجا واطلقوا علي حركة كل قسم درجة وحركة كل خمسة عشر
ساعة كان الخمسة عشر قسما من الفلك يقال لها ساعة و ح فلا تخالف
بين المحلين في تقاريب العادات اي اهل العادات اي اهل الهيئة
لان العامة لا يعرفون هذا المعني لانه انما يمر علي الافلاك اي التي
في جوف الفلك الاعظم حتي تمر اي لاجل مرور الازمنة عليه اي علي
ما في جوفها وقوله حتي تمر متعلق بقوله يسمي وفصول السنة
يرجع للازمنة والاشهر بمعني الفصول فوقها اي فوق ما سمعن وكذا

تو ذ تعتبر   وظهور الشمس اه لا حاجة له لان الليل والنهار داخلان في حركة
الفلك فهو من قبيل عطف البعض على الكل وقوله وارتفاعها عطف تفسير
كما ان قوله وانخفاضها تفسير لما قبله   ليتقدر اي وانما عرف الازمنة
على ما في جوفها ليتقدر بذلك اي بما ذكر من الازمنة المتصلة الى الساعات
والدرج وغير ذلك   اعراضه اي اعراض ما سجن في جوفها . من نقطة
الذبيان لاعراض ما سجن وذلك بان ينال مرض زيد يومين او عاش سنة
او ثلاثة واستيقظ ساعتين ونام ساعة مثلا   معايشه اي معايش
ما سجن في جوفها   غربيا وشرقيا اي كتغيير الزروعات فان بعضها
منوط بالصيف وبعضها بالشتاء   ان يحيط به الامكنة جمع مكان وهو
الفراغ عند اهل السنة وفيه ان المكان لا يحيط بل هو الذي يحل فيه الشيء
فمكان الشمس هو الفراغ الذي يحل فيه لا الفراغ الذي يحيط به وقد يقال (فتأمل)
انه يلزم من كون المكان ما يحل فيه الشيء دون غيره ان يكون محيطا به
اتصال او انفصال لا يقال هذا يقتضي ارتفاع الشيء والمساوي لنقيضه
وهو محال لان ذلك بالنسبة لما يقبلهما والباري لا يقبلهما   فثبت انه
لا هذا نتيجة للدليل الذي استدل به على قوله اذ هو من صفات الحدوث .
وهو قوله فان الزمان الخ   اذ هو من صفات الحوادث اي وهو المقدرات
ان فسر الزمان بالمقارنة او بالفلك ان فسر بالحركة   ولا يتقيد به الا ما هو
حادث وهو الموجودات او الافلاك وما احاطت به مما سجن في جوفها
خاص بالحوادث اي فهو لكن هذا البنا قديم هنا وطويل الزمان   على
ما لا اول لوجوده اي موجود لا اول لوجوده وفيه ان هذا التفسير للقديم
لا للقدم واما القدم فهو عدم الاولية للوجود ويمكن تصحيح كلامه بتقدير
مضاف اي عدم اولية ما لا اول لوجوده اي عدم اولية ذات لا اول لوجودها
اي وجوده ازلي تفسير لقوله لا اول لوجوده وقوله لم يسبقه عدم
تفسير ثان وحيث فسر الازلي بانه ما لا يسبقه العدم اي ما لا اول له
وكان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده علم ان الازلي اعم من
القديم لان ما لا اول له اعم من ان يكون موجودا او لا كما في الازل
بخلاف القديم فانه الموجود الذي لا اول لوجوده وعلى هذا فالصفات
المعنوية

المعنوية لا تتصف بالقدم فلا يقال انها قديمة لانها ليست موجودة وانما يقال
لها ازلية وهذا المستفاد من كلام الشارح هو ما حكاه بعضهم وقال بعضهم انهما
مترادفان بمعنى واحد وهو ما لا اول له كان موجودا ام لا   والدليل على
وجوبه الخ المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء اي والدليل على وجوب
ان القدم بهذا المعنى لا يقبل الانتفاء في حقه تعالى   انه لو لم يكن اي
المولى جل وعلا قديما لكان حادثا   اذ لا واسطة بينهما في حق
كل موجود انما قيد بقوله في حق كل موجود جريا على ما اشتهر من ان القدم
والحدوث انما يتصف بهما الموجود فقط فالحادث هو الموجود بعد عدم
والقديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده ولا واسطة بينهما في حق كل موجود
وهذا لا ينافي ان بينهما واسطة من غير الوجود ككالاحوال واما لو جرينا على
ان القديم مرادف للازلي وان الحادث هو المتجدد بعد عدم كان موجودا ام لا
فلم يكن هناك واسطة لا في حق كل موجود ولا في حق غيره وعلى الاول من
اختصاص القدم والحدوث بالموجود يكون كل من الوصفين مساويا لنقيض
الاخر وعلى الثاني من عدم الاختصاص يكون كل منهما اخص من نقيض الاخر
لصدق لا قدم بالحدوث والعدم وصدق لا حدوث بالقدم والعدم   لانه يوجب
افتقاره الى محدث لان حدوثه يوجب افتقاره لذلك وحصل هذا الدليل الذي
اقام على صحة الاستثنائية وهو قوله لانه يوجب الخ انه لو افتقر الى محدث لادى
الى الدور او التسلسل وهذا اختصار منه في الدليل ولو بسطه لقال انه لو
كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث باطل اذ لو افتقر الى المحدث
للزم الدور او التسلسل لكن الدور والتسلسل باطلان فبطل الملزوم
وهو كونه مفتقرا الى المحدث فبطل ما استلزمه وهو كونه حادثا فبطل ما استلزمه
وهو قوله لم يكن قديما واذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو انه قديم   كما الاول اي
للمماثلة وكونه   كما عرفناه اي بالبراهين الاربعة المتقدمة في المتن
والشرح   والخصوم جواب عما يقال هذا الدليل ظاهر ان كان الخصم يسلم
محالية التسلسل مع انه يقول بجوازه واذا كان يقول بجوازه فلا يتم
الدليل في الرد عليه فاجاب الشارح بانهم لا يجوزون كل تسلسل بل التعاقب في
غير الاسباب والمسببات واما التعاقب فيهما فيقولون بانه محال واذا

كان يقولون تلك الحالة قبل بهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما والا لزمهم المحال
الذي يقولون به القائلون بذلك اي بحوادث لا اول لها في الاسباب
اي العلل وقوله والمسببات اي المعلولات مستحيل اي واما التسلسل
في غيرها فيقولون بجوازه كالتسلسل في الحركات وهو ليس من هذا القبيل
الذي نحن بصدده اذ التسلسل اللازم فيما نحن بصدده تسلسل
في الاسباب والمسببات اي وح قبل مهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما
والا لزمهم المحال الذي قالوا به فان قيل الخ هذا شروع في ابطال الدليل
السابق ونقضه نقضا اجماليا وحاصله ان دليلكم وان انتج مدعاكم وهو
وجوب القدم لصانع العالم الا انه ينتج المحال من جهة اخرى وتقرير المحال بقياس
اقتراني مركب من قضية شرطية صغرى وحملية كبرى واستدل على كل منهما
وصورته هكذا انه لو كان صانع العالم قديما لا اول لوجوده لزم ثبوت اوقات
متناهية لا اول لها وثبوت اوقات لا اول لها ممنوع ينتج كون صانع العالم
قديما ممنوع فقد قررتم التسلسل اي بابطال حوادث لا اول لها بالادلة
المتقدمة وقوله فوقعتم فيه اي ينتج كون صانع العالم قديما لا اول لوجوده [illegible]
فيكون ذلك القول الموجب للوقوع فيه باطلا والجواب الخ حاصله ابطال
الصغرى وهي الشرطية وقوله وذلك فقد ان الوجود الخ ابطال لسندها اي
ان الشرطية لا نسلم وقولكم في دليلها كذا باطل وكان الاولى ان يقول وقوله
بدون تفريع لان هذا التعليل لابطال السند وان كان في الواقع متفرعا على منع
الملازمة فتامل والى ابطال التسلسل اي والى دليل ابطال التسلسل اشرت
لاذكره [illegible] في قوله واما ابطال الدور [illegible] بالابطال فيها الابطال
ولو عبر به كان اولى من كون الشيء سابقا الخ حاصل علامة انه يلزم على الدور
سبق الشيء على نفسه بمرتبتين وتاخره عنها بمرتبتين فاذا خلق زيد مثلا عمرا
وخلق عمرو زيدا مثلا فزيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه بمرتبتين ومن
حيث مخلوقيته لعمرو متاخر بمرتبتين وكذا القول في عمرو فيلزم ان يكون كل واحد
متقدما على نفسه بمرتبتين اي بنسبتين ومتاخرا عن نفسه كذلك فزيد باعتبار كونه
خالقا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار خالقية عمرو له لان المتقدم على المتقدم متقدم
فالنسبتان اللتان اعتبر التقدم بهما الخالقيتان اعني خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له

ووجه

ووجه اقتضائهما التقدم على نفسه انك اذا نظرت للامرين معا كان زيد متقدما
على عمرو المتقدم على زيد والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
وقوله تاخر زيد عن نفسه بمرتبتين وذلك لانه باعتبار كونه مخلوقا لعمرو متاخر عن
نفسه باعتبار كون عمرو مخلوقا له فالحاصل ان هذا التقدم على النفس يلاحظ فيه
نسبتان خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له والتاخر على النفس يلاحظ فيه نسبتان
وهما ثبوت مخلوقيته لعمرو ومخلوقية عمرو له ووجه اقتضائهما التاخر عن
نفسه انك اذا نظرت للامرين معا ثبت ان زيدا متاخر عن عمرو المتاخر عن
زيد والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء فقوله ولان صانعه
اي صانع زيد وهو عمرو اثر له لما مر من ما ذكرنا وهو وجوب سبق المؤثر
بمرتبتين اي باعتبار مرتبتين اي نسبتين وملاحظتهما وكذا يقال
فيما بعد والمتقدم اي وهو زيد على المتقدم اي وهو عمرو على الشيء وهو زيد
وقوله متقدم على ذلك الشيء وهو زيد وذلك لانه اي زيدا اثر لصانعه
وهو عمرو والموخر وهو زيد على المؤخر وهو عمرو عن الشيء وهو زيد
وتوضيح اصل الكلام ان زيدا اذا خلق عمرا وخلق عمرو زيدا فزيد الخالق لعمرو
المخلوق له متقدم على نفسه بملاحظة مرتبتين اي نسبتين وهما خالقيته لعمرو
وخالقية عمرو له ومتاخر عن نفسه بملاحظة مرتبتين وهما مخلوقيته لعمرو
ومخلوقيته له اما وجه اقتضاء الخالقيتين لانه متقدم على نفسه فلانك اذا
لاحظتهما معا كان زيد متقدما على عمرو المتقدم على زيد والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء واما وجه اقتضاء المخلوقيتين لتاخره على نفسه
فلانك اذا لاحظتهما معا كان زيد متاخرا عن عمرو المتاخر عن زيد والمتاخر عن
المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء فلا يرد ان اي عند حصول التقدم
على النفس بمرتبتين حصل التاخر عنها بمرتبتين والعكس وانتفاء
الشبهة فيظهر من هذا التقرير ان تقرير الشبهة قريبا فان قيل فاذا قلتم الخ هذه
شبهة لم تصدر من احد وانما اتى بها المص استشعارا لورودها لم يقل احد
من العقلاء بحدوث صانع العالم اي لما مر من اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل
وعلى احتياج الحكم الى سبب فان قلت ان من الخصوم من يقول بحدوث
صانع العالم وعدم انتهائه لغيره اذ هذا المعنى لم يقل به احد وانما

[illegible]

تنبيه هذا فيه نظر لجواز ان يكون
حدوثه ونشهده لعدم من قبل به
كونه من صفات السلوب متفقا عليه لكن فسره لخفائه واما كون هذا المعنى هو المختار
فلا يشير اليه تفسيره كما قال الشارح لا يظهر الا اذا كان دابه انه لا يتعرض لتفسير صفة
الا المختلفة فاذا كان دابه ذلك وتعرض لتفسير البقا فتطلب المختلفة ويقال
نسبها للتنبيه وهو ليس بلازم لجواز ان يفسر الصفة لخفائها وقد اختاره
الواو للتعليل اي ليس بزائد على الذات بمعنى انه لا تحقق له خارجا حالة
كونه زائدا عليها الذات فلا ينافي انه مغاير للذات في المفهوم وظاهر الشارح انه عين
الذات وليس مرادا لانه يجب مغايرة الصفة للموصوف ومرجعه الى الوجود
اي من رجوع المبهم الى المفصل واراد بالرجوع ما يتحقق فيه القدم بمعنى ان
القدم يتحقق بالوجود المستمر وقوله المستمر ازلا احترز به عن البقا فانه
الوجود المستمر فيما لا يزال على القول بانه صفة نفسية وكان الاحسن ان يقول
ومرجعه الى استمرار الوجود الازلي لان الوجود عين الموجود عند الاشعري
لا صفة ثم ان تفسيره باستمرار الوجود مبني على نفي الاحوال كالمعنوية
فالقدم انما هو للذات ولصفات المعاني لانها موجودة واستمرار وجودها
ازلا هو القدم واما على القول بثبوت الاحوال فيجب للمعنوية القدم وما ذكره
الشارح من التفسير لا يصدق عليها لانها غير موجودة فعلى هذا القول يفسر
القدم بانه صفة نفسية باستمرار الثبوت ازلا فالثبوت اعم من الوجود
فتامل لو كان نفسيا للوجود لما عري منه موجود اي لكن التالي باطل
فبطل المقدم وقوله فكيف الخ دليل للاستثنائية المحذوفة وقوله والصفة
النفسية الخ دليل للشرطية لما عري بكسر الراء بمعنى المفتوحة معناه خلا
وهو غلط في عرا مفتوح العين والراء فان معناه طرا كيف والجواهر في اول
ازمنة لا يتصف بالقدم اي مطلقا لا بمعنى عدم الاولية ولا بمعنى تطاول
الزمان وقوله وانما يطرا اي القدم بمعنى تطاول الزمان فقط واعلم ان
هذا الرد لا ينهض الا لو كان القائل بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية
لكل موجود قديما او حديثا مع انه لم يقل بذلك احد والقائل بانه صفة نفسية
خصه بالقديم والحاصل ان ما ذكره في دليل الاستثنائية لا يتم الا لو كان
القائل بانه صفة نفسية يقول انه صفة لكل موجود مع انه لم يقل بذلك بل قال
انه

انه صفة نفسية للواجب لان الخلاف في القدم بمعنى عدم الاولية وهذا
لا يتصف به الجوهر لا في اول وجوده ولا بعد وجوده وان توالى عليه الازمنة
فكيف يكون صفة نفسية لكل موجود مع اتصاف الجوهر به ورد بانه يلزم
الخ حاصله انه لو كان القدم صفة معنى للزم اتصاف القدم بالكون قديما والا
لا اتصف بضده اي بالكون حادثا وهو باطل لما يلزم عليه من اتصاف الذات
بالحوادث لان وصف صفة الذات وصف للذات فثبت ح ان القدم متصف
بالكون قديما ثم نقول ووصف القدم بالكون قديما فرع عن اتصاف القدم
بالقدم لان ثبوت الاحوال دليل على ثبوت المعاني وحينئذ فيلزم من ثبوت
الكون قديما ثبوت القدم والا لزم تخلف الدليل عن المدلول وذلك باطل ولان
العلة في ثبوت الاحوال قيام المعاني بالذات فالقدم على هذا علة في الكون
قديما فمتى وجد الكون قديما وجد القدم والا لزم نقض عكس العلة مع ان العلة
مطردة اي متى وجدت وجد المعلول منعكسة متى عدمت عدم المعلول فاذا
ثبت الكون قديما بدون ثبوت قدم صدق انه عدمت العلة ووجد المعلول وذلك
نقض لعكس العلة والحاصل انه متى اتصف القدم بالكون قديما لزم اتصاف
ذلك القدم بالقدم والا لزم على ذلك انه قد وجد المعلول وهو الكون قديما بدون
العلة وهو القدم ووجد الدليل وهو الكون قديم بدون المدلول مع ان العلة
يلزم انعكاسها اي متى عدمت عدم المعلول ويلزم من وجود الدليل وجود
المدلول ثم نقول واذا اتصف القدم بالقدم فننقل الكلام لذلك القدم الثاني
فنقول يجب اتصافه بالكون قديما والا لزم اتصاف الذات بالحوادث ويلزم
من اتصافه بالكون قديما اتصافه بالقدم لما مر وهكذا فيلزم الدور
او التسلسل وهما باطلان وما ادى الى الباطل وهو كون القدم صفة
معنوية باطل وايضا اتصاف القدم بالقدم يلزم عليه قيام المعنى بالمعنى
وهو باطل فما ادى له كذلك هذا حاصله فقول الش ورد بانه يلزم ان
يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى قديما اي متصفا بالكون قديما
لا بالكون حادثا لاستحالته فقوله لاستحالته علة لمحذوف كما علمت
وقوله لاستحالة اتصافه تعالى الخ بيان ذلك ان القدم الذي هو صفة
له تعالى لو اتصف بالكون حادثا لكان الكون حادثا صفة للمولى لان صفة

الصفة صعو والمولى يستحيل اتصافه بالحوادث وقوله ولانه اي الحال والشأن
وهذا عطف على قوله لاستحالة فهو علة لعدم اتصاف القدم بالكون حادثا
وحاصله ان الذات في الازل متصفة بالقدم فالقدم ثابت في الازل فهو قديم
واذا كان كذلك فلو لزمه الحدوث لكون قديما لا حادثا ويجب ان يكون الخ
هذا مرتبط بقوله يلزم ان يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى متصفا
بالكون قديما زائد على ذلك القدم اي فاتصاف القدم بالكون قديما
لا لذاته بل انما هو لقدم آخر والا لزم نقض الدليل اي والا يكن القدم
متصفا بقدم اخر لزم نقض دليل هذا القائل ان القدم صفة معنى
والمراد بنقضه وجود الدليل بدون مدلوله وحاصله ان من جعل القدم
صفة معنى استدل على ذلك باتصاف المولى بكونه قديما والكون قديما صفة
معنوية معللة بالقدم فتكون دالة على قيام القدم بذاته كما ان
العالمية اعني كونه عالما تدل على قيام العلم بذاته فنقول له هذا القدم الموجود
في حقه تعالى كما قلت موصوف بكونه قديما كالذات فيلزم ان يكون
قائما به قدم ثان والا لزم نقض دليلك اي وجود الدليل وهو المعنوية
دون المدلول وهو المعاني ويلزم ايضا نقض انعكاس العلة وذلك لانه
عند انتفاء العلة وهي المعاني ووجود المعلول وهي المعنوية منزه
ايضا الى اخره اي كما انها منزهة لى القدم وهنا كذا قول رابع في القدم والبقا
قيل ان كلا منهما امر اعتباري لا نفسي ولا سلبي ولا وجودي عن
الوجود المستمر اي استمرار الوجودي عبارة عن نفي العدم اللاحق
الخ فيه ان نفي المنفي اثبات فيرجع الحال لاستمرار الوجود فيما لا يزال وهذا
عين القول للقائل انه صفة نفسية فالاولى ان يقول اي عبارة عن عدم
الافتتاحية للوجود اللاحق بعد الوجود هذا لا يشمل بقا المعنوية فكان
المناسب ان يقول بعد الوجود او الثبوت عبارة عن نفي العدم اي
معبر به عن العدم والا فالعبارة لفظ والصفة ليست لفظا توقف
الشيء على ما اي على امر موصوف بذلك الامر بانه يتوقف على ذلك الشيء فالصفة
جرت على من هي له وذلك التوقف اما بمرتبة اي نسبة او بمرتبتين اي نسبتين
فالاول اذا كان التوقف بين امرين كما اذا خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا
فان كلا

فان كلا منهما متوقف على الاخر بملاحظة نسبة خالقيته له واما التوقف على
المتعلق فبمرتبتين دايما فالتمام مثلا مان توقف على الغير وهي مرتبة
وهي خالقية الغير له وتوقف على المتعلق وذلك بمرتبتين خالقية المتعلق
وخالقية الغير له والثاني اي ما اذا كان التوقف على الغير بمرتبتين كما لو كان
زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا وبكر خلق زيدا فكل واحد من الثلاثة
متوقف على غيره بمرتبتين فبكر متوقف على زيد بمرتبتين وهما خالقية عمرو
لبكر وخالقية زيد لعمرو وهكذا اشرات قوله توقف الشيء على ما الخ صادق على
المتوقف بمرتبة وهو ظاهر وعلى المتوقف بمرتبتين وذلك لان قوله توقف
الشيء اي وهو زيد وقوله على ما اي على بكر وقوله يتوقف اي بكر عليه اي على
زيد فصح قوله بعد اما بمرتبة او مرتبتين وعلمت ان المراد هنا بالمرتبة
النسبة واذا لا منافاة بين ما هنا من ان التوقف قد يكون بمرتبة وما تقدم
من انه بمرتبتين لان ما تقدم في توقف الشيء على نفسه وما هنا في توقفه على
غيره ثم ان المراد بالحقيقة هنا في قوله وحقيقة الدور المعنى اي ومعنى
الدور الذي وضع بازائه وليس المراد بها الحقيقة العقلية الموجودة في الخارج
في افرادها لان الدور من الامور الاعتبارية فليس له افراد موجودة في الخارج
حتى تتحقق الحقيقة العقلية فيها تامل ترتب امور اي سواء كانت تلك
الامور عللا ومعلولات كالمثال المتقدم تكن بدون نهاية او لم تكن كذلك
بان كانت معلولات فقط كحركات الفلك

فصل في بحث البقا

ثم قوله ثم للترتيب في الذكر والاخبار لا للترتيب في الوجود لان جميع
صفاته تعالى ازلية ولا ترتيب في الازل اي لا يلحق وجوده عدم هذا
تفسير للكون باقيا وح فالبقا عبارة عن عدم لحوق العدم للوجود والثبوت
لصدق التعريف ببقايها واتي الشارح بهذا التفسير اشارة الى ان البقا يطلق
على طول الزمان في المستقبل وعلى عدم لحوق العدم للوجود والثاني هو الثابت
للباري وصفاته والاول محال في حقه تعالى لان الزمان لا نسبة له حوده
ولا يعتريه الا وجود الحادث كما مر والا لكانت ذاته تقبل ما اي والا يجب
له البقا لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم وهذا الدليل الذي ذكره المصنف
لاثبات هذه العقيدة وهي وجوب البقا تحقق على اقيسة ثلاثة استثنائية

فصل في بحث البقا

[illegible] الى صحة
سلبية وهو نبادت
بقا الذات ويقف
المعاني والاتصاف
بقا المعنوية لا بما
غير موجودة فلو قيل
في التعريف انه عدم
لحوق العدم للوجود

وتقريره ان نقول لو لم يجب لمنافي البقا لكانت ذاته قابلة للوجود
والعدم لكن التالي باطل لما مر من وجوب قدمه بالبرهان واذا بطل كونه
حادثا بطل ما استلزمه وهو احتياجه لمخصص فبطل ما استلزمه وهو
قبول الذات للوجود والعدم فبطل ما استلزمه وهو عدم وجوب البقا
فثبت نقيضه وهو وجوب البقا وهو المطلوب فهذا الدليل جار على
طريق الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال النقيض واذا علمت ما ذكرنا في
تقرير الدليل علمت ان المص حذف من القياس الاول الاستثنائية وذكر
الشرطية وحذف من كل من القياس الثاني والثالث مقدم الشرطية
والاستثنائية وذكر في الثالث دليل الاستثنائية المحذوفة
والا لكانت ذاته قابلة اي لكن التالي باطل فيحتاج في ترجيح الخ
هذا تالي شرطية حذف مقدمها والاصل اذ لو كانت تقبلها لاحتاجت
الى مخصص لكن التالي باطل فقد حذف من هذا الدليل الثاني مقدم
الشرطية والاستثنائية فيكون حادثا فيه حذف لمقدم الشرطية مع
الاستثنائية والاصل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالي
باطل فالادلة ثلاثة وقد مر الخ هذا دليل الاستثنائية الدليل
الثالث المطوية اي لكن كونه حادثا محال لما مر بالبرهان الخ
ومن هنا اي ومن هذا الدليل المقام على ثبوت البقا يعلم ان كل ما ثبت
قدمه استحال عدمه وذلك لان القدم يقتضي وجوب البقا ووجوب
البقا يقتضي نفي العدم اللاحق اما كون القدم يقتضي وجوب البقا فلما ذكره
من انه لو لم يكن واجب البقا لكانت ذاته قابلة للوجود والعدم
فتحتاج لمخصص فتكون حادثة والفرض انها قديمة ان المختار في البقا
اي ان المختار من الاقوال التي قيلت في تفسير البقا انه عبارة الخ الاولى حذف
عبارة لانه لو قدر الخ فيه انه لا يلزم من تقدير طرو العدم له قبول ذاته
للوجود والعدم وبيان الملازمة ان الاتصاف بالشي فرع عن قبوله اياه
لو فرض اتصافه بهما اما بالوجود فالاتصاف به حاصل لانه موجود واما العدم
فالاتصاف به مآلا اي في المستقبل على التعاقب والاولى حذف فرضا لانه
لا يلزم من فرض اتصاف الشي بالشي اتصافه به بالفعل الذي هو المراد
لكن

لكن قبوله للعدم محال كان المناسب ان يقول لكن قبوله لهما محال الان بناه اقتصر
على العدم لانه المنظور له في الحالية وهذا تمام القياس الاول قوله بيان خبر كان
على لغة من يلزم المثني الالف في الاحوال كلها والاخفش سيبويه قوله لا يختلف
اي فليس القبول للوجود باولى من قبول العدم وهذا تكملة لقوله نفسي كما
ان قوله اذ القبول الخ علة لقوله بيان قوله فيلزم الخ جعل افتقاره الى الوجود
مرتبا على الاستواء في الوجود وفي المتن جعله مرتبا على القبول فلعل الشارح اشار
الى ان في المتن حذفا فتامل قوله فيكون حادثا متفرع على قوله فيلزم افتقاره
لكن كونه حادثا محال فبطل المقدم قوله قاعدة كلية صغرى على شكل قوله
ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه من جملة ما ثبت قدمه اعدامنا الازلية
فيلزم تعدم الان بل هي مصاحبة لوجودنا الان اذ لو انقطعت لوجدنا في
الازل ولا يقال يلزم على هذا اتصافنا بالنقيضين الوجود والعدم لانا نقول
الذي ينافي العدم الازلي الوجود الازلي لا الوجود فيما لا يزال كوجودنا الان
فالذي انتفى بوجودنا انما هو عدمنا فيما لا يزال لا عدمنا في الازل هذا هو
التحقيق خلافا لما قاله بعضهم من ان الاعدام الازلية انقطعت بوجودنا وعلى
هذا يحتاج الى تخصيص قول الشارح وبيان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه اي كل
ما ثبت قدمه من الموجودات وهذا كله على ان الازلي مرادف للقديم واما على
المختار من ان القديم اخص من الازلي وانه الموجود الذي لا اول لوجوده والازلي
القائم بنفسه وان صفات المعاني لا قديمة فالامر ظاهر فتامل قوله لان العدم
الخ علة لقوله ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه اي انما كان كل ما ثبت قدمه
استحال عدمه لان القدم لا يكون جائز العدم بل لا يكون الا واجبا وحينئذ
فقوله فخرج لكن بهذا البرهان قاعدة الخ اي ان القاعدة نفسها خرجت
من البرهان خلافا لقول بعض الحواشي ان المعنى تخرج لك بهذا البرهان
دليل قاعدة الخ قوله لا شبهة في شي من مقدماته لان هذا دليل لم يتفق
العقلاء على مسالة اعتقادية الهية الا هذه وهي ان القديم لا ينعدم قوله
الذي ذكرناه لوجوب الخ اي لاثبات وجوب البقا قوله لم يجمع على بطلان جميع
الخ اي بل بعض الاقسام اجمع على بطلانها وبعض الاقسام لم يجمع على بطلانها
فالاول هو ما اشار اليه بقوله وعبر المختار اما عدم شرط او طريان الى اخره

والثاني هو المشار اليه بقوله والمقتضي لا يفعل العدم والصحيح عدم بطلانه
وان الفاعل يتعلق فعله بالعدم على ما يأتي لوجب ان يكون كذا اي لذلك العدم
الطارئ مقتض اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو طرو العدم على
القديم فثبت البقا اذ طرو الخ هذا دليل على الملازمة الشرطية والمراد
بالامر هنا العدم وقوله لغير مقتض تفسير لقوله لنفسه وقوله لاستحالة كون
اي ذلك الامر الطارئ مرجوحا لتحقق سبق ضده وهو وجود القديم
والمقتضي اما ان يكون له اي والمقتضي لذلك العدم الطارئ على القديم
اما ان يكون اقتضاؤه باختيار اولا وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة
اعني قولنا لكن طرو العدم على القديم لمقتض باطل وحاصل ذلك ان الدليل ان
المقتضي محصور في امرين وكل منهما باطل وح فبطل طرو عدم القديم
لمقتض اما باختيار اولا فيخبر بان المقتضي يحتمل ان يكون
نفس القديم فكان عليه ان يبين بطلانه وح فالاولى ان يقول والمقتضي
اما نفس القديم او غيره باطل ان يكون اقتضاؤه لنفسه لوجوب وجود
الفاعل حال فعله والفعل هنا الاعدام للنفس ولا يمكن ان يكون الفاعل موجودا
حال ذلك الفعل وغيره اما مختار او غيره والمقتضي المختار لا اذ ليس العدم
بفعل اي بمفعول اي ان الفعل لا يتعلق الا بمفعول والعدم غير مفعول لانه لا شيء
فلا يتعلق به فعل واشار الشارح بقوله اذ ليس الخ لقياس من الشكل الثاني وهو
فعل الفاعل يتعلق بمفعول والعدم ليس بمفعول ففعل الفاعل لا يتعلق
بالعدم وهذا مذهب امام الحرمين ولكن الحق ان المقتضي يفعل العدم اي
يتعلق فعله بالعدم اذا كان عدما متجددا فكما يتعلق فعل الفاعل
بوجوده يتعلق فعله بعدمه ولذا عرف المصنف القدرة بانها صفة يتاتى بها
ايجاد الممكن واعدامه اما العدم المطلق فلا يتعلق به فعل واما ان يكون
عدم شرط اي للقديم او طرو ضد مانع من بقاء القديم والمراد بالشرط ما يلزم من
عدمه العدم فيشمل السبب اي عدم شرط او عدم سبب نقلنا الكلام الى
عدمه اي فيقال لم انعدم ذلك الشرط فان قيل انعدم لشرطه فيقال ولم انعدم شرطه
فيقال لعدم شرطه وهكذا فيلزم التسلسل وان كان حادثا اي وان كان
ذلك الشرط الذي جعل عدمه مقتضيا لطرو العدم على القديم حادثا لزم

وجوده

وجود القديم في الازل بدون شرطه بيانه ان القدرة قديمة فلو ثبت ان استمرار
وجودها مشروط بشرط حادث لتوقف العدم لما انعدم ذلك الشرط الحادث وكانت تلك القدرة
القديمة موجودة في الازل بغير شرط ووجود المشروط بدون شرطه باطل وبطل ان
تكون اي المقتضي لطرو العدم على القديم طريان ضد لذلك القديم اي فالقدرة مثلا
باطل انعدامها بالوجود والعجز لان طرو العجز ان كان قبل انعدام القدرة لزم اجتماع
الضدين وان كان بعد انعدامها لزم ان انعدامها حصل بدون مقتض
وذلك لان المقتضي يجب تقدمه على اثره والعجز هنا متاخر عن انعدام القدرة
فلا يكون مقتضيا له وحينئذ فيكون انعدام القدرة من غير مقتض وطرو الامر
من غير مقتض محال كما مر لاستحالته اي علة لكون انعدام القديم
بغير مقتض وهو جواب عن سؤال مقدر وحاصله ما المانع من كون هذا
المعدوم كالقدرة قد انعدم بالمتاخر كالعجز لكن انعدامه قبل حصوله وحاصل
الجواب انه يلزم عليه تاخر المقتضي عن اثره وذلك باطل وايضا يلزم في الضد
اي في حالة الضد اي فيما اذا كان المقتضي لطرو العدم على القديم طريان ضد
للقديم ترجيح المرجوح وذلك لان القديم السابق وجوده هو الاولى لسبقه
من ضده الطارئ عليه فكون الضد الطارئ الذي هو مرجوح يعدم القديم
ترجيح للمرجوح فكان الاولى نفي ما ترجيح المرجوح او اقل ما هناك تساويهما
ولا اقل من التساوي هو على حذف الهمزة اي افلا اقل من التساوي
يحصل من البيان ذكره قال والصواب العكس وهو ترجيح الراجح افلا اقل
من ذلك وهو التساوي يحصل اذ رفع الخ تعليل لقوله يلزم ترجيح
المرجوح وهو بالراء والزاي لان مصدر مضاف لفاعله وقوله الطارئ بالزاي معمول دفع
واللام زائدة للتقوية واضافة طريان لما بعده من اضافة الصفة للموصوف
وقوله اولا من العكس اي الذي هو دفع الطارئ القديم اي وح فدفع الطارئ
للقديم ترجيح للمرجوح فالضد ان قام بالقديم اي فالضد المقتضي لطرو
العدم على القديم ان قام بالقديم اي قام بمحله قبل انعدامه لزم اجتماع الضدين
اي كقيام العجز بمحل القدرة مثلا قبل انعدام القدرة والا بطل الخ اي والا يقم
الضد بمحل القديم بل قام بمحل اخر والحال ان القديم انعدم من محله لوجود ضده
بطل اقتضاء ذلك الضد لمحل القديم وهو كونه عاجلا وذلك لعدم

الاختصاص اي لعدم قيامه بمحل التدبير فلا يوجب له حكما لان المعنى انما يوجب
حكما لمن قام به كالعلم لا يوجب الكون عالما الا لمن قام به العلم وكذا العجز لا يوجب
الكون عاجزا الا لمن قام بالعجز لا لمن لم يقم به والا لوجب ان يكون الحي كل شي مثلا
متصفا بالكون عاجزا لعدم الفرق بين هذه الذوات وغيرها ثم ان قوله
وايضا فالصفات قائمة بالقديم الخ هذا مكرر مع قوله اولا لا انتفاء قبل انعدام
القديم لزم اجتماع الضدين فالاولى حذفه واجيب بان هذا مغاير لما مر
باعتبار النظر المشار اليه بقوله والا بطل الخ فالافتراق من حيث النظر فهما
مختلفان وان اتحدا في الصورة فصورتها هنا انما ذكره لاجل الشق الثاني اعني النظر
بقي شي اخر وهو ان هذا الكلام كله انما يظهر في البقا المتعلق بالصفات لانه
الذي يلزم عليه اجتماع الضدين لا في بقا الذات لانه لو وجدت ذات ثانية منازعة
للاولى لا يقال ـــ اجتمع ضدان لان الضدين هما المعنيان الوجوديان
اللذان بينهما غاية الخلاف فلا ان يقال شي في الضد يجعل شاملا للذات وقوله
وايضا فالصفات قائمة بالقديم اي بالقديم الذات التي هي محل الصفة اهي
المترتب بالنظر لدليل قدم الصفات واما باعتبار قدم الذات فيقال قوله
كالصفات قائمة بالقديم اي بمحل القديم اي كمحل الاله مثلا فان قام القديم
الثاني في المحل قبل انعدام الاول لزم اجتماع الضدين وان قام بعد انعدام
الاول لزم ان الاول انعدم لا لمقتضي والاولى ان يقال قوله والضد اي العدم
بذم بالقديم سوا كان ذاتا او صفة اي قام به قبل انعدام القديم وقوله
اجتماع الضدين اي وجود القديم وعدمه وقوله والا بطل الضد وهو
العدم بالقديم ذاتا او صفة والحال ان القديم انعدم بطل اقتضاؤه اي
حكما وهو كونه معدوما لان المعنى انما يوجب حكما لمن قام به اهل السنة
المراد بهم غير فرقة الاشعرية بدليل قوله بعد وفرقة الاشعرية لما اعتقدوا
الخ فمراده باهل السنة المتاخرون من الاشاعرة والمتقدمون والمتاخرون من
غيرهم على استحالة بقاء الاعراض اي بقاؤها زمانين فاكثر قالوا اي
ائمة اهل السنة بل بنفس وجودها تنعدم اي انها بمجرد تحقق وجودها
تنعدم ويوجد نظيرها كالماء النابع فالانعدام صفة نفسية للاعراض
حاصل لها من غير تاثير مؤثر فلا تتعلق به القدرة ولا ابقاء لها اصلا
اي

اي لا زمانين ولا اكثر وهذا لازم لما قبله فان قلت ـــ ان الحس يكذب
هذا وحج فعدم بقائها باطل لانه مكذب للمعلوم بالحس قلت هو ان كذبه
الحس الا ان الادلة اقتضته عندهم وكثيرا ما يغلط الحس كالالوان
والاعتقادات اي فالسواد يتجدد وجوده وقيامه بالجسم يتعدد وتتعلق
قدرة الله بوجود سواد اخر يجدد وجوده وقيامه بالجسم يتعدد وهكذا ا
وكذا يقال في الاعتقادات ثم الحكم بانعدام الاصوات ظاهر ان انعدام الحركات
متفق عليه لانه حكم على ان انعدامها بالمشاهدة وما بالمشاهدة لا خلاف فيه
وهذا يخالف ما مر من ان بعضهم يقول بكون الاعراض حركات او غيرها
قالوا اي في الدليل على عدم بقائها زمانين وتقرير الدليل ان تقول لو بقيت الاعراض
لاستحال عدمها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو بقاؤها ودليل الملازمة
ان العدم لا بد ان يكون لمقتضي وهو اما مختار او غير مختار لا جائز ان يكون
مختارا لان الفاعل المختار لا يفعل العدم وغير المختار اما فقد شرط او طريان مانع
باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان موجودا منها فينتقل الكلام
لعدمه فيقال انعدم ذلك الشرط لعدم شرطه وانعدم شرطه الخ وان لم يكن موجودا
منها لزم وجودها بغير شرطها وباطل ان يكون طريان مانع لانه ان طرا قبل
انعدامها لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد انعدامها لزم انعدامها بغير مقتضي
وهذا باطل والحاصل ان انعدامها انما يكون بواحد من ثلاثة امور وقد
علمت بطلانها والدليل على الاستثنائية اعني قولنا لكن التالي وهو
استحالة عدمها باطل المشاهدة فانه قد شوهد عدم بعضها بعد حصوله
كالحركات والاصوات وما ثبت لاحد المثلين يثبت للاخر لما ذكر هذا دليل
الملازمة التي في الشرطية لكن اعلم ان بيان الشرطية هنا فيه نوع مخالفة
لما سبق بالعمل للشرط وذلك انه لا يقال فيه هنا ان كان قديما بل الذي
يقال هنا اما ان يكون الشرط موجودا منها فينتقل الكلام لعدمه
والا لزم وجودها بغير شرطها فتامل وحذف الشرطية الاستثنائية
عدم
فلزم من الخ حاصله انهم لما اقاموا هذا الدليل على بقا الاعراض اورد
عليهم ان دليلكم هذا وان انتج مدعاكم الا انه موجود في الاجرام اذ يقال فيها
لو بقيت لاستحال عدمها لان عدمها انما يكون لواحد من الثلاثة

اذ قد علم بطلانها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو بقا الجواهر
وتثبت منقوض وهو عدم بقايها مع ان الجواهر تبقى زمانين فاكثر باتفاق
فدليلكم منقوض بالتخلف فيقول الشم مع انها تبقى اي اتفاقا فاجابوا
لان حاصله انا لا نسلم ان الدليل متخلف اذ لا يوجد التخلف الا لو لم يكن هناك
فرق بين الجواهر والاعراض مع ان هناك فارق بينهما وذلك لان الجوهر
بقاؤه مشروط بامداده بالاعراض فاذا اراد الله عدمه امسك عنه الاعراض
فينعدم الجوهر بنفسه فعدم الجواهر لعدم شرط بقايها فلا يلزم من بقايها
استحالة عدمها لان عدمها لعدم شرط بخلاف عدم العرض فانه لا يعقل
فيه ان يكون لعدم شرط ولا لوجود مانع ولا بفاعل مختار والحاصل ان
العرض يلزم من بقايه استحالة عدمه لان عدمه انما يكون لواحد من الامور
الثلاثة التي علم بطلانها والجوهر لا يلزم من بقايه استحالة عدمه لان
عدمه لعدم شرط بقايه فان قلت ما المانع من ان الاعراض
تبقى ونقول ان بقاها مشروط بامداد الاعراض لها قلنا المانع من ذلك
هو ما يلزم على ذلك من قيام العرض بالعرض وهو محال لما فيه من الترجيح بلا
مرجح اذ لا مرجح لكون هذا حالا وهذا محلا واعلم ان ما ذكره الشيخ من ان
عدم الجواهر بقطع الاعراض عنها هو احق المذاهب في عدم الجواهر والمسئلة
ذات اقوال ثلاثة فمذهب المعتزلة ان عدمها انما يكون بطريان ضد
اي بطرو فنا يضادها ولا يجوز عندهم ان تنعدم بعض الجواهر دون
بعض لان الفنا المضاد لها لا يقوم بمحل فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر
المذهب الثاني لاهل السنة وهو ان انعدام الجوهر لعدم شرطه وهم في ذلك
فريقان احدهما يقول شرط استمرار وجوده قيام البقا به فاذا اعدم
البقا لزم عدمه والثاني يقول شرطه امداده بالاعراض واستمرار خلقها فيه
فاذا لم تخلق فيه الاعراض انعدم المذهب الثالث ان انعدامها بفعل
الفاعل المختار وهو مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني ومذهب
القاضي اعلم ان ما مر من ان العرض لا يبقى زمانين ولا تتعلق باعدامه
القدرة لان انعدامه بمجرد وجوده واجب والقدرة انما تتعلق بالممكن قول
الاكثر وامام الحرمين والمعول عليه كلام القاضي وان كان هو قول الاقل
وعليه

وعليه جرى المص في تعريف القدرة حيث قال صفة ازلية يتاتى بها ايجاد كل ممكن
واعدامه على وفق الارادة يصح ان تكون متعلقا للقدرة اي وحينئذ
فيصح بقاؤه زمانين والمراد بصحة تعلق القدرة به الصحة الوقوعية وهذا
ظاهر في العدم اللاحق للوجود فالقدرة تتعلق به تعلق تاثير بمعنى انها
تزيل وجود الممكن فيتحقق عدمه واما العدم فيما لا يزال السابق على
الوجود كعدمنا في زمنه عليه السلام فكذلك تتعلق به القدرة عنده لكن
لا على وجه التاثير اذ لا يوجدنا في زمنه عليه السلام بل بمعنى ان ذلك العدم
في قبضة القدرة ان شاءت ابقته مستمرا وان شاءت ازالته بالوجود وهذا
التعلق مجازي لا ثبا له صلوحي ولا تنجيزي واما عدمنا في الازل فهو واجب
فلا تتعلق به القدرة باتفاق لان تعلق القدرة به انما يكون بالوجود في
الازل وهو باطل والزم الحاصل انه اعترض على القاضي
القايل ان القدرة تتعلق بالاعدام بما حاصله ان القدرة لو تعلقت بالعدم
اللاحق تعلق تاثير لزم ان تتعلق بالسابق فيما لا يزال كذلك اي تعلق تاثير
لان معقول العدم لا يختلف اي لان مفهوم العدم المتصور في العقل لا يختلف
بل السابق واللاحق متساويان لكن التالي وهو تعلقها بالسابق تعلق تاثير
باطل باتفاق فبطل المقدم وهو تعلقها بالعدم اللاحق تعلق تاثير
فان معقول العدم الاضافة بيانية اي فان العدم لا يختلف اي فان العدم
لا يختلف اي فان العدم الذي هو من المعقولات اي المفهومات لا يختلف
او من اضافة الصفة للموصوف اي حقيقة العدم اللاحقة المعقولة اي
المتصورة في العقل لا تختلف فلا معنى لكونها تتعلق بالتاثير في اللاحق دون
السابق فيما لا يزال وفرق بالبنا للمجهول لان هذا الفرق لم يثبت عند
القاضي اي فرق بين العدم السابق واللاحق مستمر اي ليس له اول بالنسبة
لجانب الماضي وليس المراد انه لا ينقطع لانه ينقطع بالوجود والحاصل ان
عدمنا في زمن سيدنا محمد ليس بطارئ ولا اول له بخلاف العدم اللاحق للوجود
فانه طارئ بعد الوجود واللاحق طارئ اي على الوجود لانه مرجوح والوجود
راجح لكونه قد تحقق فاذا حصل هذا المرجوح وازال الراجح فلا بد له من مرجح هذا
المرجوح من مرجح ومقتضاه اي مقتضى طرو اللاحق اي مقتضى كونه

طارياً ترجيح طرف الممكن اي ترجيح طرفه من طرفي الممكن الذي هو العدم وهو
اظهار في محل الاضمار والاصل ومقتضى طروه ترجيحه والحاصل ان الممكن له
طرفان الوجود والعدم فاذا لحق العدم الوجود وطرا عليه كان مقتضيا طروه له
وطروه عليه ترجيحه عليه وترجيح الممكن اي ترجيح احد طرفيه خصوصا
اذا كان ذلك الطرف مرجوحا كالعدم هنا لا يستغني عن المؤثر فلاجل
هذا اي لاجل ما ذكر من كلام الاكثر وكلام الفاخر ترددا اي وقع التردد اي
الاختلاف ممن بعدهم في بقاء الاعراض وعدم بقائها فمن نظر لكلام الاكثر قال
بعدم بقائها ومن نظر لكلام الفاخر قال ببقائها فقول الشارح تردد بالبناء للمجهول
وليس اسم اشارة رجع للعدم الاستغناء المفهوم من قوله لا يستغني اي وتردد
بالبناء للفاعل وفاعله الفاخر اي ولاجل عدم الاستغناء عن المؤثر تردد التابع
لان الفاخر جازم ببقائها زمانين لا متردد وجزم المحقق بالكثرة اي فهو
موافق لما قاله الفاخر من بقائها زمانين ومن عدمها بالكثرة وقد تما
الاشاعرة والحاصل ان القدماء من الاشاعرة موافقين لما عليه الاكثر من اهل السنة
وامام الحرمين من عدم بقاء الاعراض لكن استدل لو ابو الفضل ذكر غير ادلة وهو
المشار لها بقوله قالوا الوجنة اي فالدعوى واحدة والدليل مختلف
ان دليل القدماء مبني على ان البقاء صفة معنى والحق انه ليس من المعاني بل صفة
سلب وح فلم يلزم على بقائه زمانين قيام المعنى بالمعنى للزم قيام المعنى
وهو البقاء بالمعنى وهو العرض اي ويلزم ايضا الدور والتسلسل لان كل بقاء
عرض يتصف بالبقاء وهلم جرا وهو محال اي لما يلزم عليه من الترجيح
بلا مرجح اذ كون هذا العرض حالا وهذا محلا ترجيح بلا مرجح وايضا يلزم عليه
قلب الحقائق لان حقيقة العرض ان يقوم بالغير لا ان يكون محلا لغيره تامل
خلافا اي خلافا لمستنبطهم من ان البقاء صفة معنى بل التحقيق انه صفة
سلب وح فلا يلزم من بقاء العرض زمانين قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم التسلسل
ايضا ومن هنا اي من اجل وجوب القدم والبقاء له تعالى وقوله تعلم ايضا
اي كما علمت من دليل البقاء اي كل ما ثبت قدمه استحال عدمه والحاصل
ان المولى يجب له مخالفته تعالى للحوادث بان لا يكون جرما ولا عرضا قائما به
ولا محاذيا له ولا في جهة له ولا مرتسما في خياله وحاصل الدليل انه لو لم يكن
مخالفا

مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها لكن التالي باطل اذ لو كان مماثلا لها لكان حادثا
مثلها لكن التالي باطل لما مر من وجوب قدمه وبقائه واذا بطل كونه حادثا بطل
ملزومه وهو كونه مماثلا للحوادث واذا بطل كونه مماثلا للحوادث بطل ملزومه وهو
عدم مخالفته للحوادث فثبت نقيضه وهو مخالفته للحوادث وهو المطلوب
او يكون قائما به اي بالجرم اي بان يكون عرضا او محاذيا له اي او مقابلا للجرم
بان يكون فوقه او تحته او في جهة له اي او ان يكون في جهة من جهات
الجرم واعلم انه يلزم من نفي كونه تعالى في جهة للجرم نفي محاذاته له لانه
لو كان محاذيا له لكان في جهة من جهاته لان من لوازم المحاذاة الجهة لان المحاذاة
المقابلة من كل جهة وح واذا انتفى اللازم وهو الجهة انتفى الملزوم وهو كونه
محاذيا للجرم وح فيستغني بقوله او في جهة له عن ما قبله اعني قوله او
محاذيا له ولا يستغني بنفي المحاذاة عن نفي الجهة اذ لا يلزم من نفي المحاذاة نفي
الجهة فاذا كان متحولا عن مقابلته فهو في جهة وليس محاذيا له او
مرتسما في خياله اي في خيال الجرم اراد بالارتسام التصور اي فيستحيل ان تكون
حقيقة المولى متصورة بالكنه لاحد من الحوادث واما التصور بوجه ما
فواقع فليس المراد بالارتسام مطلق التصور لان ذلك اي ما ذكر من كونه
جرما او قائما به الخ ما وجب لها اي من الحدوث ومعلوم ان الذي يقابل
الحدوث هو القدم فينبغي ان يقول ومن هنا معناه ومن اجل ما هنا وهو وجوب
القدم فقط لا من اجل ما هنا وهو وجوب القدم والبقاء كما قررناه سابقا
نظرا لكون وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء لاستحالة عدم القديم وح
فالحدوث كما ينافي القدم ينافي البقاء لان ما نافى الملزوم ينافي لازمه
وذلك يقرر خلاف المناسب ان يقول وذلك باطل لما سبق من وجوب
قدمه وبقائه لان ما سبق ثابت ومتقرر لا يخدش والمناسب ان يكون
هو الذي يخدش ما هنا الى آخره بل وفي كل وصف اي بل ويندرج في
كل وصف اي في وجوب كل وصف من الاوصاف التي تضمنتها الوهيته
لان الاوصاف للذات لا للالوهية هي كونه الاها اي معبودا بحق بينه
انك اذا علمت الخ فيه ان المص انما اثبت للقدم والبقاء حيث قال وذلك يندرج
في وجوب قدمه وبقائه لا لوجوب الوجود فالمنتفي اليه المص غير ما اقتضته

الشارح واجيب بان وجوب الوجود متضمن للقدم والبقاء حتى قال بذلك
بتوجه في وجوب قدمه وبقائه لان وجوب الوجود عبارة عن عدم قبول الوجود
الانتفاء ازلا وابدا فقوله وانه لا يماثل الخ هذا تفصيل لما قبله فلما كان متضمنا
للقدم والبقاء صح التفات الشارح له وهو يشير الى ان المص ملتفت باعتبار الاصل
لما ذكر لاستلزامها مماثلته اي والمماثلة تقتضي الحدوث اي والحدوث
باطل لوجوب القدم وهذا المحذوف هو محط الفائدة ثم ان المتماثلين
هما المتساويان في جميع صفات النفس في بعضها فلا يلزم من ثبوت الجرمية
له تعالى مماثلته للحوادث لجواز انفراد احدهما ببعض صفات نفسية في نفس الامر
اذ لا قطع بعدم ذلك وحينئذ فلا يلزم من كونه تعالى جرما ان يكون مماثلا
للحوادث فقولكم في الدليل لو كان جرما لكان مماثلا لا نسلم الملازمة فلو حذف
الشارح المماثلة وقال لاستلزامها حدوثه المنافي لما ثبت بالبرهان من وجوب
قدمه وبقائه كان اولى لما قام متعلق بالمماثلة وقوله وهو اي ما قام
البرهان على حدوثه الجواهر والاعراض والتقدير لاستلزامها مماثلته للجواهر
والاعراض وانما اقتصر عليها لعدم تحقق زائد عليها كما مر ولو سلم كان البارى
منزها عن مماثلته ايضا اي متحيزا يشغل الخ اعلم ان المتحيز هو الكم
المتصل بالذات ولا شك ان الجرم غير المتحيز بل المتحيز قائم به وهذا بحسب
الاصل والشارح اراد هنا بالمتحيز نفس الشاغل للفراغ اي الذات الشاغلة للفراغ
جريا على العرف العام فقوله يشغل الخ تفسير للمتحيز تفسير مراد ولا يصح ان
يراد بالمتحيز الكم ويقدر مضاف اي ذو المتحيز لان صاحب المتحيز هو المركب
فلا يشمل الجوهر الفرد والمركب منه اي من الجوهر الفرد لكن لا بالمعنى المتقدم
لان التركيب ليس من جوهر واحد فالمراد والمركب من جنس الجوهر الفرد
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون المولى منزها عن ان يكون جرما
لان الجرم الخ حاصله ان تقول الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان
وكل ما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج الجرم حادث وقد علم مما مر
ان الله سبحانه وتعالى ليس بحادث وحينئذ فتقول بعد ذلك الله ليس بحادث
والجرم حادث ينتج من الشكل الثاني الله ليس بجرم وهو المدعى
ملازم للحركة والسكون اي على طريق البدلية والا لاجتمع الضدان

لان التحيز

لان التحيز الخ دليل لما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون صفة
نفسية له اي فيكون ملازما له ويستحيل ان تفارقه وانت خبير بان
ما ذكره لا ينهض دليلا على الملازمة لانه قال فان بقي فهو ساكن وان
انتقل فهو متحرك ويمكن ان تتحقق الواسطة بان يخلق الله شيئا ويعدمه
وجوده بيومه فلم يبق ولم ينتقل فلم يتصف بحركة ولا سكون فان
بقي في حيزه اي من غير انتقال فهو ساكن اي فالسكون هو البقاء في الحيز
الاول والمراد بالبقاء في الحيز الحصول ثانيا فيه والحاصل ان السكون على
هذا الكلام عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول وحينئذ فهو بسيط
واما على قول من يقول ان السكون كونان في انين في مكان واحد فهو
مركب فهو متحرك اي فالحركة على هذا هي الانتقال للحيز الثاني
اي الحصول في الحيز الثاني وحينئذ بسيطة وقيل ان الحركة كونان في انين في
مكانين فهي مركبة [illegible] وعلى كلا القولين في الحركة والسكون فالجرم في
اول وجوده ليس بمتحرك ولا ساكن لان حصوله الاول في الحيز الاول
ليس حركة ولا سكونا فاذا استقر زمانا ثانيا كان استقراره سكونا واذا
انتقل لمكان اخر كان حركة فهناك واسطة بين الحركة والسكون وقال بعضهم
السكون هو الحصول الاول في الحيز الثاني مطلقا سواء كان اولا او ثانيا والحركة
هي الحصول الاول في الحيز الثاني وعلى هذا لا يكون هناك واسطة فالكون
الاول في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في
الحيز الثاني سكون لانه يصدق عليه تعريف السكون وهو الحصول في الحيز
واما الحصول الاول في الحيز الثاني فباعتبار الانتقال حركة وباعتبار انه
حصول في حيز سكون ففي هذه الطريقة ليس هناك واسطة بين الحركة
والسكون ولا حالة تنفرد فيها الحركة ولو سلك الشارح هذه الطريقة لكان اولى
ليتم ما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون فتامل والحركة والسكون
حادثان اي فيكون الجرم حادثا وانت خبير بان المطلوب وهو ان المولى
ليس بجرم لم ينتج هذا الدليل فكان الاولى للشارح ان ياتي بعد تمام الدليل
بالدليل الذي من الشكل الثاني على ما قلناه [illegible] انتاج المطلوب
وقد سبق برهانه اي برهان حدوثها عند قول المص وايضا لو نظرت

لتغير صفات العالم الخ   واخصر شيء في ذلك اي في بيان حدوث الحركة والسكون
واعاد الكلام هنا على حدوث الحركة والسكون ثم على حدوث الاجسام كلها مبالغة
في البيان والافقد تقدم ما فيه الكفاية   لا تكون ازلية اي بل حادثة
والازلي لا تكون الخ هو راجع للتعليل الثاني وقوله والازلي ايضا راجع
للتعليل الاول ففيه لف ونشر مشوش وحاصله انه استدل على عدم ازلية
الحركة ببرهانين اقترانيين من الشكل الثاني اولهما الحركة لا يمكن بقاؤها
والازلي واجب البقاء ينتج الحركة غير ازلية الثاني الحركة مسبوقة والازلي لا يكون
مسبوقا ينتج الحركة لا تكون ازلية والمص ذكر كلا من صغرى الدليلين وكبراهما
والا لاستحال عدمه اي لكن التالي باطل والا لاستحال التحرك وهو باطل
فبطل ما استلزمه وهو استحالة عدمه فبطل ما استلزمه ايضا وهو كونه ازليا
فثبت نقيضه وهو انه ليس بازلي   والا لاستحال عدمه اي والاثبات
من ان السكون ازليا استحال عدمه اي واذا استحال عدمه لزم بقاؤه ولا
توجد الحركة اصلا فيستحيل ان يتحرك الجرم ابدا وقوله والمعلوم المشاهدة
اي في قوة قوله والتالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو كون السكون
ازليا وثبت نقيضه وهو حدوثه   فنقول على هذا اي على هذه الطريقة
التي قد علمتها في بيان حدوث الحركة والسكون المتقررة وقوله في نظم الدليل
على حدوث الاجسام هذا دليل اخر على حدوثها غير ما تقدم المشار له بقوله
الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان فيكون الجرم حادثا   لم يخل اما
ان يكون الخ اي لما علمت ان الحركة والسكون ملازمان للجرم   اما ان
يكون فيه متحركا اي على سبيل الدوام او ساكنا اي على سبيل الدوام   لكن
التالي باطل بقسميه اي لانه لو كان متحركا في الازل لكانت الحركة ازلية
والحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقائها والازلي يلزم بقاؤه ولاستـ
لزامها المسبوقية بالكون في الحيز المتصل بعده والازلي لا يكون مسبوقا بغيره
ولو كان ساكنا في الازل لكان سكونه ازليا والسكون لا يكون ازليا اذ لو كان
ازليا لاستحال عدمه لكن التالي باطل   فالمقدم اي وهو وجود جرم
في الازل متحركا او ساكنا وقوله مثله اي باطل وحينئذ فيكون الجرم حادثا
وهو المطلوب   وبالجملة فالحركة والسكون لا يكونان الا حادثين
ضرورة

ضرورة فيه ان ادعاء ضرورية حدوثهما ينافي ما مر من الدليل على حدوثهما [بيان]
الا ان يقال مراده الضرورة بعد الدليل فتامل او المراد بالضرورة هنا جهة
القضية لا مقابل النظر   فلازمهما وهو الجرم يجب حدوثه اي لانه لو كان قديما
للزم وجود الملزوم في الازل بدون لازمه ووجود الملزوم بدون لازمه باطل
وتعالى من وجب له القدم والبقاء ان يكون حادثا فيه ان المقصود استحالة
ان يكون المولى جرما لا ان يكون حادثا لعلمه مما مر فكان الاولى ان يقول بعد قوله
ما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه والمولى سبحانه غير حادث ينتج المولى غير جرم
وهو المطلوب فتامل   وايضا فلو كان جرما الخ هذا دليل اخر على استحالة
كونه جرما ونقرر هذا الدليل ان نقول لو كان المولى جرما لجاز ان يكون اكبر مما
هو عليه لكن التالي باطل اذ لو جاز ان يكون اكبر لاحتاج الى مخصص لكن التالي
باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل فبطل الاحتياج
الى المخصص فبطل جواز كونه اكبر مما هو عليه فبطل كونه جرما وثبت نقيضه
وهو انه غير جرم وهو المطلوب   لاستحالة وجود جرم لا نهاية له
هذا دليل للملازمة في الشرطية وهو مناسب لاحد الطرفين وهو قوله لجاز ان
يكون اكبر الخ وهو جواب عما يقال يمكن ان يكون جرما وهو اكبر الاجرام ليس هناك
اكبر منه وسكت عن تعليل قوله واصغر وذكر بعضهم ان قوله لاستحالة الخ علة
لمحذوف والاصل لجاز ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر للزوم اختصاص الجرم
بمقدار والمقدار لابد ان يكون متناهيا لاستحالة وجود جرم الخ وانما استحال
وجود جرم لا نهاية له بحيث لا يتاتى الزيادة عليه لان وجوده يقتضي منع
وجود غيره من الاجرام لانه لو وجد غيره من الاجرام والحالة هذه لزم تداخلها
ويلزم على تداخلها خلوها من المكان وهو باطل لان التحيز صفة نفسية
للجرم لا يمكن انفكاكه عنه   فيحتاج الى مخصص لا يقال يعترض ان هذا
المقدار المخصوص واجب له ولا يحتاج الى مخصص لانا نقول التماثل مانع من
ذلك   فلو كان جسما مركبا من جزئين اي من جوهرين فردين فاكثر
وقوله مركبا صفة لجسم كاشفة وكان الاولى في هذا الدليل ان يقول لو كان
الاله مركبا من جزئين فاكثر فلا يخلو اما ان تكون صفات الالوهية قائمة بكل
جزء او بالبعض دون البعض او بالمجموع اي الهيئة الاجتماعية والجميع

والجرم حادث مه

باطل فاللازم مما كونه جسما احد لوازم ثلاثة وهو باطل فبطل الملزوم وهو
كونه كاذبا جسما   صفة العلم الاضافة بيانية   واما ادعا ان الصفة
لذ المتبادر منه ان الاول وان كان باطلا لكن بطلانه غير ظاهر واما هذا فبطلانه
ظاهر مع انه لا فرق بين الثلاثة فالاحسن ان يقول كما قلنا من ان اللازم احد
امور ثلاثة   لاستحالة الخ علة لمحذوف اي لزم ان تقوم تلك الصفات
بكل جزء لا ببعضها لاستحالة الخ وذلك لانه لو قامت الصفات ببعض
الاجزا كان ذلك البعض الها والبعض الاخر غير اله ومحال وجود قديم ليس
باله   والحاصل انه اذا كانت ذات الاله مركبة من جزءين مثلا كان
كل جزء قديم واذا قامت الصفات ببعض الاجزا كان البعض الذي لم تقم
به قديما غير اله   فتقوم بالمجموع اي بالهيئة الاجتماعية بان تكون صفة
القدرة مثلا قائمة بمجموع الاجزا بحيث ان الصفة تنقسم على الاجزا فبعض
كل جزء من الصفات لو ان جزء من الصفة   وانه يلزم الخ الواو للتعليل
اي لانه يلزم عليه انقسام كل صفة من الحياة والعلم والقدرة الخ الى اجزا
وانقسام الصفات لاجزا باطل ان قلت   لا نسلم بطلانه بل هو موجود
ذلك الاترى الى حياة زيد فانها قائمة بمجموع اجزائه قلت   ذلك
ممنوع بل بكل جزء قائم به حياة فقيام الروح به ينشا عنها قيام حياة بكل
عضو فيها فرض لو قطع منه عضو ينكمش الجزء الذي كان من الروح في ذلك
العضو المقطوع والحياة التي كانت فيه تذهب بذهابه ولا تقوم به بعد
القطع لكن عليه انه اذا كان لا يخفى بطلانه كان البطلان ظاهرا وحينئذ
فلا يحتاج لتعليل فتامل   واذا عرفت هذا اي بطلان كون الاله جرما مركبا
من اجزا   عرفت استحالة التجزية الخ اي استحالة جعل الاله ذا اجزا ثلاثة
كما قال النصارى وفيه ان ظاهره ان استحالة التجزية التي قالها النصارى
يعلم بطلانها من ابطال كون الاله جرما مركبا وليس كذلك لان ما تقدم معناه
ان الاله ليس ذاتا مركبة من اجزا جواهر واما النصارى فيجعلون الاله مركبا
من صفات ففرق بين الدعوتين فابطال هذه الدعوة لا يكون ابطالا
للاخرى فبطلان ما قاله النصارى ليس مما تقدم من بطلان اللوازم
الثلاثة بل بطلانه من شيء اخر سياتي بيانه في الشرح وجعل المصنف
الاشارة

الاشارة في قوله اذا عرفت هذا راجعة لبطلان قيام الصفة بالمجموع وفيه ان
بطلان هذا لما يلزم عليه من انقسام ما لا ينقسم واما التجزية التي قال بها
النصارى فمعناه انهم جعلوا مجموعها الاله ويقولون ان تلك الاجزا مجموعها
موصوفة بصفة حتى يلزم انقسام ما لا ينقسم فتامل   ان معبودهم
جوهر قالوا انما سميناه جوهرا لان الجوهر الشيء النفيس فلم يريدوا بالجوهر
ما قام بنفسه كما هو مصطلح المتكلمين بل ارادوا به الشيء النفيس ومع
تمطلسه انه اصل للاقانيم الثلاثة من حيث انه محتو عليها لانه مركب منها
والكل محتو على اجزائه فهو اصل لها باعتبار احتوائه عليها وان كان كل واحد
اصلا للتركب الكل منه مع غيره فلا تنافي بين كون كل واحد منها اصلا للجوهر
وكون الجوهر اصلا لتلك الاقانيم لان جعل الجوهر المركب اصلا للاقانيم باعتبار
كون مرجعها اليه لاحتوائه عليها وجعل كل واحد من الاقانيم اصلا لتركب
ذلك الجوهر من ذلك الاقنوم مع غيره والحاصل ان المركب اصل لاجزائه
بعد التركيب بمعنى ان الاجزا لا تخرج عنه والاجزا اصل للمركب قبل التركيب
باعتبار انه يتركب منها   اي اصل الاقانيم اي اصل الاصول   وذلك
اي وبيان ذلك اي كون الاله اصل الاقانيم وقوله ان له اي لمعبودهم   الفتوم
الترتيب الاضافة للبيان   ويعبرون عنه بالاب لعل وجه ذلك ان الوجود
اصل والعلم وغيره طارئ على الوجود فالاوصاف فرع الوجود فالوجود
شبيه بالاب من حيث انه الاصل وغيره يطرأ عليه   ويعبرون عنه
بالابن والكلمة لعل وجه ذلك ان ذلك الوصف قام بعيسى وعيسى ابن
الله كما ادعوا فلما قام بعيسى الذي هو ابن الله عبروا عن ذلك الوصف بالابن
وكذلك عيسى كلمة الله لانه نشا عن قول الله كن فلما قام ذلك الوصف به
عبروا عنه بالكلمة   ويعبرون عنه بروح القدس لعل وجه ذلك
ان الحياة لما كانت تنشا عن الروح عبروا عنها بالروح   ثم قالوا
ثم للترتيب الاخباري   بجمعوا بين متنافيين المراد انهم جمعوا بين الشيء
والمساوي لنقيضه وقد يقال لا تنافي ولا تناقض في كلامهم لما تقرر في المنطق
من ان الوحدة اما وحدة شخص او وحدة نوع او وحدة جنس فزيد
واحد بالشخص ومع ذلك هو مركب فالوحدة لا تنافي التركيب

وجعلوا الذات الخ اي ذات الجوهر الذي هو الاله عندهم واعلم ان الثابت في
الخارج ينقسم قسمين قسم وصل لمرتبة الوجود كالعلم والقدرة وقسم لم
يصل الى مرتبة الوجود وهي الاحوال ككون عالم وكون قادر ان قلنا بثبوت
الاحوال وان قلنا بنفيها فكون عالم يرجع لقيام العلم وهو امر اعتباري
اذا علمت ذلك فنقول لكنهم قد جعلوا المولى مركبا من العلم والحياة
وهذه صفات وجودية لا انها احوال ولا اعتبارات وحاصل الجواب
ان مذهبهم يرى ان هذه الثلاثة الصفات كلها صفات نفسية والصفة
النفسية حال عند من قال بالاحوال او وجه واعتبار عند من قال بعدم
الاحوال فتامل او وجوه بالجمع عطفا على احوال فيكون قد اوقع التردد
في المركب منه والحاصل ان المص اشار الى خلافهم في هذه
الاقانيم فمنهم من يزعم انها احوال كائنة في الخارج لم تنته الى درجة الوجود
بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم ومنهم من قال هي وجوه واعتبارات
في الذهن لا ثبوت لها في الخارج اصلا واعتبارات عطف تفسير
وذلك اي ما ذكر من الجمع بين النقيضين وجعلهم الذات تتركب من احوال
او من اعتبارات غير معقول لما قلنا اي لان الحال لا تقوم بنفسها كمن
باب اولى الاحوال وحينئذ فكيف تكون الاحوال او الاعتبارات الها قائما
بنفسه وايضا يلزم مع هذا ان الاولى الاله تركب من صفاته النفسية لان الصفة غير
الموصوف في دليل الحصر اي بدليل الحصر فهو بمعنى البا والابداع
عطف تفسير الا ابنا الاولى الا منها لان الاقانيم الثلاثة هي الاب والام
عند الله للنمل فهذه الاقانيم الثلاثة هي الحالية الا ابنا اي مع ما قبلها
وليس المراد الابنا دون غيرها فاحكموا اي فاجابوا جوابا محكما وحققوا
الامر اي انهم رجعوا عما قالوه اولا وقالوا بعد ثانيا اي قالوا انه مركب من
الجنس صفات واذا استحال ان يكون الخ جواب عما يقال هلا زدت في
الصغر والكبر على نفي الجرمية كما فعلت في الصغر الذين هما من اوصاف
الاجرام اي من لوازمها واذا انتفى الملزوم انتفى لازمه المساوي له كما هنا
واعلم ان الصغير يطلق على ما قلت اجزاؤه او قلت مدته والكبير
يطلق على ما كثرت اجزاؤه او طالت مدته وهما مستحيلان في حقه تعالى
واما

واما الكبير بمعنى العظم والشرف فهو من اوصافه تعالى لانه من اسمائه الكبير
وقد قال الله واذا استحال وصفه تعالى بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف
الاجرام فقوله اللذين الخ وصف مخصص فتامل لانه يوجب ان يكون عرضا
الخ حاصل تقرير الدليل ان تقول لو كان الاله قائما بالجرم كان عرضا قائما
بمحل لكن التالي باطل اذ لو كان عرضا قائما بمحل لكان مفتقرا الى ذلك المحل لكن التالي
باطل لما ثبت من وجوب قدمه فبطل ما استلزمه وهو افتقاره لمحل فبطل
ملزومه وهو كونه عرضا فبطل ملزومه وهو كون المولى قائما بالجرم وثبت
نقيضه وهو انه غير قائم بالجرم وهو المطلوب مفتقر الى محل وصف كاشف
وقد سبق الخ هذا اشارة الى دليل ثاني من الشكل الثاني وتقريره ان تقول الله
تعالى لا يقبل التغير والعرض يقبل التغير ينتج الله تعالى ليس بعرض ولا حاجة
لهذا الدليل لان المدعي انه ليس قائما بالجرم فتامل الا ان يقال ان غير
العرض هو القائم بالجرم ويجب له القيام الخ هذا جواب عما يقال الذي علم
من الكلام المتقدم نفي الجرمية عنه تعالى ونفي كونه صفة للجرم ومن الجائز ان
يكون صفة قديمة مفتقرة الى محل فاجاب بما ذكر اي لا يفتقر الى تفسير
للقيام بالنفس اي لا يفتقر الى محل بحيث يكون صفة قديمة مفتقرة للذات
ولا يفتقر الى مخصص اي الى فاعل والطرف الثاني يستغني عنه بالقدم لكن الشم
فسره بما ذكر ليظهر مختاره لاضطراب عباراتهم في تفسيره فلوجوب القدم
الخ قد اختصر الشارح في الدليل ولا يخفى عليك تقريره وحاصله انه لو افتقر الى المخصص
لكان حادثا لكن التالي باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقائه واذا بطل
التالي بطل المقدم وهو افتقاره للمخصص وثبت نقيضه وهو عدم افتقاره
له واستغناؤه عنه فلوجوب اتصافه الخ هذا اشارة لقياس من الشكل
الثاني وتقريره ان يقال الله متصف بالصفات الوجودية والصفة لا تتصف
بالصفات الوجودية ينتج الله ليس بصفة واذا لم يكن صفة فلا يكون
قائما بمحل لان القائم بالمحل هو الصفة لكان صفة معنى بالاضافة التي
للبيان او بتنوين صفة ويكون معنى بدل معنى من صفة او عطف بيان لها
وقوله ولو كان الخ والصفة لا تتصف الخ اي والصفة الوجودية
لا تتصف بشيء مما سبق وهو صفات المعاني واما اتصافها بالصفات السلبية

فلا مانع منه بل هو واقع فالقدرة تتصف بالقدم والبقاء والوحدانية وكذا غير القدرة من بقية المعاني وانما كانت الصفة الوجودية لا تتصف بصفة وجودية لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض وهو ممنوع وذلك لان معنى قيام العرض بالمحل ان يكون تابعا له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر وايضا دليلنا اي لعموم افتقاره لمحل لم يكن اولى بالالوهية من المحل الذي يفتقر اليه اي بل المحل اولى لانه مفتقر اليه والمفتقر اليه يناسب وصف الالوهية فان فرض الخ اي فان فرض ان قائلا قال ان جعل الصفة الها ليس فيه افتقار للالوهية المحل بل كل من الصفة والمحل اله فرد عليه بانه يلزم تعدد الالهة وتعددها باطل بدليل الوحدانية

استحال اتحاده به اي بالمحل والاولى استحال اتحاده بغيره لان استحالة اتحاده بالمحل علم مما ذكره اولا من اثبات كونه ذاتا لا عرضا واذا كان ذاتا فلا محل له حتى يتحد به ثم ان ما ذكره الشارح من بناء استحالة اتحاده بغيره على استحالة افتقاره الى المحل فيه نظر لان استحالة الافتقار الى المحل لا تقتضي استحالة الاتحاد ولا تستلزمها لانه يمكن ان لا يفتقر الى المحل ولكن يتصل بشيء اتصالا اختياريا من غير افتقار فيتحد به حتى انه يلزم من نفي الافتقار نفي الاتحاد وسلما انه يقتضيه ويستلزمه فلا يحتاج لقوله بعد وبرهانه الخ فالاولى ان يقول وكما يستحيل افتقاره لمحل يستحيل اتحاده بغيره ومنع الاتحاد الخ فيه ان من يقول بالاتحاد لم يصرح بالوحدة نعم يلزمه ذلك ثم ان ما ذكره من تفسير الاتحاد هو بالمعنى الذي تقوله الصوفية ويتعقل في كتب الكلام واما ما يقوله النصارى فيأتي في التفسير والخارث تفسير للاطلاق تنويعا حذف اي التفسيرية وبرهانه اي برهان هذا الحكم المشار له بقوله وهو محال فان بقيا على حالهما بان اتصل احدهما بالاخر مع امكان افراد احدهما عن الاخر وهذا توسع في الدائرة والا فلا يقال في هذا الامر فرض للاتحاد الذي هو صيرورة الشيئين شيئا واحدا بحيث لا يمكن افراد احدهما عن الاخر وان عدما الخ فيه ان هذا لا يقابل قوله بقيا على حالهما عدم بقائهما على حالهما وهذا صادق بما اذا عدما او عدم احدهما او بقيا معا ولكن انقلبا لحالة اخرى بان صارا شيئا واحدا فالمقابل صادق بهذه الثلاثة

والشارح

والشارح انما ابطل اثنين منها فيمكن اختيار الثالث وهو بقاؤهما مع انقلابهما لحالة اخرى وحينئذ فما قاله لا ينهض دليلا وقد استدل المصنف على استحالة الاتحاد بالمعنى المذكور بانه يؤدي الى اجتماع الوحدة والكثرة وهو محال وهو محال مطلقا اي لما سنذكره من البرهان ولاجل استحالته مطلقا كان من اعتقده في حق الباري تعالى كافرا بالاطلاق بخلاف من اعتقد الجسمية ونحوها مما يصح في الحادث فان في كفره خلافا واذا عرفت الخ اي الشارح بهذا التمهيد الاستحالة قيام صفته تعالى بذات غيره اذ انها وهي بتلك الذات المغايرة لذاته التي تقوم بها واتحاده به اي وعرفت استحالة اتحاده به الذي هو متفرع على ما قبله كما تقدم فكونها يستحيل الخ المتبادر من كلامه ان استحالة قيام صفته بذات غيره تعالى لازم لاستحالة افتقاره تعالى لمحل وان الدليل على استحالة قيام صفته بذات غيره هو الدليل السابق على استحالة افتقاره لمحل وهذا اللزوم غير ظاهر فكان الاولى ان يقول وكما استحال افتقاره لمحل واتحاده به كذلك يستحيل قيام صفته بذات غيره واتحادها به لكن المغاير لانه يلزم ان تكون الالوهية اولى به ممن قامت به صفته ثم ان ما ذكر من ان المولى ذاتا وله صفات يستحيل انتقال صفة منها لذات اخرى غيره انه لا يتم في الرد على النصارى لانهم يقولون الاله مركب من ثلاث صفات وانتقل بعضها لعيسى فقول الشارح فبطل ما قاله النصارى الخ بهذا التفريع لا يتم ان اقنوم الكلمة الخ بفتح الهمزة على تقدير من بيان لما قالت او هو بدل مما قالت فهو فاعل ابطل واضافة اقنوم للكلمة بيانية اي الاقنوم هو الكلمة اي ان العلم الذي هو احد اجزاء الاله الثلاثة اتحد بجسد عيسى فقوله بناسوت عيسى اي بذاته كما يقوم العرض تشبيه في مطلق القيام بالغير والا فالعرض موجود واقنوم الكلمة اما حال او اعتبار عدم كما علمت وهذا اي الاتحاد بالمعنى المذكور وقوله يوجب مفارقته اي مفارقة اقنوم الكلمة ضرورة لا مقدر لاجله علة لقوله وذلك يوجب مفارقة لذات الجوهر والمراد بالضرورة الوجوب اي لوجوب ان المعنى الواحد ضرورة ان المعنى الواحد وهو اقنوم الكلمة وفيه ان الكلمة اما حال او اعتبار فهي ليست صفة معنى واجيب بان المراد بالمعنى ما قابل الذات فيصدق

بالحال عندهم والاعتبار   فيكون الباقي الها اي واذا وجب مفارقة ذلك
الاقنوم للجوهر فيكون الباقي وهو الوجود والحياة بعض الاله وفيه قيام بعض
الاله الذي هو العلم   لا تقوم بذاتها اي كذات عيسى وذات الاله والمراد
بالذات الشيء لا ما قابل العرض لان الاقانيم ليست ذواتا مقابلة للعرض بل بمعنى
الشيء   لا تقوم بذاتها اي بنفسها   وفيه ايضا اي وفي الاتحاد ايضا اي
ويلزم على الاتحاد بالمعنى المذكور وهو انقسام القول اي صحة القول بانتقال المعنى
وهو محال والحاصل ان مقتضى قولهم بالاتحاد بالمعنى المذكور صحة القول
بالانتقال للمعنى مع انه محال لما يلزم عليه من قيام العرض بنفسه حال الانتقال
وهو محال اي الانتقال في الصفات العرضية اي الوجودية محال فكيف بما هو
شيء الذي هو العلم فانه عندهم شيء اما حال او اعتبار   باقنوم الكلمة
الاضافة بيانية للبيان   بل ودون الجوهر الذي المركب من الصفات الثلاثة
اقنوم الحياة والعلم والوجود وكان عليه ان يقول فاختصاص الاتحاد باقنوم
الكلمة دون روح القدس ودون الوجود بل ودون الجوهر مفتقر يحتاج الى
مخصص ايضا والاحتياج للمخصص مقتضي حدوثها وحدوثها باطل لاستلزامه
حدوث الاله لانها جزؤه وحدوث الاله باطل فكذا ما استلزمه من احتياج
الكلمة لمخصص فكذا ما استلزمه وهو ما قالوه من الاتحاد بمعنى القيام
وايضا فالاتحاد اي فاتحاد الكلمة بذات عيسى وقوله ان كان واجبا
اي لذات الكلمة وقوله لزم قدم الناسوت اي ذات عيسى لان وجوب
اتحاد العلم بذات عيسى يصيره لكن الاتحاد قديما فتكون ذات عيسى
قديمة والا فلا اتحاد مع انهم يقولون بحدوثه فقوله ان كان واجبا
اي لا يقبل الانتفاء فيكون ازليا   وان كان جائزا الخ حاصله ان
الكلمة وهي العلم اذا كان اتحادها بعيسى جائزا اي يجوز ان تتحد
به وان لا تتحد به كانت محتاجة الى مخصص يخصصها به دون غيرها
او يخصصها بهذه الذات دون غيرها وذلك تأثير في العلم فيكون حادثا
واذا كان حادثا كان الجوهر الاول وهو الاله حادثا لان المركب من القديم
والحادث حادث وكانت الوهية عيسى حادثة والالوهية لا تكون
حادثة للاله هذا هو الاحسن في تقرير الدليل فقول الشارح وان كان

اي

اي الاتحاد جائزا افتقر الى مخصص اي افتقر موصوف الاتحاد وهو الكلمة الى
مخصص يخصصها دون غيرها بذات عيسى او يخصصها بعيسى دون
غيره وهذا تأثير فيها والتأثير فيها يقتضي حدوثها وقوله ويلزم منه اي
من جواز الاتحاد وقوله جوازه والهاء اي ذلك الاتحاد والاولى حذف
ذلك اذ لا حاجة له   فتكون الوهية عيسى جائزة اي لان الوهيته انما
جاءت من الاتحاد الجائز لما علم من جواز الاتحاد   وذلك يفضي
الى ايه جواز الوهية عيسى يؤدي الى مثله اي الى مثل جواز الوهية
عيسى واجب الوجود لان واجب الوجود مركب من العلم الحادث ومن
غيره والمركب من الحادث والقديم حادث وحدوث العلم انما جاء من
اتحاده بعيسى والوهية عيسى انما جاءت من الاتحاد فصار جواز الاتحاد
يؤدي لجواز الوهية عيسى وجواز الوهية عيسى يؤدي لجواز الوهية
واجب الوجود لانه مركب من العلم الذي حال الحدوث من اتحاده بجسد
عيسى   اما ان تكون وصف كمال الخ حاصله ان الاتحاد اما
ان تكون وصف كمال للجوهر بتمامه اي الذات العلية واما ان تكون وصف نقص
له فان كان اتحاد الكلمة بناسوت عيسى وصف كمال للجوهر بتمامه
كان ذلك الاتحاد واجبا للذات العلية في الازل وحينئذ يلزم عليه ان
تكون ذات عيسى ازلية غير حادثة لان الاتحاد ازلي وهو متعلق بذات
عيسى فتكون ذات عيسى ازلية مع انها حادثة باتفاقهم
وان كان وصف نقص فقد وصفوه تعالى بالنقائص فقول الشارح اما
ان يكون وصف كمال اي للجوهر اي الذي هو مجموع الامور الثلاثة وقوله
وان كان صفة ذم المناسب اي واما ان يكون له لانه معادل لاما الاولى
وقوله فقد وصفوه اي الجوهر وهو المجموع   من احياء الموتى ونحوه اي
كابراء الاكمه والابرص ونحوهما من الافعال التي لا تليق الا بالاله   ونحوه
اي كسيره ورويته بيضا جوا   بل ويلزمهم الخ وذلك لانهم جعلوا
الدليل على الاتحاد خرق العادات ومن المعلوم انه لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول فالحاصل انه لم يتم بها الدليل لكن يجوز ان تكون الكلمة
متحدة بها و ح فيجوز ان تكون الهة   لان قصارى اي غاية ما اندم

منها اي فيها من معني في اي لان غاية ما عدم اي فتر في الخنافس دليل الاتحاد ولعل انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المولود باجماع اهل المعقول واذا كان لا يلزم من ذلك فيجوز الاتحاد في الخنافس فيجوز ان تكون الالهة متولدة باجماع اهل الواو والمحال يلزم طرده اي يلزم من وجود وجود المولود وقوله لا عكسه اي لا يلزم من عدمه عدم المولود فالطرد التلازم في الثبوت والعكس التلازم في الانتفا فيضيه اي مؤدي والجمل من بنات وردان او ابو جعران وقوله وغيرهما اي كالنون غ والعقرب والامتزاج عطف تفسير ضمير اتحاد اقنوم الكلمة بناسوت عيسى اختلاطهما وامتزاجهما حتي صارا شيا واحدا وجميع ما درد علي الاول اي علي التفسير الاول للاتحاد وهو ان المراد به المباين كمباين العرض بالجوهر من احكام الاجسام اي من اوصافها فالذي يتصف بكونه مختلطا مع غيره ما كان من الاجسام كالماء والعسل فكيف يتصل اي الاختلاط خاصية الذات اي الذي هي وصف شي للذات والوصف الشي عنه هو اما حال او وجه واعتبار والمراد بالذات مجموع الاقانيم الثلاثة قال المقترح هو منتج المراد فلما انا مشاة من فوق فقاف وهذا الذي نقله المقترح وجه اخر لتفسير الاتحاد وهو مخالف لما تقدم وحاصل ما نقله ان ضوء الشمس قايم بالشمس وهو مشرق علينا فكذلك العلم قايم بالذات التي هي مجموع الاقانيم ومشرق علي عيسى ولم يفهم به اذ لعلمت هذا قوله الشمس اي اقنوم العلم المعبر عنه بالكلمة بيني من عيسى وقوله كنسبة ضوء الشمس اي هنا وقوله من الشمس حال من الضوء اي حالة كون الضوء كاينا من الشمس وصفة له اي كنسبة ضوء الشمس الكاين من الشمس في اي الاضوا المنسوبة اي من ضوء والضمير راجع للضوء واكتسب التانيث من المضاف اليه وهو الشمس ولم تفارق الشمس اي لكونها اجزاؤها اي فكذلك اقنوم العلم مشرق علي عيسى ولم يفارق الذات لكونه جزا منها ولم يحلول الخ في العبارة حذف والاصل وهو باطل اذ لم يحلول الخ وحاصل هذا الرد ان هذا قياس مع الفارق وذلك لان الاضواء اجزاء متفرقة بخلاف العلم فانه

صفة نفسية واحدة فبعضها يتصل بما اشرق الخ المراد بما اشرق عليه الاجسام المضيئة التي علي وجه الارض وقوله يتصل بغيره اي بغير ما اشرق عليه من الاجسام المضيئة والحاصل ان اضواء الشمس اجزاء مركبة من جواهر فردة كثيرة مضيئة متصل بعضها ببعض ممتدة كالخيط طرفه واصل لنا وطرفه متصل بالشمس فالطرف الواصل الينا متصل بما اشرق عليه من الاجسام التي علي وجه الارض وبعض تلك الاجزاء كالتي في وسط ذلك الخيط متصلة بغير ما اشرق عليه وهو بعض تلك الاجزاء المضيئة وقوله فان هذا اي ضوء الشمس المركب من جواهر كثيرة وقوله من خاصية اي من اقنوم العلم الذي هو خاصية للذات اي وصف نفسي لها لا متعدد ولا يتكثر فيه هذا وما ذكره من ان الضوء جسم مركب من جواهر فردة كثيرة متصل بعضها ببعض هو احد قولين القول الثاني ان الضوء عرض قايم بكرة الهواء كالظلمة وهو الحق اذ لو كان الضوء جواهر منتشرة لزم ان ينقص بسبب ما به الاضاءة كالمسك والسراج والشمس لان تلك الجواهر خارجة منه واجزاء منه وان المصباح الصغير يملأ المحل العظيم اجزاء منها وايضا لو كان الضوء جسما فاما ان يحل في الهواء فيلزم تداخل الاجسام او في الفراغ فيلزم ان الهواء مع الضوء وكلاهما باطل فتامل ومنهم من فسره اي الاتحاد بالانطباع فقالوا معني اتحاد العلم بذات عيسى انطباعه فيه كانطباع الصورة القايمة بالخاتم في الشمعة عند ختمها بالخاتم صورة النقش الاضافة بيانية اي صورة تلك الصورة هي النقش اي المنقوش اعني للهيئة القايمة بالخاتم وقوله في الشمعة متعلق بانطباع اي عند طبعها بالخاتم وهو باطل لان الحاصله انهم يقولون ان العلم انطبع في عيسى كانطباع الصورة المنقوشة في الشمعة فيرد عليهم بانه اذا كان العلم انطبع في عيسى كان العلم غير حاصل فيه ولم ينتقل اليه لان الشمعة اذا طبعت بالخاتم فالنقش والكتابة التي في الخاتم لم تنتقل للشمعة وانما الذي حصل في الشمعة مثال النقش الذي في الخاتم ومثال الشي غيره ان المذهب اي ما ذهب اليه النصارى من اتحاد الكلمة بناسوت عيسى بجميع تفسيراته

وهم اخس الفرق اي سوا نظرت الي هذا القول او لغيره من الاقوال
علي مثلهم اي علي ناقلهم اذ المثل كثيرا ما يطلق بمعني الذات
الساقطة او المراد عليهم وعلي من ماثلهم في رداة الفهم وهذا اختيار ثان وقد
قال الخ هذا ايضا يقتضي بطلان مذهبهم مع زيادة التشنيع عليهم
بصلب الاله اي ببعضه لانهم يقولون ان بعض الاله وهو العلم قايم بعيسي
وعيسي قد صلب اليهود وقتلوه الناسوت اي ذات عيسي بوصفه وند
وهو العلم القايم به دون اللاهوت اي دون الاله اي بعضه والحال
انهما متحدان فاذا اتحدا فكيف يعقل صلب واحد دون الاخر وفي العبارة
حذف اي فتنبهوا وحاصل ما استفيد من كلام الشارح ان النصاري
يقولون ان عيسي ليس الها بل قام به بعض الاله واتحد به واختلفوا في
معني اتحاده به علي اقوال ثلاثة وهذه طريقة جمهورهم وبعضهم يجعل
الرب الها مستقلا وعيسي كذلك الها مستقلا ومريم كذلك
ثم ورد الخ حاصله انه بعد ان ذكر ادلة عقلية علي ابطال ما ذهبوا
اليه اخذ يورد ادلة نقلية مسلمة عندهم علي ابطالها متوددا ثم ورد الخ
ثم للترتيب الاخباري حتي قال انا ماض الخ هذا اغاثة لالتزامه
احكام الصبر والمراد بمضيه رفعه الي السما فكانه قال انا ماض اي ذاهب الي
السما لا انقطع للعبادة واكون في غاية التذلل لانه اذا رفع هناك التحق
بالاملاك وطلب الجزا فيه ان اكابر الاولياء انما يعبدون الله لكونه
مستحقا للعبادة لا لطلب الجزا واذا كان هذا مرتبة الاولياء فما بالك
بسيدنا عيسي الا ان يقال هذا تواضع منه لان العبادة لطلب الجزا
شان عامة الناس فنزل نفسه منزلة العامة تواضعا منه وقد اتفق ان
عيسي وضا الحواريين وشرب ما ارجلهم فسيل في ذلك فقال افعلت
هذا لاجل ان اعلمكم التواضع فبالمعني الخ متعلق بقوله يثبت له
والضمير في قوله الذي اثبت عايد علي المعني وعلي عيسي كما قيل اي
ان المعني ان العلة الذي اثبت ابوة المولي لهم وهو اللطف والرفق بهم
هو الذي اثبت الابوة له عليه السلام والحاصل ان السبب في اطلاق كون
المولي ابا لهم لطفه ورفقه بهم وهذا متحقق في عيسي فكون المولي ابا
لعيسي

لعيسي انما هو للطفه ورفقه به تثبت له اي تثبت الابوة له وفي نسخة
يثبت بالياء التحتية اي يثبت ما ذكر من الابوة وعلي ما افاده الشارح يطلق
الاب علي الله لكن شرعا يمنع ذلك الاطلاق فالاطلاق شرع عيسي
وعزي اصحاب المقالات لما انهي الكلام علي الاتحاد علي مذهب النصاري
وكان الاتحاد قد نقل عن بعض الصوفية اشار الي ذلك فقال وعزي الخ ثم
يحتمل ان المراد بالمقالات الكتب المولفة في مقالات الفرق الضالة وارباب
الملل كاليهود والنصاري والمجوس وذلك ككتاب الشهرستاني المسمي
بالملل والنحل وكتاب ابن حزم المسمي بذلك ايضا ويحتمل ان المراد بالمقالات
اقوال الفرق الضالة وارباب الملل اي عزي اصحاب الاقوال وهم الفرق
الضالة وارباب الملل كاليهود والنصاري وربما اخذوا الخ
هذا سند لقوله وعزي اي وانما عزي لهم ذلك لاخذ ذلك اي الاتحاد من
شطحات القوم بالاتحاد اي اتحاد ذات الاله بذات الحوادث وليس
المراد القول بالاتحاد كما يقول النصاري من ان اقنوم العلم الذي هو بعض
الاله اتحد بذات عيسي من شطحات جمع شطحة تطلق الشطحة في
عرف الصوفية علي حالة الخروج عن الاحساس والعقل وتطلق علي الاقوال
التي تصدر من الشخص في تلك الحالة كما هنا والمعني الاول هو الاصل الغالب
ونحوه ذلك كقول بعضهم سبحاني ما اعظم شاني وقول الاخر انا من
اهوى ومن اهوى انا ما في الجبة الا الله من المعلوم ان الذي في الجبة
ذات القايل فيكون الله اتحد بذات هذا القايل بمثل هذه المقالة اي
القول بالاتحاد المعزو لهم وهذا هو المراد وليس المراد تبريهم عن صدور
الالفاظ المشعرة بالاتحاد منهم مثل ما في الجبة الا الله لان هذا وقع منهم قطعا
والحاصل انهم منزهون عن القول بالاتحاد وان وقع منهم ما يشعر به
مثل ما في الجبة الا الله فيتنزهون عن صحو وذلك منهم قصدا فلا ينافي
حصول ذلك حال غيبتهم في مقام المشاهدة ان السالك اي في طريق
القوم ابتدا وانتهاء فالاول من يجذبه الله اليه ويفيض عليه الكمالات
والمعارف منه فهذا قد سلك طريق القوم ابتدا والثاني كالذي يترقي
ويتناهي عليه المواكنة المعارف بسبب استعمال الاذكار وما طرت عليه

حالة اي بان يزيل المولى عنه الحجاب فبينا هو ذاهل العليم فيدهش عن كل
شيء ولا يبقى هو في تلك الحالة غير الله فتغيب نفسه عنه اي عن نفسه
فضلا من غيرها كما اتفق لبعض الاكابر انه كان في دار شيخ عظيمة
فدخل عليه انسان وقال له ان هذه الشجرة احدثت الدار فقال له الشيخ انا
في هذه الدار عشرين سنة او اربعين سنة ولم اشعر بكون الدار فيها شجرة وبلغني
ان شمس الدين اللقاني اخو الناصر اللقاني كان اذا خرج من بيته للازهر
او من الازهر لبيته يدخل بيوت الناس من دهشته فيرده الناس
ومنهم من واخذهم له عطف على قوله فبعضهم الملل متناول لهم وقوله
بذلك اي بما صدر منهم من القول المشعر بالاتحاد وحكم بالقتل تفسير
للمؤاخذة والمراد بقوله وحكم الخ بذلك لان الجنيد انما افتى بالقتل والقاضي في
ذلك الزمان الحاكم بالقتل القاضي اسماعيل البغدادي المالكي وكان من
اصحاب الامام الشافعي واصحاب الامام احمد بن حنبل اخذ عنهما العلم
وادعى الاجتهاد وليس هو سفيان الثوري لان هذا اقدم من الامام
الشافعي ثم ان الجنيد وان كان عارفا بان الصوفية لا يريدون
ظاهر الكلام فصار لكن اقتضى مذهبه ذلك والحاصل ان
فتوى الجنيد بالقتل نظرا لظاهر الشرع بحسب مذهب مقلده وان كان عارفا
بان الحلاج لم يقل ذلك عن قصد وانما صدر منه ذلك في حال غيبوبته في
مقام المشاهدة والفنا اي قريبا منه هذا التفسير مراد والا فالجائزات
في الاصل المقابلة حيث يكون الجرم مكانا له اي مكانا عرفيا بحيث انه
يتمكن المولى ويستقر عليه لا المكان عند المتكلمين لانه عدمي والجرم
وجودي ثم ان هذا التفريع فيه شيء وذلك لانه لا يلزم من اتصاله بالجرم
كون الجرم مكانا له لان اتصاله بالجرم يصدق بمجاورته ملاصقا له ح بكونه
فلا وجه لهذا التفريع او قرب اتصاله حتى يكون الخ وعلى هذا فذكر الجهة
بعد من ذكر الخاص بعد العام لرده على الخالق وكلاهما اي المكان
والجهة محال اي على الله وقوله لانهما من خواص الاجرام اي والمولى ليس بجرم
او في جهة اعلم انه يلزم من كون الشيء في جهة ان يكون له جهة
ولا يلزم من كونه له جهة ان يكون في جهة الا ترى ان كرة العالم لها جهة
وهي

وهي الفراغ الذي فوقها والذي تحتها ومن جوانبها وليس في جهة لشيء اذ
لا شيء غيرها فجهة الشيء هو الفراغ المواجه له ولو لم يكن فيه شيء فان حل في
ذلك الفراغ شيء صح وصار بالنظر لما حل فيه وجهة بالنظر لما يقابله
واعلم ان ما ذكر من كون العالم لها جهة مبني على ما قال الحكماء من ان وراء كرة
العالم الفراغ لا ينتهي الى حد ومن المعلوم ان الفراغ امر عدمي اما على قول اهل
السنة ليس وراء كرة العالم لا خلا ولا ملا فلا جهة لكرة العالم فليس فوق
العالم شيء الخ اي فلا يلزم من نفي هذه الجهات نفي الافراد لا يتميز بذلك الا
الاجرام والمولى ليس بجرم وقد سبق بيانه اي بيان الطرف الاخير
وهو بيان التحريم انه ليس بجرم لان الجرم ملازم للحركة والسكون الحادثان
فيكون حادثا والمولى ليس بحادث والجرم حادث فالمولى ليس بجرم ويحتمل
ان المراد وقد سبق بيان ما ذكر من الامور الثلاثة اعني استلزام الجهة
للتحيز وما بعده والاول اظهر والثاني انسب ولم يقل بالجهة الا
طائفتان اي وفي كفرهما وعدم كفرهما قولان والمعتمد عدم الكفر ان قالوا
انه جسم لا كالاجسام ولعنا من قال انه جسم كالاجسام فالمعتمد كفره وذكر
بعضهم ان الشخص اذا اعتقد ان الله فوق العرش فلا يكفر وان اعتقد انه
تحته او امامه او في السما او في الارض فانه يكفر وذلك لعموم ورود ما يوهم
ذلك وانظره مع قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وهو الله في السموات
وفي الارض فتامل الكرامية نسبة لشيخهم محمد بن كرام بفتح الكاف
وتشديد الرا وهو القائل ان معبوده جوهر فوق العرش وقال بعضهم ان
كرام بوزن حذام حملت الاستوا في الاية على ظاهره اي وهو الاستقرار
عليه فهم قائلون بالقول الاول من اقوال الكرامية على بعض ما اشكل
من ظاهر القرآن اي مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ولم يقل
بالجهة الا طائفتان اي واما ما نقل عن بعض اهل السنة مثل قول الامام
ابن ابي زيد في رسالته وانه فوق عرشه المجيد بذاته فمؤول بان
الضمير في بذاته عائد على العرش وهو متعلق بالمجيد اي المجيد في ذاته
والمراد بالاستوا الاستيلا او مرضنا في خيالكم ان يرتد بالخيال
القوة العاقلة اي يجب تنزيهه تعالى عن ان تكون حقيقته مرتسمة

في العقل لانه لا يعلمها غيره حتى ترتسم في عقله اما ارتسامه وتصوره في العقل
بوجه ما فواقع لانه لا يحكم عليه تعالى بحكم الا بعد تصوره بوجه ما ويمتنع ان يراد
بالخيال حقيقته وهو القوة التي يرتسم فيها صورة المحسوسات المتادية اليها
من طريق الحواس وح فالمعنى يجب تنزهه عن ان يكون مرتسما في القوة لانه
انما ترتسم صور الاجرام والاعراض ان كان لخيال اي ان كان للجرم خيال
كالانسان الا الاجرام واعراضها اي الا صور الاجرام والاعراض بعد
رؤيتها واعلم ان كون المولى لا يتخيل اي لا ترتسم صورته في الخيال
اي يتخيل ذلك متفق عليه قبل رؤيته كما في دار الدنيا واما اذا راه المومنون
ربهم يوم القيمة فهل يتخيلونه بعد الرؤية ووقت حجبهم عنها او لا يتخيلونه مه
في ذلك خلاف فذهب ابن زكري الى عدم التخيل لان المرتسم في الخيال مثل
والله لا مثل له وقال بعضهم يجوز ارتسامه في الخيال في الاخرة بعد الرؤية
على وجه يليق به كما ان الرؤية كذلك والدليل انما قام على نفي المثل في
الخارج لما يلزم عليه من التمانع والفساد والوجود في الخيال او الذهن
ليس موجودا في الخارج فلا وجه لاستحالته حينئذ وظاهر الشارح
الاطلاق اي استحالة ارتسامه في الخيال قبل الرؤية وبعدها
وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي واقول قولا
مجملا وقوله المعظمة وصف لما شئ موصوفة حال من الكاف
وقوله بصفات كاملة اي غير ناقصة اي بصفات تدل على كمال
لا يحاط بها اي لا كما ولا كيفا لانها غير متناهية في نفس الامر وهل
يعلمها المولى تفصيلا او لا قولان والحق الاول ولا تنافي بين كونها
لا نهاية لها وعلم الله بها تفصيلا المقتضي تناهيها لان التنافي
انما هو بحسب عقولنا ولا يقال ان وجود ما لا يتناهى محال
لانا نقول هذا في الحوادث كما هو المدلل عليه واما الامور المجتمعة في الوجود
بالفعل غير متناهية في نفسها والحال انها قديمة فهذا واقع وذلك
صفات المولى الكمالية كما ان ما لا يتناهى بمعنى ان جميع تلك افراده لا تنتهي
على حد وان كل ما وجد منها فله حد ومنتاه واقع ايضا في الحوادث كنعيم
الله ونعيم اهل الجنة لكل ما خطر بالبال اي من الاجرام العلوية
والسفلية

والسفلية والاعراض والعجز بعد هذا اي بعد المحط اتفاقا من عليه البراهين
من وجود ذاته العلية وقيامه بنفسه الخ وقوله عن الادراك اي ادراك حقيقته
تعالى وقوله واجب اي لا بد منه وليس المراد منه الواجب وجوب تكليف اذ ليس
اختياريا واشار الشيخ بقوله والعجز عن ادراكه الخ لقول ابي بكر رضي الله عنه
والعجز عن درك الادراك ادراك وانشد بعضهم لا يعرف الله الا الله فاتئدوا
والدين دينان ايمان واشراك وللعقول حدود لا تجاوزها والعجز عن درك الادراك
ادراك ولا يعرف الله الا الله الاول للتعليل اي لانه لا يعرف حقيقة الله الا
الله وهذا حصر حقيقي فلا يعلم حقيقته تعالى لا نبي مرسل ولا ملك مقرب
واما المعرفة له على سبيل المشاكلة والا فالمولى لا يقال له عارف بل عالم
وانشد ابو الفتح البوري منه هذين البيتين اولى مما قال ابن خلكان
من نسبتهما لابي علي بن سينا لانه ممن يقول بقدم العالم كما مر لذا قيل
لعمري اي لحياتي والمراد بالمعاهد والمعالم الادلة الموصلة لمعرفة الله والمراد
بالطواف بها الاحاطة بها والتصرف فيها بذهنه والمراد بالطرف
البصيرة لا البصر ووضع الكف على الذقن كناية عن الحيرة لان هذا
شأن المتحير عادة وقرع السن كناية عن الندم يقال قرع فلان سنه
اذا ندم فمعنى البيتين اني اقول لحياتي لقد اطلعت على الادلة وتصرف ذهني فيها
وسرحت بصيرتي فيها فلم ادرك الكنه ولم ار الا شخصا حائرا في تفكره
في حقيقة المولى لم يعلمها ثم ندم على ذلك ورجع لاعتقاد انه لا يعلم
الله الا الله اي مساواته لها الخ اي فالمراد بالمثلية المساواة في
صفات النفس لا المشاركة والا صدق بالمتباينين لان كل موجودين
الخ هذا علة لتفسير المماثلة بما ذكره من التفسير واحترز بقيد الوجود
فيهما عن النقيضين كالبياض واللابياض وعن العدم والملكة كالعمى
والبصر وعن المتضايفين على طريقة المتكلمين من انهما من الاعتبارات
كالابوة والبنوة فان قلت هلا فرض الكلام في المعلومين او الامرين
واستوى في جميع الاقسام فانه اعم قلت لما كان مراده بيان المثلين
وذكر المماثلة لتماثل في حق الباري مع الاجرام والمثل موجود فرض الكلام في
الموجودين واستوى في انتفائهما وفي ذلك مطلوب ولا حاجة لازيد منه

فيهما مثلان اي كزيد وعمرو وان لم يصح فضدان ظاهر التقسيم المذكور ان
الضدين هما الامرين الوجوديان اللذان لا يصح اجتماعهما كالبياض والسواد
ويدخل في هذا القسم المتضايفان كالابوة والبنوة عند الحكماء لانهما من
الاعراض الوجودية عندهم خلافان اي كالضحك والكتابة والحركة
والكلام والباري تعالى والعالم وكل مثلين الخ لما افاد من المتساويين
افاد هنا حكما اخر وان كان يفهم من الالتزام عامر وقوله وكل مثلين اي
كزيد وعمرو فانه يجوز على احدهما ما يجوز على الاخر ويستحيل على احدهما
ما استحال على الاخر ليس ما سبق اي تكونه جرما او قايما به او محاذيا
له او في جهة او مرتسما في خياله لو يستقبل المناسب الواو لا او
للزوم مماثلته للاجرام الحادثة في الاسم وذلك اللزوم لجواز الاختلاف
بصفة نفسية فتامل والاستدلال على هذا المطلب الخ اي مطلب تنزهه
عن كونه جرما او قايما به او محاذيا له او في جهة الخ وفيه ان المفاد من المتن
انما هو الدليل الاستثنائي لا الاقتراني اه اي ايضاح فقصد الشارح
بهذا الكلام الزيادة على ما يفهم من المتن فيه اشارة الى ان دليل
هذا المطلب يقرر بتقريرين فنقول الخ لو جعلنا الكبرى في هذا الدليل
صغرى كان من الشكل الاول فنقول كل متصف بالجرمية وغيرها مما مر حادث
ولا شيء من الحادث بالاله ينتج لا شيء من الجرم بالاله فاذا انعكست النتيجة حصل
المطلوب مجملا بكسر الميم حال من فاعل ابينت اي ان ابينت بالدليل
لجميعها حال كونك مجملا في الاستدلال مقرا منها على ذلك اي بان
تقول في الاستدلال على استحالة قيامه بالجرم الله ليس بحادث وكل
قايم بالجرم حادث فالله ليس بقايم بالجرم وعلى استحالة الجهة الله
ليس بحادث وكل من كان في جهة او له جهة او محاذيا للجرم او مرتسما في
خياله حادث فالله فالله ليس في جهة ولا له جهة ولا محاذيا للجرم
ولا مرتسما في خياله وبيان المقدمات كلها قد تقدم وكل منتف يوجد
اي تكونه واحدا من تلك الامور من اوصاف الوهيته اي من الاوصاف
التي تضمنتها الوهيته لان الالوهية من الصفات تتلخا مشتركا لعظمة والكبريا
فاندفع ما يقال ان وجوب الوحدانية وما معها اوصاف لذاته لا لالوهيته

قوله

قوله وجوب نفوذ قدرته المراد بالنفوذ ما يشمل النفوذ اي التعلق بحسب
الصلاحية والنفوذ بالفعل اذ القدرة لم تنفذ في كل ممكن بالفعل اي لم تتعلق
به فكذا الايجب لما ماثلها اي فلو كان الله مماثلا للحوادث لم تجب له تلك
الصفات لكن التالي باطل فكذا المقدم فثبت نقيضه فصل

على الصفات المعنوية

ويجب لهذا الصانع لهذا الصانع الخ اسم الاشارة انما يشار به للمحسوس
بحاسة البصر فقط لا باي حاسة كانت كما هو التحقيق خلافا لما قرره بعض
الاشياخ فعلى هذا لو قلت سمعت هذا الكلام لصوت باذني كان ذلك مجازا
لا حقيقة ومن المعلوم ان المولى ليس محسوسا بحاسة البصر في الدنيا وان كان
يحس بها في الاخرة فقوله يشار باسم الاشارة للمحسوس بحاسة البصر ان كان
مرادهم ولو لم يكن في الحال فاسم الاشارة هنا حقيقي والا فيها نزلت الذات
العلية منزلة المحسوس واستعمل فيه اسم الاشارة الموضوع للمحسوس والظاهر انه
مجازي وهذا شروع في ذكر الصفات المعنوية وقدم السلبية عليها على عادة
الجمهور لانه من تقديم التخلية على التحلية وهو مطلوب لان التنزيه عن النقايص
اهم وسيذكر الشارح سبب تاخير الوحدانية عن اخواتها وهو ان الوحدانية لما كان
يوصف بها الذات ناسب ان يؤخرها عنها وقدم المعنوية على المعاني عكس
ما فعل في غير هذا الكتاب لامور الاول ان المعنوية انسب بالسلوب من حيث
اشتراكهما في عدم الوجود الثاني ان المعنوية دليل على المعاني وشان الدليل
ان يتقدم على المدلول والثالث ان المعنوية متفق عليها فان قيل التلازم
ثابت بين المعاني والمعنوية وكل من المتلازمين دليل على الاخر وحينئذ
فالمعاني ايضا دليل على المعنوية والا فمن اين التخصيص قلت لما كانت
المعنوية متفقا عليها استدل بها على الاخرى اذ بها تقوم الحجة على الخصم
دون العكس كما لا يخفى ووجه ما فعل في الصغرى من تقديم المعاني ان المعاني
اشرف لوجودها ولان المعاني علل للمعنوية والعلل مقدمة على المعلولات
ان يكون قادرا اي الكون قادرا والا لما اوجد اي والا يكن
قادرا لكان عاجزا لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه عاجزا فبطل
ما استلزمه وهو لم يكن قادرا فثبت نقيضه وهو كونه قادرا وهو المطلوب
الذي اشار اليه الخ اي في المتن وقوله في القياس الاقتراني متعلق

بتقرير اي انه قد اشار في المتن للاستثنائي لكن يقرر بالاقتراني لانه اسهل
هذا ظاهر وهو مشكل اذ لا معنى لكون الاستثنائي يقرر بالاقتراني واجيب
بانه يراد بالبرهان في كلام الشارح البرهان العلي وقوله الذي اشار اليه في كلامه
حذف مضاف اي الذي اشار لجزئي من جزئياته بالقياس الاستثنائي
يقرر بالقياس الاقتراني ومعنى تقرير البرهان العلي بالقياس الاقتراني
ان العلي يتحقق في هذا الجزئي والحاصل ان البرهان العلي يتحقق في
جزئي من جزئياته وهو القياس الاستثنائي الذي اشار اليه ويتحقق
في جزئي اخر وهو الاقتراني الذي ذكره الشارح لانه اسهل اي في العمل
وهذا علة للعدول وانما كان اسهل في العمل لانه اقل عملا واوفق اي
بالطبع لانه ينتج المقصود مطابقة بخلاف الاستثنائي فانه ينتج المقصود
التزاما لانه اذا ابطل التالي بطل المقدم وهو مقتضى الدعوى فيثبت
المطلوب باثبات نقيضه ان تقول الخ تقدم علي العلة اي علة العدول
وذلك لان قوله ان تقول خبر عن تقرير والمناسب عدم الفصل بين المبتدا
والخبر ينتج ان الله قادر اي ثبت له كونه قادرا لمنع عجزه لك ليستبين
اي ينبغي تبيينا تاما فالسين والتاء زائدتان للتاكيد بما نبينه
وعلم ليس المراد ظاهر العبارة من ان يكون فعله بعلة او طبيعة غير ذاته
وانما المراد ابطال ان تكون ذاته علة او طبيعة في فعله وقوله موجبة
اي محصلة لمعلولها او مطبوعها لا بالاختيار وقوله برهان ذلك اي البطلان
تاكيد لما استفيد من السين باتم مما سبق اي اعادة
ملتبسة باتم مما سبق وانما اعاده فيما ياتي باتم مما سبق اي اعادة ملتبسة
لانه محل الاحتياج واما ذكره ذلك فيما مضى فانه علي سبيل الاستطراد
فواضحة اي بذكر الدليل المشار له بقوله لان الموجد الخ اي ان الكبرى
واضحة لا خفا فيها بعد ذكر الدليل فلا يرد ان مقتضى كونها واضحة
ان لا تحتاج لدليل مع انه قد ذكر الدليل بقوله لان الموجد الخ تامل بدلا عن
الترك ظاهره ان الترك ليس من افراد الفعل وهو قول الاقل وذلك لان
الترك مساو لنفي الفعل وهو لا فعل وعلي هذا فلا اشكال في ان ترك
العالم في الازل ازلي اذ معناه ان عدم ايجاده ازلي لان الترك فعل ازلي
حتى يلزم

حتى يلزم قدم العالم والحاصل ان الترك نفي وعدم صرف يستحيل
ان يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والقدم ليس باثر والا لزم
قدم العالم وايضا الترك عدم مستمر فلو كان مستندا اثرا لزم تحصيل الحاصل
والذي عليه الاكثر ان الترك فعل لانه الكف والامساك عن الفعل ولا يلزم
علي تعلق القدرة به قدم العالم ولا تحصيل الحاصل لان ما ذكره اصحاب
القول الاول انما يرد على ان المؤثر ليس فاعلا للترك ولا موجدا له ولا يلزم
من نفي ان يكون فاعلا ان لا يكون قادرا عليه لان القادر هو الذي يصح ان يفعل الشيء وان
لا يفعله والمراد بكونه لا يفعله لا يخرج الفعل من العدم للوجود بل يبقيه
في العدم لانه يوجد العدم ويفعل الترك وح فلا استبعاد في اسناده
للفاعل ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل ان يكون اثرا وجوديا
وهذا اعني معنى القادر اي فالقادر هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن
الترك هذا كلامه وفيه انا لا نسلم ان هذا معنى القادر اذ القادر ذات
ثبت لها القدرة لا العجز سلمنا جدلا ان هذا معنى القادر فنقول يلزم عليه
الحمل في قولك الفاعل المختار قادر لان شرط صحة الحمل اختلاف المحمول
والموضوع في المفهوم واتحادهما في الماصدق وهنا قد اتحد مفهوما وما
صدقا واجيب بان كلامه علي تقدير مضاف فقوله وهذا اعني اي وما
صدق اعنيه هو معنى القادر اي ماصدقه ويصح ان يراد بالمعنى المفهوم
وحينئذ تكون صحة الكلام موقوفة علي تقدير مضافين اي وماصدق
هذا اعنيه هو ماصدق معنى القادر وانما قيدنا الايجاد بالاختيار
اي حيث قال في الصغرى الله موجد بالاختيار المستلزم للقدرة
المناسب ان يقول المستلزم لكونه قادرا لان الكلام في المعنوية
لا المعاني وساير الصفات الاتية اي ومستلزم لساير الصفات
التي يتوقف عليها الفعل فيخرج السمع والبصر والكلام كايجاد العلة
والطبيعة الكاف استقصائية لان الفاعل اما بالاختيار او بالعلة
او بالطبيعة فلا يستلزم ان تكون تلك العلة الخ اي لا يستلزم كونها
قادرة نفي معنوية وفيه انه انما نفي لزوم كون تلك العلة او الطبيعة
قادرة الخ وهذا صادق بصحة ذلك لا علي جهة اللزوم كما انه صادق

بعدم تلك الصحة مع ان الخلق متى كان بالعلة او الطبيعة انتفت القادرية
ونما بها راسا وقد يجاب بان العبارة وان صرحت بالامرين لكن المراد
احدهما فقوله فلا يستلزم الخ اي بل يكون غير قادر الخ جزما فتامل
لما تحقق بالبنا للفاعل اي لما ثبت عنه وفي نسخة لما حقق بالبنا
للمفعول وقوله هذه الصفات اي كونه قادرا او مريدا وعالما وحيا وقوله
لا يحتاج معها اي مع تلك المعهودة الى كبير نظر اي الى نظر كبير وفيه
اشارة الى احتياجه لنظر وان كان ليس ذلك كبيرا على لفظ اي لفظ
المتن المعلوم من المقام لو لم يكن قادرا لما اوجدك فيه انه لا يلزم من
عدم القدرة عدم الايجاد لجواز ان يكون علة او طبيعة فلعل الاوضح ان
يقول لو لم يكن صانعك قادرا لكان عاجزا لكن كونه عاجزا باطل اذ لو كان
عاجزا لما اوجدك لكن التالي باطل فتدبر اختصر الشارح في الدليل والعاجز
لا يتاتى منه فعل ولا ترك اما الفعل فظاهر اذ لا يتاتى من العاجز واما
الترك فلان الثاني انما يكون بالقدرة ولا قدرة للعاجز وعدم صدور
الفعل عن العجز لا يستدعي صدور شي من العاجز وانما ذلك عدم صدور
لا صدور العدم وايضا تاتي ترك الشي انما يكون بان يستمر في العدم ولا يبرز
للوجود اصلا وهذا لا يتصور من العاجز الا لوقع على ما لا يريد العبد وقوله
فان قيل الخ وارد على الملازمة في قوله لو لم يكن صانعك قادرا لما اوجدك
وحاصله انا لا نسلم الملازمة وما المانع من ان يكون عاجزا ويوجدك بطريق
التعليل او الطبع فلا يلزم من عجزه عدم فعله فلا يلزم من عجزه الخ اي
المشار اليه بقولنا في الدليل لو لم يكن صانعك قادرا والجواب الخ حاصله انه
تقدم ابطال كون الموجد علة او طبيعة فلم يبق الا الايجاد بالاختيار
فان قلت ان هذا السوال انما يرد لو كان التالي في الدليل عدم الايجاد
المطلق لكن الشارح فيما مر قيده بالاختيار وحينئذ فلا يتصور ورود هذا
السوال وقد يجاب بان الشارح لاحظ ظاهر عبارة المتن ولم يلتفت
لتفسيره السابق الايجاد بالاختياري فجعل من التفسير والجواب المذكور
يندفع السوال فهما جوابان باعتبارين وذلك ان السوال اذا ورد على
ظاهر المتن (عبارة) اما ان يقال المراد بالايجاد الايجاد بالاختيار فلا يرد السوال
بالتعليل

بالتعليل او الطبع او يقال لما ابطل التعليل والطبع واذا لا ايجاد بشي
منهما وان كان ايجاد وقع تعين ان يكون بالاختيار فتعين انه لو لم يكن قادرا
ما اوجدك ولا حاجة لتقييد الايجاد بالاختيار ظاهر ما سيق الخ
يقال عدم ايجادك ظاهر في نفسه بالمشاهدة لا بالدليل فلا حاجة لاحالة
ظهوره على ما سبق واجيب بان قوله وهو عدم ايجادك معناه عدم
ايجاده اياك اي ان التالي الباطل عدم كونه موجدك بان يكون الموجد
لك غيره ولا شك ان هذا التالي يظهر بطلانه معلوم مما سبق وليس التالي
عدم وجودك الذي بطلانه بالمشاهدة ومريدا اي ويجب له كونه مريدا
والا لما اختصت الخ اي لكن التالي باطل وهو عدم الاختصاص باطل
اذ لو انتفى التخصيص المذكور لزم اما قدمك ان اقتضت ذاتك عدمك
قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل ما استلزمه وهو عدم التخصيص المذكور
فبطل ما استلزمه وهو المقدم الذي لم يكن مريدا وثبت انه مريد وقوله والا
لما اختصت الخ اعلم ان الممكنات المتقابلات ستة الوجود بدلا عن العدم
والصفة المخصوصة بدلا عن بقية الصفات والكون في الزمان المخصوص بدلا
عن غيره من الازمنة والكون في المكان المخصوص بدلا عن غيره من الامكنة
والكون في الجهة المخصوصة بدلا عن غيرها من سائر الجهات والمقدار
المخصوص بدلا عن غيره من سائر المقادير اذا علمت ذلك فتعلم ان المص
ترك الجهة والمكان الا ان يقال المراد بالصفة ما يشمل الكون في الجهة والكون
في المكان وقد يقال كان يمكنه الاستغنا عن المقدار والزمان بالصفة الا
ان يقال ما ذكر جواب عن الوقوع والنزول عن متقابلها المراد
بها مطلق المنافيات لا المتقابل الاصطلاحي اذ ليست كلها متقابلة
اصطلاحية فلزم اما قدمك الخ اي انه اذا انتفى الاختصاص يلزم اما
قدمك ان اقتضت ذاتك الوجود او استمرار العدم ان اقتضت ذاتك العدم
لكن قدمك او استمرار عدمك باطل فبطل الملزوم اعني عدم التخصيص فبطل
ما استلزم ذلك وهو عدم كونه مريدا واذا ابطل عدم كونه مريدا ثبت نقيضه
وهو كونه مريدا وهو المطلوب من لوازم صفة اي من الارادة يرجح الخ

لكن هذا لا يناسب ما نحن بصدده من الصفات المعنوية مثل كونه مريدا الذي
هو متفق عليه وانما يناسب مذهب اهل السنة المثبتين لها في المختلف فيها
بين اهل السنة والمعتزلة تامل   يرجح بها الى اخره اعلم ان الارادة لها متعلق
صلوحي قديم وتنجيزي قديم وللتنجيزي حادث على ما قاله بعضهم
فارادة الله صالحة في الازل لان تخصص زيدا العالم بكونه جاهلا او حمارا او سلطانه
في الازل بما لم يشأ وهذا هو التعلق التنجيزي المنجز والاول الصلوحي فالصلوحي
اعم من التنجيزي لان زيدا اذا علمت ذلك فقول الشارح من لا صفة يرجح بها الخ اي
صالحة لان يرجح بها فهو اشارة للصلوحي واما قوله وان شئت فقل الخ
اشارة الى التنجيزي القديم فقوله هو التنجيزي الذي اي بالفعل في الازل واما
التنجيزي الحادث فيتعلقها بما لم يزل بعد وجوده في الخارج فهو في الحقيقة
عما علق ما في الازل واظهار له   لكن على غير المقتضى الذي لان الذي في
التنبيه مستثنى اي وهذا اقتراني   الله تعالى خصص الخ هذه الصغرى
مستفادة من دليل الوحدانية لانه يعلم منه ان المخصص للممكن ببعض ما يجوز
عليه هو الله لا غيره   ينتج الله مريد اي الله متصف بكونه مريدا وقوله
بالنسبة اليها اي الى الممكنات   على حد السواء اي على التراجح وقوله ان العدم
اولى من الوجود وقوله ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن هذا معلوم من دليل
الوحدانية   وكذا ما يتعلق بالالوان كذا اخبر مقدم وما يتعلق مبتدأ موصوف
اي والتخصيص المتعلق بالالوان مثل التخصيص المتقدم وهو تخصيصه
بالوجود بدلا عن العدم وقوله وسائر الاعراض اي باقيها كالكون في الجهة
والكون في المكان المخصوصين تنبيه الشارة لباقي الممكنات المتقابلات
خصصه بنوع اي خصصه بنوع فهو على حذف اي المضمرة لان هذا
توضيح لما قبله وهو قوله وكذا ما يتعلق الخ اي تخصصه بالبياض مثلا بدلا
عنه   محال اي وحينئذ فلا بد من مرجح لا جائز ان يكون المرجح لاحد
الطرفين ذات الممكن والا لزم قدمه او استمرار عدمه فتعين ان يكون المرجح
لاحد طرفيه خارجا عن ذاته ثم هو يحتمل ان يكون مصلحة في ذلك الطرف ويحتمل
ان يكون جهة في الفاعل لا جائز ان يكون المرجح مصلحة لان مراعاة المصلحة
مذهب

مذهب اعتزالي سيأتي رده فتعين ان يكون المرجح شيئا من جهة الفاعل
وهو يحتمل ان يكون القدرة او الارادة او الحياة او العلم او الكلام او السمع
او البصر لا جائز ان يكون هو القدرة لان نسبتها لجميع الممكنات على حد سوا فلا
وجه لترجيحها لاحد الامرين على مقابله ولا جائز ان يكون هو العلم او الكلام
او السمع او البصر او الحياة لان تخصيص الممكن بالصفة المخصوصة تابع فيه
لوقوعه على تلك الصفة فلا يتعلق به الا صفة التأثير والعلم وما معه ليسا
من صفات التأثير لان تعلق العلم والسمع والبصر تعلق انكشاف وتعلق
الكلام تعلق دلالة والحياة لا تتعلق بشي وصفات التأثير القدرة والارادة
وقد بطل كون القدرة مرجحة لاحد الطرفين فتعين ان يكون المرجح لاحدهما
هو الارادة فتثبت الكبرى القائلة وكل من خصص الممكن باحد الطرفين
الجائزين عليه فهو مريد هذا حاصل كلام الشارح   مقتضى ذلك الممكن
المتبادر من كلامه ان المراد بالممكن الذات الموصوفة بقبول الطرفين اعني
الوجود والعدم وهو لا يناسب كلامه الاتي في العلة بعده وح فالاحسن
ان يراد بالممكن احد الطرفين كالوجود مثلا وانما كان ذلك مستحيلا لانه
يلزم عليه ان يكون مساويا وراجحا للعدم لذاته راجحا على العدم لذاته
واقتضاء الشي الواحد امرين متنافيين لذاته مستحيل   فلا بد ان
يرجح له الضمير للممكن لكن لا بالمعنى المتقدم بل المراد به هنا الذات الموصوفة
بقبول الطرفين   خارجا عنه اي عن الممكن وقوله مرجح فاعل الخ
الاحسن في التفريع ان يقول فتعين ان يكون المرجح لوقوع احد الطرفين خارجا
عن ذات الممكن ثم بعد ذلك هو محتمل لان يكون المرجح لوقوع ذلك الاحد
اشتماله على المصلحة التي يعلمها الفاعل في وقوعه او جهة الفاعل وجهة
الفاعل صادق بالقدرة والارادة والعلم والكلام والسمع والبصر والحياة
باطل ان يكون المرجح له اشتماله على المصلحة التي يعلمها الفاعل لان
مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية سيأتي ردها ولا جائز يجوز ان يكون
المرجح لوقوعه القدرة لكذا ولا العلم لكذا ولا السمع لكذا والبصر الى اخره
لكذا فتعين ان يكون المرجح لوقوعه انما هو الارادة فلو فصل الشارح هكذا
لكان التفريع مناسبا واستغنى عن ايراد الاسئلة الاتية بقوله المعبر

والسبر الذي هو ذكر مجموع اوصاف وضبطها منها ما لا يصلح للعلية ويثبت
ما يصلح منها بان يقال جهة الفاعل المرجحة لاحد طرفي الممكن اما قدرته او
ارادته او علمه او كلامه او حياته او سمعه او بصره لا جائز ان يكون قدرته لكونها
ولا علمه ولا كلامه لكونها ولا حياته ولا سمعه ولا بصره لكونه اقتضى ان يكون
ارادته الا الارادة الاولى الا الكون مرجحا صفة القدرة الاولى الكون
قادرا نسبتها واحدة اي لان بالقدرة وجود الممكنات وعدمها فهما مستويا
بالنسبة اليها فلا وجه لترجيحها احد الامرين على الاخر فقوله فما بالها
لا استفهام انكاري بمعنى النفي اي فلا وجه لتعلقها الخ وقوله بايجاد
الاولى بوجوده وقوله على الخصوص متعلق بايجاد وقوله بدلا عن
مقابله اي عدمه وقوله في هذا الزمان اي وما بالها تعلقت
بوجوده في هذا الزمان الخ وقوله والازمان كلها قابلة لا ايضا ان
الارادة كذلك نسبتها للممكنات واحدة فلا تخصص بعضها الا ما نقول
التخصيص نفسي للارادة وما كان بالنفس لا يقال فيه لم والحاصل
ان القدرة بها الايجاد والاعدام وهما مستويان بالنسبة اليها والارادة
تصير احد الممكنين المتقابلين راجحا والاخر مرجوحا والقدرة مرتبتها
التأثير والذي جعلها مؤثرة في هذا دون هذا هو الارادة التي جعلت
هذا الامر راجحا فالتأثير في ترجيح احد الامرين المتقابلين ليس من
ذاتيات القدرة ومن ذاتيات الارادة فلا بد من ترجيح الفاعل
هذا الزمان للفعل اي للفعل فيه وقوله وحينئذ اي وحين اذ رجح الفاعل
هذا الزمان للفعل فيه يوجد لا الخ وقس على ذلك كل ممكن اي من
الممكنات المتقابلات عن الصفة المؤثرة التي تؤثر الذات بها في شبه
الكلم للغائب ولله المثل الاعلى على وفق الارادة اي فتعلق القدرة
التنجيزي الحادث على وفق تعلق الارادة التنجيزي قديما وحادثا
واعلم ان العلم له تعلق تنجيزي قديم فقط كما يأتي وتعلق الارادة
التنجيزي القديم تابع لتعلق العلم في الذهن لا في الخارج لانهما قديمان
وتعلق القدرة التنجيزي الحادث تابع لكل من تعلقي الارادة التنجيزيين
القديم والحادث ذهنا وخارجا فقول الشيخ وفق الارادة اي على وفق
تعلق

تعلق الارادة التنجيزي القديم والحادث والتبعية هنا في الذهن والخارج
لعل المرجح تعلق العلم بوقوعه الخ سكت الشيخ عن الكلام والسمع والبصر لوجود
علة العلم فيها وذلك لان تعلق الكلام تعلق دلالة وتعلق السمع والبصر تعلق انكشاف
لا تعلق تأثير وكان المناسب للشيخ ان يقول لعل المرجح تعلق الكون عالما لان الكلام
في الصفات المعنوية المتفق عليها على الصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل
اللون والمقدار والكون في المكان والكون في الجهة لان وقوع الممكن اي
وقوعه حال كونه على الصفة المخصوصة وفي الزمن المخصوص بالزمن
المخصوص اي الوقوع في الزمن المخصوص والصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل
الكون المخصوص في المكان والجهة وما يشمل الكون والمقدار تأثير فيه
بالفاعل الخ اي تأثير فيه بوقوعه حال كونه على الصفة المخصوصة الا الصفة
المؤثرة اسناد التأثير اليها اسناد مجازي بدليل تعلقه بالواجب الخ اي
وليس فيهما تأثير فان قلت لقائل الخ كان المناسب ان يقدم هذا
السؤال على قوله فتعين ان المتعلق الخ ويأتي بالتفريع بعد جوابه هذه
مقالة الخ اي مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية لكن المراد مراعاتها على طريق
الوجوب لانه الذي تقول به المعتزلة واما كون افعال الله لا بد فيها من مصلحة
لكن مراعاتها ليست واجبة فهذا تقول به اهل السنة واذا علمت هذا فنقول
هذا الجواب لا يرفع ما ادعيتماه الا ما نع من اشتمال فعل الله على المصلحة لكن
لا على طريق الوجوب بل على طريق الفضل والمرجح لوقوع احد الجائزين على
مقابله اشتماله على هذه المصلحة وقد اجيب بان ترتب المصلحة
على الفعل لما كان بطريق الفضل لا الوجوب كان جائز التخلف وجائز التخلف
لا يكون مرجحا فتأمل فان قلت ما ذكرتموه الخ حاصله
ان ما ذكرتموه من ان التخصيص لا يكون الا بالارادة لا نسلمه بل قد يوجد
التخصيص ولا توجد الارادة كما في الغافل الذاهل فانه يتفق ان الشخص يكون
مشتغلا بالفكر في شيء فيسهو فيفعل بيده فعلا فقد خصص ذلك الفعل
بالوجود من غير قصد له وحاصل الجواب انا لا نسلم انه مخصص لذلك الفعل
اذ المخصص للفعل بالوجود من اوجده حقيقة والموجد له حقيقة هو الله
تعالى فهو المخصص لذلك الفعل والموجد له لا الشخص الا بصفة الارادة اي

كونه مريدا واضافة صنعه لما بعده بيانية فضلا عن ان يتصورها
اي فالمشعور بها منتفٍ فاولى تصورها فإن بعد فضلا اولا بانتفى ما قبلها
ويريدها عطف تفسير ان كلامنا اي فيما قلنا ان التخصيص انما يكون بالارادة
انما هو بالنسبة للمختار الموجد للفعل الموجد للفعل اي لا الذي خصص
الفعل بالوجود لا يوجد فعلا اي حتى يكون مخصصا له بالوجود وهو الله قوله
تعالى اي ووح فيكون هو المخصص لها بالوجود دون غيره من الجائزات
اي الممكنات وقوله انا فاعل الموجود مريدا اي لان فاعل الموجود قد
خصصه بالوجود والتخصيص انما هو بالارادة واوجده الله فيه اي
واوجد الله ذلك الفعل فيه لانا لا نوجد الا هذا علة لقوله لا بما ان فاعل
الا اي انما كان الفعل لا يدل على ان الفاعل الذي قام به الفعل مريدا لما
استفيد مما تقدم انا لا نوجد شيئا من افعالنا والمخصص انما يكون
لمن اوجد الفعل والتخصيص انما هو بالارادة فحيث انتفى التخصيص
انتفت الارادة فقوله لانا لا نوجد الخ مستفاد مما سبق واتى به
الشارح علة لقوله لا على ان الفاعل الذي قام به الفعل مريد وحاصله
العلة مستفاد مما سبق وبهذا الذي قلناه استفدنا من العبارة ولا مفاد تق
فيها خلافا للمعارك ويوجد معها صفة الخ اي فالله يخلق الفعل
والقدرة مقترنين زمانا مرتبين تعقلا يحس بها ... تيسر الفعل
بسبب تلك القدرة بل هي اي القدرة وقوله مثل فعل الله الاضافة
فيه بيانية وفي بعض النسخ وهي مثل فعل الله وعليه فيحتمل ان مثل حال
وقوله فعل الله خبر هي اي والقدرة حال كونها مثلا اي مثل الفعل وقوله فعل
الله اي مفعول له ويحتمل ان مثل خبر هي وقوله فعل الله بدل من مثله
اي ان القدرة مماثلة للفعل في ان كلا منهما فعل الله خلق صفة
لقوله فعل الله اي خلق ذلك الفعل بعين القدرة مقارنا له اي للفعل بمعنى
المقدور بمعنيه وفي هذه الحالة اي حالة وجود القدرة المقارنة للفعل
يسمى مكتسبا ومختارا وفاعلا وظاهر الشارح انه يقال له مكتسبا ولو لم يكن له
قصد ولا ارادة وانما المدار في كونه مكتسبا على ايجاد الفعل مقارنا للقدرة
الحادثة مع انه لا يوجد كسب بدون الارادة كذا اعترض بعض الحواشي
والحق

والحق ظاهر الشارح ويقويه ما مر من ان الذاهل والغافل يقال له فاعل لكن تسميته
مختارا بدون ارادة فيه نظر للظاهر فتامل التي يخلق الخ اي التي هي ان
يخلق الله الخ اي التي هي خلق الله مع الفعل قدرة قائمة بالعبد يسمى اسم الخ
فقوله التي الخ بيان للحالة وقوله يخلق خبر لمبتدأ محذوف وهو عائد
الموصول والاسم الخ اي والا بان لم يخلق مع الفعل قدرة بل خلق الفعل
مجردا عن قدرة حادثة يسمى الخ كما اذا اسقط شخص من علو الى سفل فقد
خلق الله الفعل وهو الحركة دون قدرة ويسمى ذلك الشخص الساقط مجبورا
ومضطرا مع هذين الفعلين اي المفعولين وتارة لا يخلق له ذلك اي
بل يخلق فعلا وقدرة بدون علم وارادة كالناكش في الارض بعود والحال
انه ذاهل عن ذلك لاشتغاله بفكره في شيء آخر مع افراده الفعل
بالخلق فقط يخلق الخ وذلك كحركة المرتعش فان الفعل وجد دون قدرة
مع الشعور بتلك الحركة وقوله وقد لا يخلق وذلك كحركة النائم الساقط من علو
الى اسفل للافعال مرتبطا بالذوات وقوله المخلوقة فيها صفة
للافعال وضمير فيها للذوات اي فالذوات بالنسبة للافعال المخلوقة فيها
... الظروف بالنسبة لما اعترض عليه وقوله يخلق الله منها اي من تلك الافعال
الا انا نقر ببعض وهي الظروف في تلك ببعض وهي المظروفات اعني الافعال
خلافا للمعتزلة لان محل النزاع بين اهل السنة والمعتزلة في المظروفات
وهي الافعال فهي عند اهل السنة بخلق الله كالظروف وعند المعتزلة
بخلق العبد واما الظروف وهي الذوات فهي مخلوقة لله تعالى باتفاق
من الفريقين نظم الدليل هذا مبتدأ وقوله من الاستثنائي خبر وقوله على
النمط متعلق بمحذوف صفة للدليل اي الجاري على النمط الذي وهذه الجملة
مقول قول محذوف خبر قوله اي قوله لولا انا خصصنا الخ نقول في بيانه
نظم الدليل الجاري على نمط من الاستثنائي وذلك اي نظمه ان
يقال اي قولك لما اختصصنا بوجود الخ اي لكن التالي باطل لانه
لو لم نختص بالوجود للزم اما قدمك او استمرار عدمك والتالي باطل
فبطل المقدم وهو عدم الاختصاص وبطل ما استلزمه وهو لم يكن مريدا
فثبت كونه مريدا وهو المطلوب هذا حاصل تقريره انه لا سبب الى الخ

اي والفاعل انما انتفى السبب انتفى المسبب واذا انتفت الارادة انتفى التخصيص
واذا قدر ان الفاعل له الاولى ان يقول واذا قدر ان الفاعل له الاولى بحث
يتوقف واذا قدر ان الفاعل غير مريد لزم عدم اختصاص الممكن واذا لم يكن هناك
تخصيص استحال وجود ممكن بعينه وانما كان هذا هو الاولى لانه المناسب لكلام
المتن لانه جعل اللازم لعدم كونه مريدا عدم الاختصاص لا الاستحالة التي قالها
الشارح فتامل بعينه انما قيد بالتعين لان نفي الارادة انما يستلزم انتفاء التخصيص
بحيث يوجد ممكن بعينه بدلا عن مقابله الجائز ولا يستلزم انتفاء التخصيص
نفي مطلق الوجود لانه يكون مع التعليل والطبع عند الخصم واما بطلان
اللازم اي المعبر عنه بالتالي وهو عدم التخصيص فبوجهين الاول لما
كان الوجه الاول وهو المشاهدة واضحا لم يتعرض له المص في المتن وتعرض
للوجه الثاني لخفائه وجوب القدم عبر بالوجوب وان لم يصرح به في
المتن لما مر ان القدم لا يكون الا واجبا للتجريد واستمرار العدم بالرفع
عطفا على وجوب القدم لا بالجر عطفا على القدم في حقه اي في ذات الممكن
لكن الحال الاول ذاتي والثاني عرضي كما بينه بما بعده اما الاول واي
استحالة قدم الممكنات والثاني استحالة استمرار عدم الممكنات والصفة
المخصوصة اراد بها ما يشمل اللون والكون في المكان والجهة بوجب
استمرار العدم اي لانه اذا انتفى الوجود وما يتبعه عن الشيء صار مستمر العدم
واذا انتفى كونه في الزمن المقبل صار قديما او مستمر العدم وسكت الش عن
اللازم لعدم التخصيص بالمقدار وحده او الصفة وحدها او المكان وحده
او الجهة وحدها والحاصل ان تقول انه يلزم بناء على عدم اختصاص
الموجود بالمقدار المعين اما عدم وجود المقدار اصلا او وجوده بدون
نهاية وكلاهما باطل ويلزم على عدم اختصاصه بالصفة المعينة اما
عدم وجود اللون اصلا او كون الشيء ابيض اسود مثلا وهو جمع بين الضدين ويلزم
على عدم الاختصاص بالمكان اما عدم وجود الشيء في مكان اصلا او كون
الشيء في جميع الامكنة وهو باطل ويلزم على عدم الاختصاص بالجهة المعينة
اما عدم الوجود في جهة او الوجود في جميع الجهات باحد الامرين اي القدم
واستمرار العدم وقوله ينبغي فيه خبران والرابط الضمير لانه قصر ما يلزم
في عدم

في عدم الكل اي عدم الهيئة الاجتماعية من عدم الوجود والمقدار والصفة
والزمان ولا ما يلزم في عدم كل واحد منها اي بخصوصه ولا شك انه يلزم في
عدم الكل اما القدم او استمرار العدم بخلاف ما لو اعتبرت كل واحد منها فانك
لا تجد هذين اللازمين مقابل منها ما يوجدان معا فيه كالزمان ومنها ما يتعين
فيه استمرار العدم وهو ما سواه ويصح لك هنا بل الحذف اي فظهرت
قول المص يلزم لك من تمام الدليل قبله اي واذا انتفى الاختصاص مما ذكر بدلا
عن مقابلتها فيلزم لك ويصح لك معطوفا على الاول فيه مسامحة لان
العطف يكون بالجملة للازم في الدليل الاول ضرورة ان اللزوم واحد في الدليلين
وهو قوله لو لم يكن مريدا او هذا المقدم يلزم عليه اللازمان وبذلك يحصل
الدليلان ويكون اللازمان في كلامه متعاطفين وان لم يكن لك هذا
مقابل لقوله فان كان وجود لك والحاصل ان عدم الارادة يؤدي الى عدم
الممكنات كلها لازما لوجود الفاعل او لصفة من صفاته والى استمرار
العدم ان لم يكن وجود الممكن لازما لوجود الفاعل وصفاته لانه لا مقتضي
لوجود الممكن فيستمر عدمه فلا ينفك عنه الا القديم اي فلا يخرج عنه
اي عن الوصف به الا القديم فلا يرد ان المناسب نفي الزمن عن القديم
لا العكس فيما عدا الزمان اراد بما عداه الوجود وما يتبعه من المقدار
والصفة والا فما عدا الزمان امور كثيرة لانه يصدق بالصفة وحدها
والمقدار وحده وهكذا فيما وانه مطلق علة على معلول وتكون
دليلا لك على العلة لقوله ابتداء اي وانما كان ابتداء كونه دليلا لك لوجوده
اي الفاعل بحيث لا يحتاج اي اللازم لما قبله وقد مر لك هذا العلة
لما قبله وهو قوله لزم قدم ذلك اي لانه قد مر لك ومن هنا اي من اجل
ما هنا وهو ان صانع العالم اذا لم يكن مريدا لزم اما قدمه او استمرار عدمه
فعلم استحالة كون الصانع علة او طبيعة لانه لو كان علة او طبيعة
لكان العالم مصاحبا للعلة او الطبيعة فيكون قديما وهو باطل وقوله
ايضا اي كما علم استحالة انه غير مريد ثم ان هذا المبحث الذي اشار له
المص هنا غير محتاج له لان غير المريد الذي علم بطلانه من استحالة قدمه
واستمرار عدمه هو العلة او الطبيعة فما ذكره هنا معلوم مما مر فتامل

موجبة صفة كما شعرت للعلة وقد حذفه من الاول اي الطبيعة لدلالة
الثاني وهو وصف كما شئ في عل   فان اجيبت عن التاخر اي عن تاخر
المطبوع عن الطبيعة وقلت انه بسبب وجود مانع او بسبب فوات شرط
وحينئذ فلا يلزم من وجود الفاعل بالطبع وجود المطبوع   لزم عدم
القديم اي ان كان المانع قديما وقولنا والتسلسل اي ان كان المانع حادثا
وذلك لانه اذا كان المانع حادثا يحتاج الى طبيعة توثر فيه وقد منع من تاثيرها
فيه مانع اخر وهذا المانع حادث فيحتاج الى طبيعة اخرى وقد منعها من التاثير
مانع وهذا المانع يقال فيه ما قيل في ما قبله وهكذا فيلزم التسلسل
واما لو كان ذلك المانع قديما لزم عند وجود المانع لعالم انعدام ذلك المانع
اذ لو استمر باقيا لما وجد العالم وانعدام القديم باطل فقد ظهر لك ان انعدام
القديم والتسلسل راجعان للمانع فان قلنا عدم المطبوع لفوات شرط
فتعلق ذلك الشرط اما ان يكون لمانع او لفوات شرط ايضا فان كان فواته
لمانع لزم ما تقدم من انعدام القديم او التسلسل وان كان فواته لفوات
شرط فتعلق ذلك الشرط ايضا اما المانع او لفوات شرط وهكذا فظهر ايضا ان
عدم القديم والتسلسل جاريين في فوات الشرط كما هما جاريين في وجود
المانع لكن جريانهما في المانع ابتدا واما في فوات الشرط فهما جاريين فيه لكن
ليس في الابتدا بل بحسب المال لانا قد قلنا ان المطبوع لم يوجد لفوات
الشرط وهذا الشرط لم يوجد لمانع او فوات شرط فان كان الاول فيلزم اما عدم
القديم او التسلسل على ما مر وان كان لفوات شرط فذلك الشرط اما
فات لمانع او لفوات شرط وهكذا فانعدام القديم والتسلسل ياتيان في
فوات الشرط بالنظر لمانع ذلك الشرط فما حل   لنقل الكلام الى ذلك المانع
راجع الى التسلسل وقوله وذلك الشرط راجع لقوله او فوات شرط وحاصل
التركيب انه ان اجيب   عن التاخر في الطبيعة بالمانع لزم عدم القديم
او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع وان اجيب عن التاخر بفوات
الشرط لزم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك الشرط اي
فيقال فوات ذلك الشرط اما لعدم شرط او لوجود مانع لانه اذا كان لعدم
شرط فذلك الشرط حادث قطعا وهذا الشرط فوته عدم شرط له ايضا
وشرطه

وشرطه فوته انعدام شرطه وهكذا الى ما لا نهاية له فلزم التسلسل في الشرط
وان كان المفوت لهذا الشرط مانع فان كان ذلك المانع قديما فيلزم انعدام
ذلك القديم عند وجود العالم لانه انما وجد لوجود شرطه فالمانع انقطع
عند وجود الشرط فعدم القديم انما اتى في الشرط اذ انتقل الكلام الى مانع
ذلك الشرط وان كان ذلك المانع حادثا فلا بد من استناده لطبيعة وقد
منع من تاثيرها فيه مانع اما مانع او شرط فان كان شرطا نقلنا الكلام
لذلك الشرط وان كان مانعا نقلنا الكلام له ويلزم اما انعدام القديم او
التسلسل في شروط او موانع فالحاصل ان تاخر العالم عن
طبيعة ان كان لوجود مانع لزم اما عدم القديم ابتدا ان كان المانع
قديما او التسلسل ابتدا ان كان المانع حادثا واما ان تاخر العالم عن
طبيعة لفوات شرط فاللازم اما التسلسل ابتدا من غير واسطة او عدم
القديم لكن انما حصل للم لنقل الكلام الى ذلك المانع اي مانع العالم او
مانع شرطه فالمانع اما ابتدا او انتهاء وقوله وذلك الشرط اي شرط العالم
هذا والمتبادر من قول المص لزم عدم القديم اي ابتدا وحينئذ فيتعين قوله
لنقل الكلام الى ذلك المانع بما اي مانع العالم فقط ولا تعميم فيه بحيث يجعل شاملا
لمانع الشرط ايضا وعلى هذا المتبادر من يكون اللازم على فوات الشرط
انما هو التسلسل في شروط بان يقال فوات الشرط لفوات شرطه وشرطه
تخلف لفوات شرطه وهكذا فيلزم التسلسل في شروط ولا يلتفت لكون
ذلك الشرط تخلف لمانع   اي بهذا اللازم فسر ايضا هذا حل للمتن
بحسب المعنى لا بحسب لفظه لان لفظه جار على التعليل فالمناسب لمراعاة
لفظه ان يقول اي ومن اجل هذا اللازم يستدل على امتناع كون الصانع
علة او طبيعة ايضا اي كما استدل به على كونه مريدا وانت خبير بان الدليل
المركب المستدل به في ما تقدم على كونه مريدا وهو قولنا لو لم يكن صانع
العالم مريدا للزم قدم العالم او استمرار عدمه هو بعينه برهان انتفا
العلة والطبيعة وهو لو كان صانع العالم علة او طبيعة للزم قدم العالم
او استمرار عدمه بان قولنا لو لم يكن الصانع مريدا هو بمعنى قولنا لو كان
علة او طبيعة وليس المستدل به في الحلي لزوم القدم او استمرار

العدم كما هو ظاهر   وقد عرفت ان الشارح بهذا التحقيق طريق الفاعل وانها ثلاثة
لابطلوا الفاعل عن التكلون واحدا منها ليتوصل الى اثبات ان صانع العالم كما
هو المختار   احد الامرين اي وهما وجوب القدم واستمرار العدم   لا يخلوا
المناسب لا يخلوان لانه مثبت ولا نافية وقوله قدم الملزوم وهو العلة او
الطبيعة   وان كانتا حادثتين الى الاظهر ان يقول ولو كان صانع العالم
طبيعة او علة حادثة لزم استمرار العدم لكن التالي باطل فبطل المقدم بيان
الملازمة انه لو كان علة او طبيعة حادثة لدار او تسلسل وكلاهما محال بالادلة
السابقة والمحال مستمر العدم وبيان التالي المشاهدة والحاصل ان
الاولى ان يبين بطلان حدوث العلة والطبيعة باستمرار العدم ويبين
الملازمة بالدور والتسلسل كما هو الموافق لكلام المص   والحاصل
ان هذا هو الموافق لما قلناه من الاولوية   وهو المطلوب اي لان الفاعل
ثلاثة اقسام وقد ابطل اثنان ثبت الثالث لكن بقي شيء وهو ان المطلوب نفي
كون الصانع علة او طبيعة لا اثبات كون الصانع فاعلا بالاختيار وان
كان لازما له ففي كلام الش نوع مسامحة   وربما يعلق الحيران قرر الدليل
العقلي ذكر الدليل النقلي لاهل التورية   ويلزم ايضا اي هذا التفات
لامر اخر محال لازم لكون صانع العالم علة او طبيعة مغاير لما التفت اليه
في المتن من لزوم قدم العالم او استمرار عدمه فقوله ويلزم ايضا اي كما لزم قدم
العالم او استمرار عدمه وقوله على تقدير العلية اي على تقدير كون صانع العالم
علة او طبيعة   فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة بنتيجة الواو اي مرة
واحدة اي وذلك محال لما فيه من اجتماع البياض والسواد والحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فالحاصل ان اللازم لوجود جميعها اجتماع
الضدين والمتناقضين وذلك باطل وصدر العبارة يقتضي ان اللازم لكون
صانع العالم علة او طبيعة انما هو وجود ما لا نهاية له وهو محال لما فيه
من التناقض اذ مقتضى الوجود النهاية ومقتضى عدم النهاية عدم
الوجود واخر العبارة يقتضي ان اللازم لكون الصانع علة او طبيعة وجود
جميع الممكنات دفعة وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدين فاخر
العبارة ينافي اولها وعلى كل حال فكل منهما محال   نسبة واحدة فيه

ان تاثير

ان تاثير العلة والطبيعة بالمناسبة الذاتية عند القائل بتاثيرهما فتؤثر
في البياض مثلا لمناسبة بينهما وهكذا اذا اثرت في احد الضدين لمناسبة
بينها وبينه فلا يتاتى تاثيرها في الضد الاخر لانتفاء مناسبته بين الضدين
ومع تلبس نسبتها لجميع الممكنات نسبة واحدة وحينئذ فلا يلزم من كون
صانع العالم علة او طبيعة وجود الممكنات دفعة تامل   بل يلزم على
فرض حدوثهما فيه انه اذا كان ذلك لازما على فرض حدوثهما ولا يختص
لزومه بفرض قدم العلة والطبيعة فما وجه صنيع الش اولا حيث قيدهما
بالقديمتين حيث قال ويلزم على تقدير العلة والطبيعة قديمتين ولم
لم يطلق الكلام فيهما ثم ثانيا وكل القديمتين والحادثتين واجيب
بانه اعتبر التقييد بوصف القدم اولا لان لزوم المحال المذكور على فرض قدمهما
جلي بخلافه على فرض حدوثهما فانما يأتي عند ارخاء العنان وقطع النظر عن
ما يقتضيه التسلسل من استحالة وجود العلة والطبيعة الحادثتين
اي اذا فرض حدوثهما او وجودهما وقطع النظر عما يقتضيه التسلسل
اللازم بحدوثهما من استحالة وجودهما يلزم عليه وجود العالم دفعة
واحدة وهو محال فما استلزمه من كون الصانع علة او طبيعة حادثتين
محال كذا في اليوسي والمعارك وقد يقال ان هذا اللازم انما يلزم على
قدم العلة او الطبيعة اذ قطع النظر عن ما يقتضيه اللازم الاول اعني
قدم العالم وهو استحالة العلة والطبيعة القديمتين فتامل   هذا
اعتراض الى دين ان هذا انما في قول المتن اجيب فانه يقتضي انه
جواب منه لا اعتراض منه واجيب بان ما ذكر ان لوحظ انهم
اتوا به دفع ما الزموا كان جوابا منهم وهو ملحظ المص في المتن وان لوحظ
انهم اتوا به قدحا فيما الزموا كان اعتراضا منهم على الزامنا فهو اعتراض
وجواب باعتبارين مختلفين فلا تنافي   على الدليل السابق
المتبادر من هذا انه منع للدليل برمته مع ان اعتراضهم انما هو على
الملازمة في الشرطية بمنعها فتامل والحاصل ان الدليل لو كان
صانع العالم علة او طبيعة للزم قدم العالم او استمرار عدمه لكن التالي
باطل فيقول الخصم الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان تكون طبيعة موقوفة

وتأخر حصولها بحيث لم يكن قديما لمانع من تقدمه او فقد شرط ولا يرد لزوم
قدم العالم لو اطلق عليه دليلا مع ان الدليل قياس مركب من مقدمتين كما علمت
باعتبار ان الذهن ينتقل منه للمطلوب الذي هو استحالة كون صانع العالم
علة او طبيعة بطبعها اي بذاتها وهو منهما مثلا الاولى حذف
قوله مثلا لان الشرط عندهم انما هو المس فقط على مذهب الفلاسفة
الاولى حذف هذا لانه غير مناسب للمقام لان هذا الكلام ذكر من قبيل الحصر
للايضاح لمانع من وجوده ازلا هذا الكلام يشير الى انهم يقولون المانع
من وجود العالم في الازل اما مانع ازلي او فوات شرط وانما كان يشير الى ان
المانع ازلي لانه قال لمانع من وجوده ازلا والمانع من وجوده ازلا انما يكون
ازليا وقوله او فوات شرط الواو بمعنى او ووجد الشرط الواو بمعنى او وقوله
فيما لا يزال تنازع العاملان قبله وهما قوله انتفى ووجد او الشرط اي
او الى ذلك الشرط المشترط لتأثير الطبيعة الذي فوت عدمه وجود الحوادث
في الازل اما ان تكون قديما او حادثا هذا توسيع في الدائرة في الرد
عليهم والا فهم انما يقولون ان المانع من وجود العالم في الازل ازلي ثم
كذلك هذا المانع فيتكلم الشارح على ما اذا كان المانع لمانع وترك الكلام على
ما اذا كان عدم المانع لفوات شرط ويقال فيه مثل ما يقال في الشرط
المشترط لتأثير الطبيعة الذي فوت عدمه وجود الحوادث في الازل الا في
للشم وقد سبق برهان استحالته اي استحالة وجود الحوادث التي
لا اول لها لما استلزمه من كون تأخر العالم لمانع حادث باطل واراد
الشارح بالبرهان الجنس لان الذي سبق براهين متعددة وان منعوا
التسلسل في الموانع لا محيص لكم اي انت خبير بان التسلسل في الموانع
لا محيص عنه وليس لهم ان يمنعوه الا على سبيل الالزام فهذا توسيع في دائرة
الرد عليهم وجعلوا لها مبدأ اي وجعلوا للحوادث اولا حوادث العالم
اي اجزاء العالم الحادثة واذا كانت الاجزاء قديمة كان المجموع قديما والاضافة
للبيان ولا يرد ان في العالم حوادث وغيرها لم والطبيعة علة لقوله
لزم الخ اي لصيرورة الطبيعة خالية عن مانع فيتأخر عنها المطبوع وهو
العالم فيكون العالم قديما او حادث اي ولا يمكن دعوى قدمه كغرض
طريانه

طريانه وتأخر وجوده عن الطبيعة ورجح فيصير كسائر العالم وننقل الكلام الى
مانع الشرط اي فان كان قديما لزم عدم التقديم وان كان حادثا لزم التسلسل
او الى شرط الشرط اي فنقول ان شرط الشرط يفتقر الى طبيعة قديمة وانما
لم يوجد في الازل مع الطبيعة اما لمانع او لفوات شرط فان كان الاول فيلزم اما
عدم التقديم او التسلسل وان كان لفوات شرط حادث لانه طارئ على الطبيعة
فيفتقر الى طبيعة قديمة ولم يوجد معها في الازل اما لمانع او فوات شرط
وهكذا فاستلزم التقديم او التسلسل كلاهما اثباتا في وجود المانع من
مقارنة المطبوع وهو العالم للطبيعة القديمة بإثباتا في فوات الشرط
بالنظر لما نحن ان قدرت الشروط حادثة هذا لا يناسب ما سبق من
قوله وهكذا انتقل الكلام لان الشروط معتبرة في المقام حادثة اذ لا تكون الا
كذلك كما مر فالمناسب ان يقول ويلزم ما لزم اولا من التسلسل في
الشروط وكذا في الموانع اذا قدرت حادثة لعدم تأتي تقديرها فيه
ان التقدير منها في المستحيل فكان الاولى ان يقول لعدم تأتي اعتبار
المانع واذا عرفت هذا اي استحالة كون صانع العالم علة او طبيعة
امتزاج العناصر اي اصول المركبات وموادها وهي الماء والتراب والهوا
والنار فيقول الطبائعيون ان امتزاج اي اختلاط هذه الامور الاربعة
يؤثر في ايجاد الاشياء واختلاطها يؤثر في عدمها فيقولون اذا اختلط
الماء بالتراب واصابه لذلك حرارة الشمس وهذا في خلال ذلك الهوا حصل
النبات من غير فعل فاعل مختار وهذا النبات يصير غذا الحيوان
فيتأدى من ذلك الغذا بحسب ما يرد عليه من الانقلابات والاستحالات
الى ان يتكون منه حيوان اذ فكل شيء من الموجودات التي على وجه
الارض مركب من العناصر الاربعة سواء كانت نباتات او حيوانات او
معادن ويستدلون على ذلك بانا اذا وضعنا مركبا من هذه المركبات
في اناء واوقدنا عليه نارا من شأنها تفريق المختلفات تصاعد منه
اجزاء هوائية وهو الدخان الخارج لجهة العلو وتقاطر منه اجزاء مائية
وبقيت اجزاء ارضية ومعلوم انه لابد من اجزاء نارية تخبر طبعا
وذوبانا فاجتماع هذه العناصر يؤثر في ايجاده واختلالها يؤثر في اعدامه

ونحن نقول امتزاج العناصر سبب في ايجاد الاشيا الا انه سبب عادي
والمؤثر حقيقة هو الله تعالى   ان امتزاج تركيب الاضافة بيانية
واختلالها الضمير للعناصر وهو عطف على امتزاج وقوله لا تاثير له
خبران والضمير في له عائد على التركيب والاختلال فكان المناسب التثنية
الا ان يقال انه افرده باعتبار المذكور   ولا في فساده اي اعدامه
ولا ان باعتدال لها حاصله ان الاطبا يقولون كل حيوان فيه الطبايع
الاربع وهي الصفرا والبلغم والسودا والدم فاذا اعتدلت تلك الطبايع
الاربع ولم يغلب بعضها على الباقي صح الجسم واذا غلب احدها حصل الضرر
والمرض في الجسم فاعتدال الطبايع عندهم يوثر الصحة وغلبة احدها
يوثر الامراض وليست الصحة والفساد بتاثير الفاعل المختار ونحن نقول
المؤثر للصحة والمرض انما هو الله والاعتدال والغلبة سبب عادي يجوز
تخلفه كما يزعمون اي في الطرفين التركيب والاختلال طرف اول واعتدال
الطبايع وغلبة بعضها طرف ثان   بل لو كان الجسم الخ هذا راجع للطرف
الاول وحاصله ان الجسم اذا لم يكن مركبا بان كان عنصرا واحدا لم
يتات له فساد اصلا لان الفساد انما ياتي من اختلال العناصر هكذا قالوا
فرد الشيخ عليهم بان الجسم لو كان بسيطا غير مركب بان كان عنصرا واحدا
لقبل الكون والفساد لان المؤثر هو الله لا اجتماع العناصر واختلالها
لم يركب الا من نوع واحد وصف كاشف للبسيط والاولى ان يقول لم
يكن نوعا واحدا بان كان ما او ترابا او هوا او نارا   لقبل من الكون
اي الوجود   لا يدل على ان الاحراق الا نظر الى اساس النار فانه
سبب عادي في الاحراق لا سبب عقلي فالتركيب لا تسبب له في الوجود
والاختلال لا سببية له في الانعدام   خلق شي اي مثل وجود الذات
او اعدامها   عقب خلقه شيا اخر وهو التركيب في الاول والاختلال في
الثاني   لا يدل على ان لاحدهما تاثيرا اي كالاجتماع او الاختلال وقوله
تاثير في مخلوقه الاخر اي مثل وجود الذات او اعدامها   ولا بغيره
اي كالعلة والطبيعة   بل وجوده اي بل وجود تركيب العناصر
بالنسبة لوجود الغير واختلالها بالنسبة لعدمه وعدم وجودهما بالنسبة
لما ذكر

لما ذكر سوا من جهة التاثير وهو الايجاد في انهما من الاسباب العادية
ولقد ضل ابن سينا هو الحسين بن عبد الله ويكنى ابا علي هذا وقد قال
بعضهم الاليق بحسب الظن بمن توفي على الاسلام حمل قول ابن سينا على الامور
العادية لا التاثيرات العقلية فيحمل قوله وقول بقراط بهذه المقالة وهي
تنوع الابدان من مزج تلك الاركان على جهة السبب العادي لا على جهة
التاثير والحاصل ان تنوع الابدان من اجتماع العناصر يقول به المحق والملحد
متفق لانه عقلي لا يتخلف وكان اللوم اعتمد في تعليل ابن سينا على الخارج
لا على هذه المقالة لانه قد نقل عنه انه كان يقول بقدم العالم لكن ذكر بعض
شراح هذه الرسالة ان ابن سينا تاب ومات على الاسلام   وقوله بقراط
هو اسم حكيم من الحكما الفلاسفة وهو بضم الباء ممنوع من الصرف للعلمية
والعجمة الا ان صرفه هنا للضرورة وقوله بها اي بالاركان الاربعة السابقة
في البيت قبل هذا وهو قوله اما الطبيعيات فالاركان تنوع من مزاجها
الابدان اي وقول بقراط بتنوع الجسم منها وقوله ما ونار الخ بيان للاركان
الاربعة المذكورة   دليله اي دليله في هذه المقالة وهو ان الابدان تنوع
من مزجها   اذا توي بالمثناة فوق اي اذا هلك   عاد اليها رغما
فتجد الحيوان اذا مات يخرج منه ما وهوا وحرارة ثم بعد ذلك يصير
ترابا فعوده اليها يدل على تركبه منها وهذه اشارة الى طريق الانحلال
ونقدم لك طريقا اخرى وتقدم ايضا طريق التركيب واهل السنة
يقولون لا مانع من ان الجسم مركب من العناصر الاربعة ولكن امتزاجها
غير موثر بل ذلك الامتزاج سبب عادي فقط وقوله منها اي من
الاركان   بالالام الباسية وذلك لانهم يقولون ان تركب الجسم من
العناصر سبب في هلاكه كالانسان واذا كان نوعا واحدا كالحجر فتركه
سبب لعدم هلاكه   على ان امتزاج العناصر الخ اعلم ان العناصر جمع
عنصر بمعنى الاصل يطلق على كل واحد من الاربعة المتقدمة ويطلق
على كل اصل اعم من ذلك وهو المراد هنا ثم اعلم ثانيا انه اذا خلط
اللبن مثلا بالعسل فلكل واحد منهما قبل انفراده كيفية اي طعم فاذا بعد
المزج اي الخلط تحصل كيفية اخرى مغايرة للكيفيتين حالة

[illegible]

او الافراد بالشخص لا بالنوع واذا نظرت الى هذه الكيفية الحاصلة من
امتزاج العسل بالخل للبن ونظرت الى الكيفية الحاصلة من امتزاج العسل
بالخل رأيتهما متباينتين بالنوع والشخص واذا خلط لبن وعسل في اناء
ثم كذلك في اناء ثان فالكيفية الحاصلة من مزج اللبن بالعسل في احد الانائين
مخالفة للاخرى اي بالشخص فقول الشارح يدل على امتزاج العناصر او امتزاج
الاصول كالعسل واللبن والعسل والخل وقوله في حصول الانواع المختلفة
الخ الاولى القلب فيجعل الاشخاص مختلفة والانواع متباينة لان الانواع
يناسبها التباين لانها حقائق مختلفة والاشخاص يناسبها الاختلاف
لان حقيقتها متحدة وانما تختلف بالعوارض ما اشار اليه فاعل يدل
وقوله سوى الخ حال من ما مقدم على صاحبها اي ما اشار له شرف الدين
يدل على بطلان القول بان امتزاج العناصر موثر في حصول الانواع المتباينة
والاشخاص المختلفة حال كون ما اشار له شرف الدين مغايرا للدليل
الذي قدمناه على بطلان تاثير العلة والطبيعة ما اشار اليه شرف
الدين التلمساني هو المشهور بالفهري وكان الاولى عزو ذلك
الدليل للمقترح لان ما قاله ابن التلمساني مسبوق به الا ان يقال
وجه عزوه لابن التلمساني انفراده بايراد السؤال الاتي وهو قوله
فان قالوا الخ ونفعنا مثل الموجب لحصول الخ اعلم ان شرف
الدين لا يقول بانه موجب وانما عبر بذلك محاكاة لكلامهم لاجل الرد
عليهم اي ان الامتزاج الموجب على كلامهم لا يخلو الخ وقوله اذا
حصل في العناصر او فيها الاصول اما ان يبقى كل عنصر الخ حاصله
انه لما امتزج العسل بالخل واثر هذا المزج تلك الكيفية الحاصلة
منهما اما ان تقولوا ان كيفية كل واحد من الخل والعسل ذهبت عند
الاجتماع واما ان تقولوا انها باقية فان كان الاول فهو باطل اذ غاية
ما ثم تلاصق جسم لجسم وهذا لا ينفي كيفية الجسم القائمة به فما
الموجب لانتفائها وان كان الثاني فنقول لهم اذ كان كل واحد
كيفيته القائمة قبل الامتزاج قائمة به فلم يحصل بالامتزاج
زائد على ما كان قبل وحينئذ فالامتزاج لم يوثر شيئا فلا معنى
قولكم

قولكم ان الامتزاج موثر فقول الشارح اما ان يبقى كل عنصر اي اما ان تبقى
كيفية كل عنصر باقية في محلها على ما كانت عليه اولا وقوله بنفي ما فيها من
المعاني اي الكيفيات ثم قوله لانتفا صورته اي كيفيته وقوله فما الموجب
اي فلا موجب لانتفا كيفيته وقوله وتماس الخ الواو للتعليل لقوله فما
الموجب وهو جواب عن سؤال حاصله انما انتفت الكيفية القائمة
بكل عنصر لان ملاقاة الجسم للجسم سبب في ازالة ما فيه من الكيفيات
وحاصل الجواب انا لا نسلم ان تماس الجسمين هنا يوجب ذلك لانهما
غير متضادين وقد تعدد المحل فحل كل واحد غير محل الاخر والامران
اللذان لا تضاد بينهما لا يكون اجتماعهما موجبا لازالة ما في الاخر من
المعاني الا اذا كان احدهما يحل محل الاخر فانه اذا حل احدهما في محل
الاخر يزول الاخر بما فيه من المعاني وهنا العسل والخل كل واحد منهما
في محل اي في حيز فلا تكون ملاصقتهما موجبا لازالة ما في احدهما من
الكيفيات فان قلت ـــــ لم لا يقولوا ان بقا الكيفية في الجسم
مشروط بعدم الملاصقة قلت ـــــ لو قالوا ذلك قلنا لهم
لا بد من فاعل مختار مخصص لذلك البقا بالاشتراط او غيره ولا تاثير
لسواه تعالى وتماس الاجسام اي كالعسل والخل وقوله بنفي ما فيها
من المعاني اي من الكيفيات كالحلاوة والحموضة وقوله مع تعدد
المحل اي محل العسل والخل فان ادعوا الخ جواب عن
ما يقال ما المانع من اتحاد المحل عند الامتزاج لزم تداخل الاجرام
اي كالعسل والخل اذ لو جاز الخ هذا امتنع لاستحالة تداخل
الاجرام وجب بقا الامر الخ اي وحينئذ فالامتزاج لم يوثر شيئا
فان قالوا اي قاطعين النظر عما تقدم من الترديد مستدلين
للعيان وحاصل كلامهم هذا انهم يقولون نحن لا نلتفت لانعدام
كيفية كل من الممتزجين ولا لبقائها حتى يرد علينا ما قلتموه بل انما
ننظر الى ما هو مشاهد وهو انه عند الامتزاج تحدث كيفية غير
الاولى فالامتزاج قد اثر فيها ولم نبق الاولى فالترديد الاول لازم
لهم وليس هذا القول اختيارا لاحد الشقين من الترديد اذ الاولى

الماء البارد مثلا اي او اللبن البارد   من سورة البارد اي كسر شيئا من شدة
البارد   قلنا اي زيادة على ما مر في الرد عليهم فالرد الاول بالمزد بولازم
لهم كذا هذا ويصح ان يجعل قوله فان قالوا الخ اعتبارا للشق الثاني
وحاصله ان المختار ان كيفية كل واحد من العنصرين باقية بعد الامتزاج
وقولكم انه اذا كان كذلك لم يوثر الامتزاج شيئا ممنوع وذلك لان العنصرين
اذا امتزجا وكانت كيفية كل واحد منهما باقية مؤثرة كيفية كل واحد
منها في كيفية الاخر فتنكسر بشرتهما فتوجد كيفية اخرى مغايرة
للكيفيتين فتلك الكيفية حاصلة بتاثير الامتزاج وحاصل هذا الرد
انا نسلم انه عند امتزاج الاصول تحصل كيفية ولكن لا نسلم انها حاصلة
بالمزاج بل المزج سبب عادي والمؤثر فيها هو الله تعالى اذ لو كان
الامتزاج هو المؤثر فيها فلا يخلو اما ان يكون التاثير حصل دفعيا او
تدريجيا فان كان الاول لزم تاثير الشيء في حال عدمه وكما مر وجوده
لعدمه وكلاهما باطل وذلك لان كلا من كيفية العسل والخل مثلا يؤثر في
كيفية الاخر فحلاوة العسل تؤثر في حموضة الخل وكذا حموضة الخل
تؤثر في حلاوة العسل فكل واحد منهما موجود في حال تاثيره في الاخر
ومعدوم في تلك الحالة لانه موجود باعتبار انه مؤثر في الاخر معدوم
باعتبار تاثير الاخر فيه ولا شك ان مجامعة كل واحد عدمه باطل
بالضرورة فادى ذلك وهو تاثير الامتزاج دفعة باطل وان كان الثاني
لزم ان الشيء يوجد بعد عدمه بدون موجد وذلك لان كيفية الخل تؤثر
في كيفية العسل فتنعدم هذا ثم توجد كيفية العسل فتنعدم كيفية الخل
وتنعدم كيفية العسل وهلم جرا فيلزم وجود الشيء بعد عدمه بدون
موجود وهو باطل ويلزم ايضا التسلسل ويلزم ايضا ان لا توجد
الكيفية الاخرى الحاصلة عند الامتزاج لان المرتب على المحال محال
مع ان عدم حصولها باطل بالمشاهدة فتبين حينئذ ان المؤثر
انما هو الله تعالى وهو المطلوب هذا حاصل كلام الشارح   قلت
ولو فرض له لا حاجة لهذا لان المقصود قد تم بالحكم بالحالية على وجود
الشيء بعد عدمه   حال عدمه الاولى بعد عدمه   ليتحقق اعدامه
الثاني

الثاني اي لاجل ان يتحقق انعدام الاول للثاني وهذا من باب الاستدلال
بالموثر على الاثر كذا قال بعض ارباب الحواشي والصواب عكسه لان
تحقق الاعدام اثر والاثر يدل على وجود الموثر   فلا تحصل الكيفية
الثالثة اي والمشاهد حصولها فتعين ان المؤثر فيها هو الله بالاختيار
ومما يبطل الخ لما فرغ من الكلام على الرد على الطبائعيين شرع
في الكلام على الرد على الفلاسفة القائلين بالتعليل اي القائلين اي
القائلين بالتعليل اي القائلين ان واجب الوجود علة موثرة في
جميع العالم اي انه علة مباشرة في بعضه وهو العقل الاول وعلة بواسطة
بالنسبة لما عدا العقل الاول من العالم   وقفت على عدد مخصوص اي
وهو تسعة وكان المناسب ان يقول كانت عددا مخصوصا فلم تكن اكثر
ولا اقل واما ما عبر به فلا يناسب الا نفي الاكثرية واما قوله ولا اقل فلا
يناسب قوله وقفت هذا كله على نسخة وقفت بالقاف والفاء وفي
نسخة بالقاف والفاء وهي غير مناسبة لكلامهم لان هذه النسخة
تشعر بالحدوث ومذهبهم يقولون بقدمها وان كانت هذه النسخة
يناسبها قوله ولا اقل وقوله ولم يكن اكثر كان الاولى له التفريع لان هذا
مفرع على ما قبله   ولم كانت الخ هذا استفهام عن الكيفية وما
مر استفهام عن الكمية   وما بال الاعلى اي وهو المسمى بالعرش في
لسان اهل الشرع ويسمى في عرفهم بالفلك الاطلس وفلك الافلاك
لانه محيط بغيره من الافلاك ويحرك لما بالتبعية فحركته ذاتية
وحركة ما في جوفه من باقي الافلاك قسرية وقالوا ان حركة الافلاك
كلها من المشرق للمغرب وان حركتها تقطع الدورة وهي ثلاث مائة وستون
درجة في اليوم والليلة وهي معنى الحركة التي هي بها في حركة الكواكب
السيارة الزمانية فانها بطيئة فالقمر يقطع دورة الفلك في كل شهر
والشمس تقطعها في سنة وزحل في كل ثلاثين سنة والمشتري في كل اثني
عشر سنة على ما بين في علم الهيئة   حركتها في البروج من المغرب الى
المشرق عندهم لان المتحرك في البروج من المغرب للمشرق انما هو الشمس
والقمر وباقي الكواكب السيارة فالفلك عندهم كالسفينة المتحركة حركة

موجهة من المشرق للمغرب والكواكب المثبتة الماشية على تلك الناقية بعكس حركتها
فالفلك هو المتحرك من المشرق الى المغرب واما الكوكب فحركته الذاتية من المغرب الى
المشرق والبرج عبارة عن ثلاثين جزءا من الفلك لانه قسم اثنا عشر ثلاثمائة وستين جزءا
والشمال بكسر الشين ولم اختص على اصلح وذلك فان القمر اختص
بسماء الدنيا وعطارد بالثانية والزهرة بالثالثة والشمس بالرابعة والمريخ
بالخامسة والمشتري بالسادسة وزحل بالسابعة بالفلك الثامن اي وهو
المسمى في لسان اهل الشرع بالكرسي فجميع الكواكب غير السيارة السبعة السابقة ثابتة
في الفلك الثامن وليس لها حركة ذاتية بل تحركها تابع لتحرك فلكها وقد قيل
لها ثابتة وهذا كلام الفلاسفة واما اهل السنة فالكواكب كلها سواء
كانت سيارة او غير سيارة في سماء الدنيا وكلها متحركة بذاتها ولا حركة للفلك
اطلس اي اسود وقوله من الكواكب اي من اجل خلوه من الكواكب ففي الكلام
حذف اوانه ضمن اطلس معنى متجرد وعار فلذا عداه بمن على سمت الرأس
اي فوق رؤوسنا مايلا عنه اي عن سمت الرأس الى جهة الشمال والى جهة
الجنوب ولا موجب للتخصيص في اصلح اي من القول بالتاثير في العلة
لان نسبة العلة الى جميع معلولاتها نسبة واحدة عندهم فلا وجه لترجيح
واحد منها على الآخر لا يرضى بقوله اي بالتكلم به مما قصد في تعلمه
بيان انهم قد تعبوا في فن الحكمة حتى اتقنوا البراهين ثم لم ينتفعوا بذلك
وصاروا يعتمدون في اثبات المطالب الخفية على الخطابيات التي
لا تغني من الحق شيئا وصار يهذي عطف على لم ينتفع اي وصار يتكلم
بالاشياء التي لا معنى لها هذا يهذي كيناتيبي اذا تكلم بغير معقول او نطق بما
لا معنى له لمرض ونحوه ويقال ايضا هذا يهذي و في الكلام واوي والنشر
اي بالنقل من الواوي وبالمصدر من اليائي فلو قال هذوا والجانبين
كان انسب وغير المميز عطف على الجانين وقوله من الصبيان بيان لغير المميز
في دينها الآفة في الدين مخالفة الشرع وآفة الدنيا سلب المال والاخراج
من المنزل فهرا والقتل وآفة الآخرة العذاب وصف آخر مقصود القول
اضافة الفعل اي نسبة الفعل قال اي ابن دهاق وهذا الصنف الخ وانما في
المصباح الحكاية في خلال كلام ابن دهاق دفعا لما يتوهم ان تنويع هذا
الصنف

هذا الصنف من عبدة الفم الى الافلاك قد علمت ان المؤثر عند هؤلاء الجماعة
وهم الفلاسفة انما هو العقل لا التاثير بالافلاك لان الافلاك بين المؤثرة فهي
كلامهم مشيع وحاصل ما قالوه ان عقل كل فلك يؤثر في الفلك الذي اسفل منه
وفي عقله واما العقل الفياض المتأثر بسماء الدنيا فهو المؤثر في عالم الكون
والفساد اعني كل ما على وجه الارض من الحيوانات والنباتات والمعادن
تاثيرات معقول مطلق وقوله في الاجسام الخ بدل من العالم السفلي بدل
مفصل من مجمل والمراد بالاجسام ما هو اعم مما قام بنفسه وبين الموجودات
فتشمل الاعراض وعلى هذا فقوله والنباتات عطف خاص وقوله والمركبات
اي الاجسام المركبة من الهيولى والصورة بناء على ان تركب الجسم منها كما قال
بعض او من العناصر الاربعة كما قال بعض بناء على ان تركب الجسم منها كما
قال بعض او من الجواهر الفردة بناء على ما قاله اهل السنة من ان تركب الجسم منها
وان البعض الخ عطف على قوله اضافة الفعل اي احدها اضافة الفعل
وان البعض الخ ومن تبعهم من عامتهم اي عامة الفلاسفة وذلك
من تستر بالاسلام وهو على مذهب الفلاسفة كابن سينا وحفيد ابن رشد
فانهما من عوام الفلاسفة لا من خواصهم كافلاطون وبقراط وارسطاطاليس
وجالينوس عمي القلوب الخ هذا البيت للولي الصالح سيدي عبد الحق
الاشبيلي وهو مناسب لقوله ومن تبعهم من عامتهم لانهم الذين كفروا
بالله تقليدا لرؤساء الفلاسفة وامام رؤساؤهم فانهم وان كانوا موصوفين
بالعمى وعدم الوقوف على الحق الصواب لكن ليسوا مقلدين لاحد ما اضيف
اي اضافة ما اضيف لان المقسم للانواع الثلاثة الاضافة وقوله من افعال
بالتنوين بيان لما اضيف وقوله بعض الى بعض بدل من افعال اي اضافة
بعض الافعال الى بعض فقولهم مثلا الاكل مشبع والشرب مرو الاكل فعل
والشرب فعل وكذا الشرب والري فقد نسبوا فعلا لفعل وجعل الشبع والري
فعلا مشيع من ان النار الخ هذا بيان للفعل المضاف للفعل وفي كلامه
تسمح لان النار ليست فعلا الا ان يراد النار من حيث ايقادها والثوب من
حيث لبسها ثم ان المناسب سلوك طريق التمثيل بان يقول مثل ان النار
الخ لا طريق البيان حتى ظنوها اي اعتقدوها واجبة اي لازمة

لزوما عقليا لا تتخلف اصلا فيلزم عقلا من الاول الشيء وهكذا   المتفلسفة
اي المتكلمين المتلبسين بالفلسفة والحال انه لا فلسفة عندهم   وتلك اي اضافة
بعض الافعال الى بعض وقوله يتبع فيها الفيلسوف اي بعض الفلاسفة
كلا منا في ما مر من ان الفيلسوف يضيف الافعال للافلاك لان المراد بعضهم
بالاصيبهم من العلوم اي وهو علم الحكمة   وعن مراسمه عميت
هذا التعبير ملائم من جهة المعنى ولا يخفى ما فيه من جهة اللفظ اذ المناسب
اما اسقاط الواو لان عميت حال مفردة وهي لا تقترن بالواو او يقول والعين
عن مراسمه لتكون عطفا على للمشتغلين مناسبا له   قال اي ابن دهاق
وانما اعاد الشارح الحكاية لفصله بين كلام ابن دهاق بقوله قلت وكذا
فيقال فيما ياتي   وهم اي المضيفون بعض الافعال الى بعض وقوله فيها
اي في تلك الاضافة   على اعتقادات اي اربع وقوله فمن قال اي
اعتقد وكذا يقال فيما بعدها وقوله بطبعها اي بذاتها   وقد اختلف
الناس في كفره اي والمعتمد عدم كفره   ومن قال ان الاول يلزم عقلا
عنه الشيء اي يلزم من وجود الاول وجود الشيء والاوضح ان يقول ومن
قال ان المؤثر في تلك المسببات هو الله بقدرته مباشرة لكن الربط بين تلك
الاسباب ومسبباتها عقلي لا يمكن تخلفه كان جاهلا بحقيقة الدلالة العقلية
لان الدلالة العقلية لا تستنتج من العادات بل من العقل وهذا القايل
لما راى ان الاول قد يتبع استنتج منه ان الدلالة عقلية   كان جاهلا
لمعنى الدلالة العقلية الاضافة بيانية اي كان جاهلا بالدلالة العقلية
وظاهر ما جرى عليه ابن دهاق ان معتقد ذلك لا يلزمه الكفر من انه
جاهل بالدلالة وهو خلاف ما مشى عليه المص في غير هذا الكتاب حيث
عد هذا من اصول الكفر لان معتقد ذلك يؤدي الى انكار خوارق العادة
كالمعجزة والبعث والحشر وغيره لكنه مما انكاره كفر لانه يرى ان كل ما جرت به
العادة فهو واجب وما خالف العادة فهو مستحيل والظاهر ان يقال انه
غير كافر بالفعل فهو كفر مترقب فان انكر شيئا مما انكاره كفر من خوارق العادة
كفر والا فلا   ثم ذكر ان النوع الثالث الذي تقدم نوعان اضافة الفعل
للافلاك واضافة بعض الافعال الى بعض وهو النوع الثالث
وحاصله

وحاصله ان اهل السنة والمعتزلة اتفقوا على ان قدرة العبد مخلوقة لله وانه
فعل العبد هل هو كذلك وهو مذهب اهل السنة او مخلوق للعبد وهو
مذهب المعتزلة فان قلت ان هذا بعينه القسم الثاني لان تاثير الفعل في
الفعل بقوة جعلها الله فيه عند المبتدعة واجيب بان القسم الثاني
لوحظ فيه ان المؤثر الذي جعل الله فيه القوة غير عاقل وفي الثالث لوحظ
انه عاقل فافترقا   والاظهر انهم كافرون المعتمد خلافه فلا يقال كيف
تكون المعتزلة انهم مؤمنون وقد اثبتوا لله شريكا واجيب بان
اثبات الشريك انما يكون مكفرا اذا اعتقد وجوب وجوده او استحقاقه
للعبادة فالاول كما في المجوس فانهم يقولون النور يخلق الخير والظلمة اله
يخلق الشر وكل منهما واجب الوجود والثاني كما في عبدة الاوثان
فانهم وان اعترفوا بحدوثها لكن يقولون انها مستحقة للعبادة والمعتزلة
وان قالوا العبد يخلق افعال نفسه لا يقولون بوجوب وجوده ولا
باستحقاقه العبادة   هذا الخطر هو الاشراف على الهلاك والمراد هنا
الاعتقاد الذي يترتب عليه الكفر وقوله في العقايد اي المعاني في الاعتقادات
اي المعتقدات   وكم من مرض اي وانظر كم من مرض وقوله للعذاب متعلق
بقوله مرض وهذا اشارة الى ان المقلد كافر فتامل   والا اي وان لم تكن متصفا
بما تكون عالما لم تكن على ما انت عليه اي لكن التالي باطل   من دقايق
الصنع من اضافة الصفة للموصوف واراد بالصنع المصنوعات اي المصنوعات
الدقايق فطابقت الصفة موصوفها   في اختصاص كل عضو من بيان
للصنع بمعنى المصنوع وح يجب ان يأول الاختصاص بالمختص فيما لا اي
من كل جزء مختص بمنفعة خاصة به   لخاصة به اي في تلك الاختصاص
اي بسببه وليس المراد ان الخاصية مانعة لان الخصوصية اثر الاختصاص
وامداده عطف على اختصاص اي ومن المنافع الممدة وقوله بما
يحفظها عليه اي بشيء يحفظها عليه اي على ذلك الجزء فالشم منفعة حالة في
الانف امدها الله بشيء يحفظ تلك المنفعة على ذلك الجزء القايمة به وعين
الذهاب وكذلك البصر والسمع والذوق كل منها صفة قائمة بمحل وامدها
الله بشيء يحفظها على ذلك الجزء القايمة به   وعلى ذلك معطوف على

اختصاص والاشارة راجعة لما ذكر من الافراد والاختصاص باسرارها
اي بحكمها والحاصل ان الانسان مثلا احتوى على محاسن لمراحكم ولا يعلم هذه
الحكم الا الله واما المحاسن فلم يتعلم الم بالاحاطة بها وعدمها واذا كان الواقع
عدم الاحاطة بها لم يكن متصفا بما انت الم فيه اشارة الى ان علي في
المتن بمعنى الباء وخبر لكن محذوف من غاية الاحكام بيان لما هو عليه
وفيه ان الاحكام والاتقان صفة للرب فليس قائما بالصبر الا ان يقال ان في
الكلام حذف مضاف اي من اثر غاية الاحكام اي من اثر الاحكام الناشي
الذي لا احكام ولا اتقان فوقه او يراد بالاحكام الامور المحكمة غاية الاحكام
تامل ودقائق المحاسن اي والمحاسن الدقيقة وهذا العطف تفسيري
لان المحاسن المذكورة اثر الاحكام والاتقان ولو قال الشارح لما كنت متصفا
بما انت عليه من المحاسن الدقيقة التي هي اثر الاحكام والاتقان كان اوضح
التي يعجز عن حصرها لا يخفى ما في هذا من الحاق المتن لان عدم الحصر
جعله في المتن متعلقا بالاسرار وهنا جعله متعلقا بالمحاسن والجواب
انه لما كان كل منهما متصفا بذلك من الواقع وفق بين المتن احدهما فربما
يتوهم انه لا يتصف بذلك الا الاسرار فبين الشارح ذلك دفعا لذلك التوهم
تامل ويبرزه في غاية الكمال عطف خاص على عام لان الاحكام يتحقق
ولو لم يكن في النهاية هذا اذا نظرنا للابراز مع قيده واما لو نظر له في ذاته
كان عطف لازم تامل وما لا احاطة به عطف على غاية اي ويبرزه
ملتبسا بغاية الكمال وملتبسا بالاوصاف التي لا احاطة بها التي هي انواع
المحاسن فقوله من انواع بيان لما الا من هو عليم الخ اي وحيث كان
صانعك غير عالم لكنت غير متصف بما انت عليه من دقائق الصنع
وقوله الا من هو عالم اي علما كاملا بدليل قوله حكيم غاية الحكمة لان
الحكيم غاية الحكمة هو العالم علما تاما ان عجائب مصنوعاته
اي مصنوعاته العجيبة التي احتوى عليها ابن ادم لان سياق الكلام
فيه ومن جوز الخ هذا اشارة لدفع مناقشة واردة على الملازمة
في الشرطية وحاصلها انا لا نسلم هذه الملازمة لم لا يجوز ان يصدر الفعل
في غاية الكمال متصفا بالاحاطة به من انواع المحاسن من الجاهل على سبيل
الاتفاق

الاتفاق ح فلا يدل الاحكام والاتقان على العلم وسقطت معالمته
الانسان اي بتنزلها على سبيل التنزل بعد قوله فلنسلم معالمته اشارة الى من
جحد الحق وانكر الامر الضروري فتسقط المعالمة معه وقد يقال ان المعالمة
انما تسقط مع من جحد الضرورة فقط واما من انكر الحق فلا تسقط المعالمة
معه بل نتكلم معه حتى يرجع الى الحق وح فكلام الشارح لا يتم كذا قال بعض ارباب
الحواشي وهو لا يظهر لانه متى انصف بالعناد فلا يتاتى رجوعه الى الحق
هذا وما احسن قول بعضهم واذا جلست الى الرجال واشرقت في جو
باطنك العلوم الشرد فاحذر مناظرة الحسود فانما تغتاظ انت
ويستفيد ويجحد اي يغضب وقول من قال الخ هذا الخ في الملازمة
في الشرطية ايضا وحاصله ان القضية اذا لم تكن عالما لم تكن محتويا على
هذا الصنع العجيب فيقال لا نسلم هذه الملازمة وما المانع من ان يكون
ليس متصفا بالعلم ويقع منه هذا الصنع العجيب اذ الجاهل قد يقع منه
الفعل مرة على سبيل الاتفاق في غاية الاحكام ولا يدل وقوع ذلك الفعل
منه على علمه فكذا يجاب لا يدل على العلم اذا وقع منه مرات لان الامور
المتماثلة حكمها واحد والفرق بين هذا الاعتراض والذي قبله ان
المعترض الاول المشار له بقوله ومن جوز الخ لم يحصل منه قياس على شي
واما المعترض الثاني المشار له بقوله ومن قال فقد التمس للقياس
هو نظير الخ خبر المبتدا وهو قوله وقول من قال وهو خلاف
الحس والعادة والعقل جمع بين هذه الثلاثة لانها منشأ العلم الحادث
فمن انكر مقتضاها فقد خرج عن طور العقلاء وكلام المص على التوزيع
فيما مثل به فقوله خلاف الحس والعادة راجع للاولين وهما خبر الجماعة
والاوراد بمعنى ان العادة جارية بان خبر الجمع الكثير يفيد العلم والمتاع
الكثير يرونه الانسان ويجد الانسان في نفسه العلم والذي عند ذلك
فالمراد بالحس الحس الباطني والاخير وهو قوله والعقل راجع للاخير وهو
قوله واذا لم ينتج كما ان العادة يصلح رجوعه لما ايضا وذلك لان استلزام
المقدمتين للنتيجة قيل انه عادي وقيل عقلي فقوله والعقل راجع
للاخير فقط كما ان قوله والعادة يصلح رجوعه للاخير ايضا والحاصل

ان قول ذلك القائل اذا اخبر خبر الواحد العلم الضروري فلا يفيد خبر الجماعة
مردود لان النفوس في ذلك خلاف الحس الباطن والعادة وقوله واذا لم
يرد قليل العاقلا بردي كثيرة هذه التسوية اي خلاف الحس الباطن والعادة
وقوله واذا لم ينتج المقدمة الواحدة فلا تنتج المقدمتان التسوية
بينهما خلاف العقل على قول من يرى ان الربط بين المقدمتين والنتيجة
عقلي وخلاف العادة على قول من يرى ان الربط المذكور عادي
فلا يفيد خبر الجماعة اي التي يستحيل تواطئهم على الكذب الا المهندسون
اي العارفون بعلم الهندسة وهو علم يبحث فيه عن الاحوال المقادير
كان قيل الى هذه مناقشة في الملازمة اذ محصل الشرطية انه
متى انتفى العلم انتفى دقة الصنعة وحاصل هذا منع الملازمة لان الذي
ان النحلة قد انتفى فيها العلم ولم تنتف عنها دقة الصنعة فقوله
ينتقض اي نقضا تفصيليا لان هذا منع للشرطية القريب من شكل
النحلة اي لان النحلة مستديرة الشكل فيناسبها بيت مستدير الشكل
وانما عبر بالقريب لان النحلة ليست دائرة حقيقية لاشتمالها على
بعض طول ولكنها قريبة منها والامن منها بالرفع عطف على
قريب ومعرفة كون الجمع الاعظم ان الذي يستخرجه المهندسون
معرفة كون هاتين المصلحتين خاص بهذا الشكل وعبر بشيء اذ
المستخرج للمهندسين انما هو كون المصلحة خاصا بهذا الشكل لا المعرفة
فالاولى اسقاط لفظ المعرفة خاصا بهذا الشكل اي واما المصلحة
الاولى فهي موجودة في المسبع كما مر اذ كلما كثرت اضلاع الشكل كلما
قرب من الدائرة ولم توجد فيه المصلحة الثانية والمصلحة الثالثة موجودة
في المربع دون الاولى كما هو ظاهر للمتامل واعلم ان المسدس لا يبقى معه
فرج بين الاشكال بخلاف المسبع مثلا لان كل مسدس من المسدسات حدث
بجنبيه زاوية منفرجة يحصل فيها اذى بفضلته وهكذا بخلاف المسبع
وتامل وانظر لهذه المسدسات وقس عليه مما لا يستخرجه الذكاء
واما غيره الا ذكيا منهم لم يهتد لذلك بمرشد اي اختيار فالجواب
الخ ملخصه ان الخالق لهذا الشكل انما هو المولى سبحانه وليس للنحلة فيه
شي

شيء الا خلقا ولا كسبا هذا ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم على مذهب اهل السنة
فهذا الجواب بيان لمذهبهم نبه المحشي لا انه الزامي اذ الخصم يعلم ما يقوله
اهل السنة معنى الكسب الاضافة للبيان واعلم ان الكسب عبارة عن
تعلق القدرة الحادثة بالمقدور وهو الحركات والمراد بتعلقها مقارنتها لان القدرة
الحادثة تعلقها تعلق مقارنة وتارة يطلقون الكسب على المكسوب الذي
هو الحركات من الغايات اي المكونات اي الحوادث التي افعاله
اي مفعولاته والافعال عطف على تعلق قدرته بالمقدور وهو امر اعتباري
محل ولا كسب اي لان القدرة المقارنة للفعل انما يخلقها الله في الفاعل
وحينئذ فاجزاء هذا الشكل على ترتيبها كاجزاء الحركة على ترتيب فليس
هناك اختيار ولا قدرة والحاصل ان النحلة ليس لها كسب ولا تأثير لا في
محل قدرتها ان لو كان لها قدرة ولا في غيره والمراد بمحل قدرتها ذاتها
والمراد بغير محل قدرتها البيت الذي تفعله واما الانسان فغير محل
القدرة ليس مكسوبا له وكذا ما قام به فالرقبة وما قام بها من القطع
والخشبة وما قام بها من النجر بل صنعها او جده المولى سبحانه ولا يعد
فعلا للعبد لا اختراعا ولا كسبا واما العائق في محل القدرة كالحركة القائمة
باليد فهو مكسوب للعبد لانه موجود له خلافا للمعتزلة واما اخذ القاتل له
بقطع الرقبة مع ان القطع ليس مكسوبا له لانه نشأ عن مكسوبه وهو
الحركة لما يلزم من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها اي
كبيت النحلة والخشبة التي تنجر فكل منهما غير محل القدرة الذي
انتفى هو فاعله ولو سلمنا انه من فعلها اي كسبا ويحتمل
اختراعا وهو المتبادر فلم نسلم انها غير عالمة اي وحينئذ فيتم
الدليل على الموجب ويبطل كلام المعترض وخلق لها بالبنا للمفعول
اي وخلق الله لها العلم بذلك وهذا عطف تفسير لما قبله لمن ليس
اهلا لمطلق العلم اي كالنحل فكيف بدقائقها اي فكيف يكون اهلا
للعلم بالدقيق وهذا الاستفهام انكاري بمعنى النفي اي انه ينفي
العلم بالدقائق بالاولى على شرف علم اي فيما كان علمه وذلك لانه
اذا كان الصانع لا ينتج بليدا ولو علم الشخص الدقائق دل ذلك على

ان المعلم بالكسر حامل العلم ومتمكن منه غاية التمكن لانه يطلع على المعنى الدقيق
ويعبره له بطريق واضحة مناسبة له وباهر قدرته ونفوذ ارادته هو ا
رابع على المقصود لان الكلام في كونه عالما فالذي يناسب المقام هو قوله على
شرف علمه فقط وفيه ضعف لانا عبد الله بضعف مع ان امام الحرمين
قد ابطله في ذلك الكتاب نظر الكون انه يبطله لابطاله وجه في البرهان
هو كتاب امام الحرمين ذكر فيه حاصله لا معنى للاحكام سوى ان الاكوان
خصصت الجواهر بالاحياز فالحق ان الاحكام عبارة عن تخصيص الاكوان
الجواهر بالاحياز والاكوان جمع كون وهو حصول الجرم في الحيز وهذه
الاكوان هي التي خصصت الجوهر بالحيز فحصول زيد في الحيز المخصوص
خصصه بذلك الحيز فالذي خصص الذات بالحيز هو حصولها فيه
وحصولها فيه المخصص لها هو نفس احكامها حتى انتظم منها اي
من الجواهر حين خصصت بالاحياز خطوط مستقيمة لان الخط ما تركب
من جوهرين فاكثر عند اهل السنة وعند الحكما ما تركب من نقطتين فاذا
حصل الجوهر في محل مخصوص وحصل جوهر اخر يلصقه انتظم خط واذا
حصل جوهران يلصق ذلك الخط حصل خط اخر وذكر الاستقامة مثلا فرض
مثال لا للاحتراز عن غير المستقيمة وهي المستديرة والخط المستقيم
هو الذي لا يمكن تلاقي طرفيه والمستدير هو الذي يمكن تلاقي طرفيه
كالقوس ولا اختصاص للاكوان في المبالغة حذف والاصل ولا
اختصاص لتخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز بالدلالة على العلم وهذا
محط التضعيف والحاصل ان الاكوان معنى من المعاني وحينئذ
فلا وجه لتخصيصها بالدلالة على العلم دون غيرها من المعاني اذ جميع
المعاني تدل كذلك فالبياض والسواد مثلا من المعاني فيدل كل واحد
على العلم وذلك لان التخصيص واحد من لوازم الارادة والارادة مستلزمة
للعلم والحاصل انه قال والحق دليل على ثبوت العالمية له تعالى الاحكام
فظاهره انه هو الدال فقط مع انه ليس كذلك لان جميع المعاني تدل ايضا لان
تخصيص الجوهر بهذا المعنى دون غيره فرع الارادة وهي مستلزمة للعلم
وحينئذ فتخصيصه الاحكام بالدلالة لا وجه له على ان الاحكام في حد
ذاته

دالة لا يدل على العلم بل لانه مستلزم للارادة وهي مستلزمة للعلم فتوكيده لا يدل
الا على حظه للاختيار ولا دلالة فيه له على المطلوب وحينئذ فالدليل في
الحقيقة على المطلوب وهو كونه عالما انما هو الاختيار وهذا هو المشار له بقوله
انتهى واما الكلام مع الخصم الخ اي ان الخصم الذي يمنع كونه عالما يستدل له الاختيار
بالاحكام ونحوه من الاختصاص بالمعاني ونقول له هذا الاختيار هو الدليل
فالدليل الاختيار لا الاحكام فتامل واما الكلام مع الخصم الخ واما الدليل
الذي يقال للخصم وقوله بعد كونه صانعا مختارا اي بعد ثبوت ذلك له
وتسليمه اياه وقوله والاختيار الخ هذا هو الكلام الذي يقال له لا نسلم
رجوعه الى مجرد تخصيص الجواهر الخ في الكلام حذف اي لا نسلم رجوعه
الى مجرد تخصيص الاكوان الاجرام بالاحياز لاجل ان يوافق ما مر عن
الامام لانه يقول كما مر ان الاحكام عبارة عن تخصيص الاكوان الجواهر
بحيزاتها واما لو ابقيناه على ظاهره لكان مخالفا له فلا يحسن الرد فتامل
بل يرجع الى اختصاص باكوان اي يرجع الى اختصاص الجواهر باكوان
اي حيزات مثل ما يقول الامام والى اختصاصها بكيفية خاصة اي
صفات واعراض خاصة فقوله وضرب الخ عطف تفسير اي واذا كانت
الاحكام يرجع الى حصول الجوهر في هذا المكان دون غيره من الجواهر والى
كونه ابيض او اسود والى كون البياض تاما او غير تام الى غير ذلك كان دالا
بذاته على ثبوت العالمية للصانع اذ هذه الامور دليل على ثبوت
العلم لصانع ذلك الجوهر من غير التفات للارادة الا ترى انك اذا رايت بساطا
منقوشا نقشا عظيما يستدل به على ان صانعه عالم واذا رايت تاليفا
عجيبا تستدل به على ان مؤلفه عالم ولا تلتفت لارادته فلا اعتراض امام
الحرمين على المتكلمين من نفي الاحكام على اختصاص الجواهر بالاحياز ونحن
نقول الاحكام يرجع للهيئة الاجتماعية ولا شك ان هذه الهيئة
الاجتماعية تدل في حد ذاتها على العلم وحينئذ فيكون
لنا دليلان على كونه تعالى عالما الاحكام والاختيار
فكل واحد منهما في حد ذاته دليل ثم ان دلالة غير الاحكام اي على العلم
وقوله من وقوع الفعل بيان لغير الاحكام وحاصله ان الفعل مطلقا سوا

كان محالا او لا يدل على علم الفاعل لان وقوعه يستلزم الاختصاص باحد المتقابلات
السنن والتخصيص وهو القصد الى الشيء بدون العلم به محال وحينئذ فقد
دل الفعل مطلقا على العلم لكن دلالة الاحكام اظهر واولى وان كان منتجا
بالة المتلفة ونحوها بوجه مفهم اي غير متقن لا يمنع من دلالة الاحكام
عليه اي على العلم لانه يدل على العلم بالضرورة اي فلا يحتاج لدليل لان
من المعلوم بالبداهة انه لا يحكم الفعل ويتقنه في غاية الكمال الا العالم الحكيم
والاخير يدل عليه اي على العلم بالنظر اي بواسطة دليل سياتي في
الشرح واذا كانت الاحكام يدل على العلم بالضرورة صح ما ذكره من ان الاحكام
دليل تام واندفع اعتراض امام الحرمين عليهم انتهى اي الاعتراض وجوابه
اوضح من الثاني اي لان الاول يدل عليه بالبداهة وهذا يقتضي ان الثاني
فيه وضوح وهو كذلك لكن بعد الاستدلال ووجه الاستدلال الاضافة
بيانية او المراد بوجه الاستدلال كيفيته لا وجه الدليل وهو الحد الوسط الجامع
بين طرفي المطلوب على ما قررناه هكذا وقع في بعض النسخ والشرح به
دفعا لما يتوهم من ان هذا من كلام ابن التلمساني وفي بعضها ما قررنا باسقاط
على فيكون ما قررنا خبر المبتدا الذي هو وجه الخ وانه بعد بيتنج اسم الخ بيان
على تقديرين وعليها فيكون قوله فو تقرير فيها مصحف من تقرير ابن التلمساني في
وعلى النسخة الاولى يكون قوله ان فو تقرير الخ خبرا ان الله تعالى فاعل
الخ هذا اشارة لقياسين صورتهما هكذا الله فاعل بالاختيار وكل من كان
كذلك فهو قاصد ينتج الله تعالى قاصد لما يفعله ودليل الصغرى ما تقرر فيما
مضى من البراهين القاطعة من انه فاعل بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبع
ثم ناخذ هذه النتيجة ونجعلها صغرى لكبرى قياس فنقول الله قاصد لما
يفعله وكل من كان كذلك فهو عالم به ينتج الله عالم بما يفعله وهو المطلوب
ودليل الكبرى ان القصد الى الشيء مع الجهل به محال والشارح ذكر القياس الاول
وحذف الثاني وذكر دليل كبراه بقوله والقصد الى الشيء مع الجهل به محال
والفاعل بالاختيار الخ الاستدراك اي وكل فاعل مختار بالاختيار
الخ لان كبرى الشكل الاول يجب ان تكون كلية قاصدا الى ما يفعله ضمن
قاصدا معنى متوجها فلذا عداه بالى والا فالقصد انما يتعدى بنفسه الا

مع

مع العلم بالمقصود اي الا مع كونه عالما بالمقصود وحاصل كلامه ان القصد
من الله لا بد وان تكون مع العلم لا مع الاعتقاد او الظن او الشك او الوهم وان
كان القصد من الحادث يوجد مع واحد من هذه الاربعة فقول الشارح وان كان
يتصور اي القصد مع الغير اي مع الاعتقاد والظن والوهم وترك الشك مع انه
ينافي مما ذكره لانه لما ذكر ما هو اعلى منه وما هو ادنى منه علم ان المتوسط كذلك
ولا يتصور القصد من الله الخ هذا جواب عما يقال حيث كان محل القصد
الشيء مع الجهل به كان القصد الى الشيء مع اعتقاده او ظنه او الشك فيه او توهمه
غير محال وحينئذ فلا تتم كبرى القياس الثاني القائلة وكل قاصد لما يفعله
فهو عالم به وحاصل الجواب ان القصد من الله لا يتصور الا مع علمه
بالمقصود لا مع اعتقاده له او ظنه له او شكه فيه او توهمه له على فرض قيام
الاعتقاد والظن والشك والوهم به تعالى لانه على فرض قيام ذلك به لا يتصور
قصده كما يعتقده او يظنه او يشك فيه او يتوهمه لاحتمال وقوع ذلك المعتقد
او المظنون او المشكوك فيه او المتوهم على خلاف ما هو عليه في الواقع ووقوع
الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع نقص والنقص عليه تعالى محال فتعين
ان يكون عالما بما يقصده بناء على ذلك الاحتمال اي احتمال القصد او في
الشك او الوهم على فرض ان يقوم بالرب تعالى ظن او وهم او شك ووقوع
ذلك فاعل يتصور واسم الاشارة عائد على المعتقد او المظنون او الموهوم
اي انه لو فرض ان المولى معتقد الامر او ظان له او واهم له وقصده فلا يتصور
ان يقع هذا الامر على خلاف ما هو عليه هذا ظاهر كلامه اي انه اذا بنينا على
قيام الشك او الاعتقاد او الوهم بالمولى وقصد المولى شيئا مشكوكا له او مظنونا له
او موهوما له فلا يتصور وقوع ذلك الشيء على خلاف ما هو عليه وهو
نقص اي لان عدم المطابقة نقص والنقص عليه تعالى محال فتعين الخ
هذا التفريع غير مناسب لظاهر كلامه المتقدم لعدم الارتباط بين المفرع
والمفرع عليه فصواب قوله على ذلك الاحتمال ان يقول بناء على ذلك الاحتمال
ووقوع ذلك الخ فياتي باللام التعليلية بدل الفاء اذ بذلك يحصل الارتباط
وقد وجد ذلك في بعض النسخ وهي ظاهرة وعليها ففاعل يتصور ضمير
يعود على القصد وقوله بناء على ذلك اي على قيام الظن والشك والوهم به

اي على وجه يفضي الى تمام ذلك به وقوله لاحتمال الخ علة لقوله ولا يتصور الوقوع
على قوله ولا يتصور المقصر من الله الا مع العلم وقوله باحتمال وقوع ذلك
اي الامر المظنون او المشكوك فيه او الموهوم وفي بعض النسخ ليلا يتصور
من الله تعالى بناء على ذلك الاحتمال وقوع ذلك الخ وهو ظاهر ايضا وعلى
هذه النسخة تكون قوله ليلا يتصور الخ علة لقوله ولا يتصور المقصر من
الله الا مع العلم فتامل   فينبغي ان تكون عالما الخ اي بما يقصده
الماهيات المطلقات اي كالانسانية والحيوانية وحاصله ان الكلي
الطبيعي مثل الانسانية تحته افراد مثل زيد وعمرو لكن اختلف فيه هل له
وجود في الخارج في ضمن افراده بمعنى ان زيدا مثلا مركب من الانسانية ومن
التشخص الخارجي بحيث تكون الماهية الانسانية جزءا وقطعة من زيد كالخيط
بالنسبة للحصير وهو مذهب الجمهور وقيل ان الكليات لا وجود لها في الخارج
اصلا وانما لها ثبوت في الاذهان كغيرها من الامور الاعتبارية وثبوت في
نفسها لم يرتق الى الوجود الخارجي حتى تكون من الاحوال وعلى هذا فمعنى
كون زيد فردا من افراد الانسان يتصف بالانسانية كما يتصف بها غيره
وعلى هذا فالانسانية وصف لزيد لا قطعة منه وهي امر اعتباري لا وجود
له في الخارج والا يلزم عليه ان الشيء الواحد حل في محلات متعددة في ان
واحد ويلزم عليه الوصف بالضدين بل بالاضداد في ان واحد وذلك باطل
فقول الشارح لا يمكن دخولها في الوجود اي بان تكون جزءا من المشخص فكلام
الشارح مبني على القول الاول اذ على الثاني ليست داخلة في الوجود وحاصل
هذا الدليل الذي اشار له الشارح ان الانسانية التي هي ماهية كلية لا يمكن
ان تتصف بالوجود الا بعد تخصيصها بزمان معين دون غيره من
الازمنة ولا يكون ذلك الا بعد العلم بهذا الزمن وبعد تخصيصها بمحل
كزيد مثلا ولا تكون ذلك الا بعد العلم بزيد وبعد تخصيصها بالكيفية
المخصوصة اي بالبياض مثلا ولا يتاتى تخصيصها بالبياض الا بعد
العلم بذلك البياض وبعد تخصيصها بالوضع من كون الراس اعلا
والرجلين اسفل ولا يتاتى تخصيصها بذلك الا بعد العلم بذلك الوضع
وهكذا فتخصيصها بما ذكر لازم للعلم بما ذكر فيلزم من ذلك ان المولى
يعلم

يعلم الجزئيات خلافا للفلاسفة الذين يقولون ان علمه تعالى لا يتعلق الا
بالماهيات الكلية وبالامور المجملة فالكوم الرمل مثلا يعلمه مجملا ولا يعلم كم
هو مشتمل عليه من عدد من الرمل فعلمه لا يتعلق عندهم بالجزئيات واستدلوا على
ذلك بان الجزئيات يعرض لها التغير فيلزم على ذلك تغير علمه تعالى ورد ذلك بانه
لا يلزم من تغير المعلوم تغير نفس صفة العلم كما ياتي في تحقيقه   ومحل اراد
به الفرد المركب من الماهية ومن التشخص ويراد بالكيفية الاعراض كاللون والعلم
والجهل وغير ذلك ويراد بالوضع الهيئة التي تعرض للجسم باعتبار نسبة
بعض اجزائه الى بعض ونسبتها الى الخارج عنها من فوق وتحت واراد بالمقدار
ما يقبل القسمة لذاته من طول وعرض   امكن وقوعها على خلافها اي
فالحيوان المتصف بالوجود في الانسان المتحقق في زيد يجوز ان يتحقق في الحمار
المتحقق في حمار زيد بدلا عن الانسان   او في مثلا يجوز ان يتحقق في زيد بدلا
عن عمرو   لا كما يقوله الفلاسفة اي بعضهم   لا يكون الا كليا اي اما مطلقا
جليا ورد عليهما بانه لو كان لا يعلم الا الكليات للزم ان لا يبرز للوجود شيء من
هذا العالم لا كلي ولا جزئي اما الكلي فلعدم صحة وجوده في الخارج ضرورة
تنافي الكلية والخارجية واما الجزئي فلعدم علمه به على زعمهم والمشاهدة
قاضية ببطلان ذلك   وبيان ما ذكر اي في المتن من قوله ولا يمكن على
ما انت عليه من دقائق الصنع الخ لا كما يوهمه ظاهر العبارة من انه راجع
للمقول في الشرح فقط من امداد الاجزاء بما يحفظ منافعها عليها فكانه
يقول وبيان احتواء البدن على مصنوعات دقيقة ومحاسن تعجز العقول
عن الاحاطة بكلها واختصاص كل جزء منه بمنفعة وامداده بما يحفظ
منفعته عليه   على سبيل الاشارة اي لا على سبيل التفصيل اذ لا يعلم
جميع ما احتوى عليه البدن من المحاسن الا الله   جسد الانسان مركب
الخ اي وكذا غيره من سائر المركبات كالمعدن والنبات والتركيب مما ذكر
واجب على طريق الاطباء وبعض الفلاسفة وبعضهم يقول ان تركبها من
الهيولى والصورة واما اهل السنة فيقولون انها مركبة من جواهر فردة
ويجيزون التركيب من العناصر الاربعة المذكورة وانما خص الانسان بالذكر
لانه بصدد بيان ما احتوى عليه الانسان من الصنع الدقيق والمحاسن   ثم

منفصلة لا غير نظرا الى المتصل انما هو النطفة الان نقال هذه النطفة
ناشية عن الاغذية بالنبات الناشي عن الامور الاربعة فكانت حدوث بدو
التركيب من الامور الاربعة من ما ناشي عنها ولو بواسطة ووضع اي خلق
وقوله اركان الجسد اي اجوفا كان او منه من العضلات جمع عضلة وهي
عصب عليه لحم غليظ فعطف العصب عليه من قبيل عطف العام على الخاص
وقوله من العضلات بيان للاقفال وربطت اي العظام بها اي بالاعصاب
وهذا تفسير لقوله ضم بعضها الى بعض بمفاصل واقفال بمفاصل واقفال
المفاصل جمع مفصل ملتقى العظمين والاقفال جمع قفل وهو العصب
الغائب بين ملتقى العظمين ولم يجعل اي الجسد عظما واحدا وقوله
لانه اي الحال والشان تكون اي الجسد على الغرض المذكور لا يتحرك اي
لتحرك الخصوص والا فالخشبة تتحرك ولو كان اقوى لكان المناسب لقوله
على مقدار مخصوص ان يقول ولو كان اعظم او اكبر مما هو عليه وان كان
القصب يناسب القوة من جهة المعنى وكذا لو كان الحكم اضيق مما هو عليه
وكان المناسب ان يتعرض لرابطه ليرطبها اي بسبب رطوبته وقوله
بيبس العظام من اضافة الصفة للموصوف اي العظام اليابسة الشديدة
وقوله ولتقوي الخ تفسير لما قبله فالمراد بترطيب العظام اليابسة
مرطوبة الخ تقويتها بها والحاصل انه لما خلق المخ في العظام في
غاية الرطوبة لاجل ان يرطب العظام الشديدة اليابسة اي يقويها برطوبته
كما ان الجلد اليابس والخشب يقوى بالدهان بنحو زيت وعباه
بالتخفيف والهمز او بالتشديد من دون همز اي سواه على العظام وستر
به الخ اي ستر به المواضع الخالية التي بين العظام واعتدلت هيئة
الجسد به مقتضى النظام ان يقول هيئته به لكنه اظهر للايضاح جدا ول
اي مجاري اي محلات للجري لجريان الغذا فيها الى اركان الجسد الغذا
بكسر العين والمد ما به قوام الجسد ثم ان كلام الشارح يفيد ان المتغذي انما هو
اركان الجسد اي اعضاءه وهي العظام والعروق واسطة في غذائها وهو
يعارض ما مر من ان المتغذي هو العروق وهذا هو الظاهر وقوله خاثرا
اي غليظا ثخينا لكان قشرا اي لكان اللحم منتشرا اي ظاهرا الغير
سائر

سائر في بعض المواضع متعلق بكساه وذلك البعض كالراس واللحية
وما لم يكن فيه شعر اي كالظهر والبطن ليتم الامتناع به اي لانه تخرج
منه الابخرة المحتبسة في البدن ولو كانت اصوله مغروزة في المظهر به يتم
الامتناع ببقائه لم يهن عيش اي لم يهن ولم يرتح في معيشته لما
يحصل له من التألم بقص رؤس الشعر والسقط بتحتيتين ما يسقط
مع الساقط او المسقوط طبقا واحدا اي كالمنسوج لينظر من خلالها
اللام للعاقبة في ارجا الفم بالجيم اي نواحيه معطوف الارجا متعلق
بتسهيل و الارجا بالطا المهملة بمعنى الاضراس اي ان تسهيل الابتلاع
بسبب طحن الاضراس تامل على يبسه هذا تفسير لقوله كذلك فهو على
حذف اي التفسيرية اي على يبسه زلقا بفتح الزا المعجمة وكسر اللام
اي رطبا طريا احلى من كل حلو المراد بهذا الكلام لازمه وهو عدم السامة
من ذلك الما والا فالريق لا طعم له اصلا حتى يتصف بالحلاوة تامل وفي العارضي
جمع بين احلى واعذب لان العذوبة اخص اذ هي حلاوة وشي اخر اشتف
والمراد بالشي الاخر البرودة وفي اليوسي قوله احلى من كل حلو هذا بالنظر
لاصلها وقد يمرها الدم بسبب مرض فيحرك اللسان اي فيجمع
اللسان بلا مؤنة في نسخة بلا معونة والمراد منهما واحد اي بلا كلفة
ولهذا اي لاجل كون الغذا انما يصير لقابه حرجا المعنى الناشية في الفم
لم يمض على الملتوية اي من الغذا حتى يتعلق اي فيتعلق وهو
تفريع على المنفي وهو على الفم الجنت اي منعت احسن الخالقين
اي احسن المقدرين او الموجدين على فرض ان هناك موجدا من الاشيا
غيره لكثرة الخ اي وانما احتيج لشد تلك الاطراف لكثرة الخ وليحكي
بكسر اللام وفتح اليا مع ربطها اي ولاجل ان يحكي بها اي بالاظفار في موضع
الحاجة للحك وهذا عطف على قوله لتشتد الخ ليتمكن الخ علة لكونها
ذات مفاصل الكثير اي بشوم الكفر بنعمه حيث لم يشكره عليها
وقليل اي وكل قليل من عطف على عظم ثم هكذا كل عظم الخ فيه
ان كل واحد حكمة خاصة فما معنى قوله على هذه الحكمة الا ان تلاحظ
النوعية فلا ينافي ان الحكمة مختلفة على هذه الحكمة اي جار على جنس هذه

الحكمة الملك المراد به الامور المشاهدة بخلاف الملكوت فانه ما غاب عنا
وقوله في الارض اي للتحقق في الارض وكذا قوله في قوله في السموات
بسيرنا تاكيد لقوله مزيد وعرشها اي السموات التي في جهتها خلق
السموات لاجل هذا الامر في ما هو اعلى من الامان المحتوي على تلك الحكم والاسرار
والا لم يكن متصفا بما انت عليه هذا اشارة لقياس استثنائي حذف
منه الاستثنائية وصورة الشرطية والاصل لو لم يكن حيا لما اتصف بالاوصاف
التي سبق وجوبها لكن عدم اتصافه بها باطل لما مر من الادلة القاطعة
فبطل المقدم وهو لم يكن حيا فثبت نقيضه وهو انه حي وهو المطلوب
لم يكن بهذه الاوصاف يحتمل ان كان تامة وبهذه ظرف لغو متعلق به
والباء بمعنى في او انها للملابسة ويحتمل ان تكون ناقصة والجار والمجرور
متعلق بمحذوف خبرها اي لم يكن متصفا بهذه الاوصاف ويحتمل ان
تكون الباء زائدة وكان تامة اي والا لم توجد هذه الاوصاف والا
لزم ما ذكر اجمل في اللازم صونا لتلويث اللسان بذكره او لظهوره
مشروطة عقلا اي لان كونه قادرا يستدعي كونه عالما وكونه عالما صفة
ادراك وصفة كونه حيا بناء في كونه عالما لان من اتصف بكونه ميتا يمتنع
ان يتصف بالادراك فلو قدر عدمه اي عدم الصانع وهذا اشارة
لشرطية المتقدم لوجب انتفاء الحوادث قد بينا سابقا انه لا يلزم من
تقدير عدم الصانع عدمها اذ عدمها انما يترتب على عدم الصانع بالفعل
لا على تقدير عدمه اللهم الا ان يقال ان المراد بتقدير عدمه التقدير الوقوعي
ثم ان هذا الدليل الذي قرره لم يصح ان يتم الا بضميمة الاقتراني بان يقال
الله تعالى عالم مريد قادر وكل من كان كذلك فهو حي ينتج الله تعالى حي
وسميعا وبصيرا ومتكلما قدم السمع على البصر للاية الكريمة وقد اختلف
هل السمع افضل او البصر قولان وظاهر الاية حيث قدم فيها السمع يدل للاول
وهذا الخلاف في السمع والبصر الحادثين واخر صفة الكلام لطول الكلام عليها
وقد جرت عادة المؤلفين بتقديم ما قل الكلام فيه وتاخير ما في الكلام عليه
طول والا لاتصف باضدادها الخ هذا اشارة لدليل وجوب هذه
الصفات الثلاثة له تعالى وحاصله ان يقال لو لم يتصف المولى بهذه الصفات
الثلاثة

الثلاثة لاتصف باضدادها لكن التالي باطل لان اتصافه تعالى باضدادها
آفة ونقص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج اتصافه تعالى باضدادها محال
فهنا قياسان الاول ينتج المطلوب والثاني اولى به لبيان الاستثنائية
فقوله لم والا لاتصف باضدادها هو شرطية القياس الاول وحذف
استثنائية واما قوله لكونه حيا فهو بيان للملازمة في الشرطية وقدم هذا
البيان قبل تمام الشرطية للاهتمام به وحاصل هذا البيان ان نقول الله
تعالى حي والحي قابل للاتصاف بهذه الصفات والقابل للشيء لا يخلو عنه
او عن ضده وحينئذ تثبت الشرطية القائلة لو لم يتصف بهذه الصفات لاتصف
باضدادها واما قوله واضدادها الخ وهذا اشارة للتعليل وهذا اشارة للقياس الثاني
الذي استدل به على الاستثنائية المحذوفة وهذا الدليل اقتراني من الشكل
الاول فقوله واضدادها الخ ونقص صغرى وقوله وهي عليه تعالى محال
كبرى وصح وقوع ذلك كبرى مع ان كبرى الشكل الاول يجب ان تكون كلية
لان الضمير من المعارف فيفسر بجمع معرف وهو من صيغ العموم اي والنقائص
عليه تعالى محال بخلاف الاول فانه شرطي لاحتياجه حينئذ اي حين اذ
لم يتصف واتصف بها وهو دليل الكبرى الثانية وهي عليه محال وتقريره
ان يقال لو اتصف بالنقائص لاحتاج لما يكمله لكن احتياجه باطل فيكون
محتاجا وهو الغني على الاطلاق كيف وهو الغني الخ اي كيف يحتاج الى من يكمله
وهو استفهام انكاري بمعنى النفي اي لكنه لا يحتاج الى من يكمله لانه الغني
الخ وقد استدل على استحالة من يكمله بامرين اما دلالة الامر الاول عليها وهو
قوله وهو الغني باطلاق فظاهر واما دلالة الامر الثاني عليها وهو قوله
المفتقر اليه كل ما سواه فلان افتقار كل ما سواه اليه وعدم استغناء شيء عنه
يدافع احتياجه لغيره لان كل حي الخ في الكلام حذف اي يجب لصانعك
ان يكون سميعا بصيرا متكلما لانه حي وكل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات
وكل حي قابل لصفة لا يخلو عنها الخ فهذا البيان يحتوي على ثلاث مقدمات
والمص اقتصر على الاولى حيث قال لكونه حيا والثالثة وافاد المقدمة الاخيرة
وطوى المقدمة الثانية ايجازا اما المقدمة الاولى فهي ظاهرة مما مر من الدليل
على انه حي والمقدمة الثانية المطوية فبيانها في قوله ودليل ان كل حي الخ

التي

واما بيان الثالثة فهو قوله لما عرفت الخ وهذا اعني قوله لان كل حي قابل للصفة
لا يحتاج الي بيان للملازمة في الدليل الاني اعني قوله فان لم يتصف الخ يكون صحيحا
بصيرا متكلما لزم ان يتصف باضدادها فكان المناسب تاخيره عنه ثم انه
لا مفهوم للحي في كلامه بل كونه غير الحي القابل للصفة لا يخلو عنها او عن ضدها
وانما ذكر الحي لمطابقته للمقام الا الي مثلها او ضدها زيادة المثل غير مناسب
لما اتي به الم من الدليل لان الم جعل المترتب علي الخلو من الاتصاف بها الاتصاف
بالضد لا بالمثل وقد يقال ان الكلام جار في المنزه عما صفاته تعالي ولا ضد
ولا مثل لها فالخروج عنها انما يكون الي الضد بخلاف ما عداه فان الكلام جار علي
الاوصاف عموما فالخروج عنها تارة يكون الي الضد وتارة يكون الي المثل
لما عرفت فيما سبق اي عند شرح قوله وايضا لو تطرقت الي نفس صفات الباري
وسنعيده عليها بتا اي في مبحث قدم الصفات من استحالة الخ بيان
لما عرفت وقوله عدو القابل اي نفيه وقوله عن جنس المقبول اي الصادق
بالشي القابل له ومثله وضده فالجسم القابل للبياض المخصوص يستحيل خروجه عنه
وعن مثله وعن ضده او اضدادها فيه ان الاولي اسقاط ذلك وقوله لانه
المقدمة الثانية المستدل لها وكل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات وليس
منها او اضدادها فهو زيادة وصحة اتصاف الاحياء بها لا يخفي ما في هذا
من المصادرة لان صحة اتصاف الاحياء بها هو بعينه نفس المدعي وهو قوله
كل حي قابل للاتصاف بها وقد يجاب ان المراد بالصحة الصحة الفعلية اي
الاتصاف بالفعل وهذا يغاير المدعي الذي هو قبول الاتصاف فلا مصادرة
حينئذ فقوله وصحة اتصاف الاحياء بها اي وحصولها بالفعل للاحياء اي في
الجملة لا لكل فرد منهم تامل او امر يلازم الحياة اي وان لم نطلع علي هذا
الامر ومن كونها اضدادها الخ فيه ان التضاد انما يكون بين الامور الوجودية
كالسمع والبصر والسمع والصمم والكلام والبكم والاكوان من الاعتباريات
فلا تضاد بينها الا انه يقال هو ناظر لما يلازمها وهو الصمم والعمي فالضدية
في المعنوية باعتبار لازمها اعني المعاني والا فلا تضاد بين المعنوية اصطلاحا
نقلا وعقلا الاولي حذف قوله نقلا لان الكلام الان في الدليل العقلي
والحدوث والافتقار الخ هذا مخالف لما في المتن لانه في المتن جعل النفي

دليلا علي

النفي دليلا علي نفي الاحتياج وهنا جعل الحدوث مستحيلا باعتبار ذاته لا من
حيث معارضته لوجوب الغني له علي الضرورة اي بالضرورة والمراد
بالضرورة الوجوب والا فهما نظريان او المراد الضروري بعد اقامة الادلة السابقة
فتامل ويلزم علي تقدير الخ الاولي حذف تقدير لان ما ذكره من اللازم انما
يترتب علي اتصاف الخالق بالنقائص بالفعل اضدادها بالجر بدل من الكمالات
الكمالات عما لا يعقل اي عما لا يقبل الفعل وبعكسه والانسان متصور ومقدور
والتحقيق الاعتماد الخ اي والتحقيق في هذه الصفات الثلاثة الاعتماد
علي الدليل السمعي لضعف الدليل العقلي السابق ثم اشار الي وجه ضعفه
بقوله لان ذاته الخ وحاصله ان قولهم في دليل ثبوتها لو لم يتصف بها
لاتصف باضدادها ولو اتصف باضدادها كان ناقصا ولو كان ناقصا
لافتقر لمن يكمله ولو افتقر كان حادثا والتالي باطل يمنع الملازمة في الشرطية
الاولي بان يقال قولكم لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها ممنوع لان ذاته
لم تعرف حتي يحكم عليها بالاتصاف بالاضداد عند انتفاء الاتصاف بها حتي
يحكم بتفريع علي المنفي لا علي النفي عند عدمها اي عند عدم الاتصاف بها
واعلم ان ذاته تعالي غير معلومة بالفعل لاحد اتفاقا وهل يمكن ادراك
حقيقتها او لا يمكن قولان والمحققون علي الثاني والخلاف المذكور في الدنيا
والاخرة بعين الخ لما اقتضي قوله في المتن والتحقيق الاعتماد الي اخره
ضعف الدليل العقلي اخذ في بيان ضعفه فقال المتن علي الدليل السمعي
فقال بعين الخ وحاصل هذا الدليل العقلي الذي ذكره الم ووجه
عليه المنع ان تقول ان هذه الاوصاف كمالات في ذاتها وكل كمال يجب
اتصاف الباري به ينتج هذه الاوصاف يجب اتصاف الباري بها فقوله
من كونه الخ بيان للدليل العقلي فقوله تلك الاوصاف كمالات صغراه واما
كبراه وهي كل كمال يجب اتصافه به فهي مطوية للعلم بها واما قوله فيجب
اتصافه بها فهو اشارة للنتيجة فان قلت ان هذا الدليل
الذي ذكره الم ووجه عليه المنع غير الذي مر في المتن لان هذا اقتراني
والذي في المتن استثنائي قلت الدليل واحد عقلي والخلف انما هو
التعبير عنه بطريق الاقتراني والاستثنائي ولا ضرر في الاختلاف بحسب

المبادرة والا اتصف الخ هذا دليل المقدمة الثانية اعني قوله الكبرى
لانه مستلزم للنتيجة التي هي قوله فيجب اتصافه بها اذ النتيجة الاولى
الذي انتجها ومبنى الانتاج انما يستدل على المقدمات اذ انما تثبت نظرية لا على
المنتجة فتامل مضمون خبران من قوله بمعنى ان الاعتماد لانه انما
ثبت الى هذا اشارة توجه ضعفه ومحصل المناقشة في الكبرى اي لا نسلم
انه لو لم يجب اتصافه تعالى بها لاتصف الى اللذة فانها كمال في ذاتها ولم
يجب اتصافه بها ويصح ان يكون مناقشته في الصغرى لكن حينئذ لم
يلتفت الى كون تلك الاوصاف كمالات في نفسها بل تقتصر الصغرى على
ان الاتصاف بها كمال الخ فيقال لا نسلم ان الاتصاف بها كمال مطلقا اذ
لا يلزم من كون اتصاف الحادث بها كمالا ان يكون اتصاف الغائب بها
كذلك هذا ويحتمل ان يكون قوله والا لاتصف باضدادها هذا هو
الدليل العقلي المتوجه عليه المنع وما قبله توطئة له وهو قياس استثنائي
وهو عين ما ذكره المص هنا فتقي هذا الدليل بما تقدم اما في الشرطية او في
الاستثنائية وعلى هذا الاحتمال لا يكون هناك تغاير بين الدليلين دليل
المص والشارح لا في المنع ولا في العبارة وحاصل الدليل ان تقول لو لم تتصف
بها لاتصف باضدادها لكن التالي باطل اذ لو اتصف بها لكان ناقصا فتعالى
هذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم الاستثنائية لان هذه الاوصاف انما
ثبت لها الكمال في حق الشاهد او لغائب لا نسلم الملازمة لان ذاته لم تعرف حتى
يحكم بانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها في الشاهد اراد به الحادث
والاولى الغائب القديم والمص تبع ارباب الفن في اطلاق الغائب على الله
وفيه ضرب من سوء الادب الا ترى ان اللذة الخ هذا سند للمقدمة
الثانية وهي قوله ولا يلزم الخ ومعنى اللذة ادراك ونيل لما هو عند
المدرك كمال وخير وجه كون اللذة والالم كمالا انه لا يتصف بهما الا سالم
الحواس من الافات وذلك كمال في حقه وذا الخجل والالم تعرف للواو
للتعليل وهو سند للطرف الاول من طرف التعليل اعني قوله لانه انما ثبت
الخ فان لم يرد وجب الوقف وذلك لصحته لا ادراكه فمنها اي فمن
السمع وهو اوسع من الكتاب ولما كان اوسع منه اي متعلق التمثيل
فيما

فيها بمن فقال وكقوله تعالى الخ دفعا لما يتوهم من حصر السمع في الامثلة المذكورة
من طرق الكتاب كذا قال المعادي وفيه ان التوهم المذكور لا يتاتى في بعد
تقديره اولا بمنه فالحق ان الكاف لا حاجة اليها واحتجاج ابراهيم الخ
اي ويحتمل ان يكون مرفوعا عطفا على المبتدا الذي هو قوله تعالى انني معكما
الخ او ان يكون مجرورا عطفا على مدخول الكاف وحاصل ذلك
الاحتجاج ان قوله لم تعبد الخ يشير الى قياس من الشكل الثاني تقريره
الاله يسمع ويبصر ومعبودك لا يسمع ولا يبصر ينتج الاله ليس معبودك
فلو كان معبوده كذلك اي يسمع ويبصر وقوله لم يتم له اي
لابراهيم الحجة وقوله تعالى الخ الواو للتعليل اي لان الله قال الخ
وهو علة لكون قول ابراهيم المذكور احتجاجا اي انما كان كذلك لان الله
قد اطلق عليه حجة ويحتمل ان تكون للحال اي كيف لا تتم له الحجة والحال
ان الله قال الخ واما نفت اي من خارج لا مما تقدم واتى الشارح بهذا
تتميما للاستدلال لا في المقام لا يتوقف عقلا اي واما العادة
فتقتضي توقف الاتصاف بهاتين الصفتين على الاتصال ب
الجسمانية في السمع الى قرع الهواء المتكيف بالصوت لمحل السمع وهو
الصماخ والجسمانية نسبة لجسمان بمعنى الجسم ودل الخ عطف على
ثبت وقوله وجب الجواب اولا ولا يخرج الخ المناسب ان يقول
فلا صحة للتاويل لان ما تقدم ينتج عدم صحته لا عدم الحاجة اليه وقوله
عقلا ولا سمعا منصوبان على نزع الخافض ولا يخرج في العقل ولا في السمع
الى التاويل اي على التمييز وفي الكلام لف ونشر مرتب فقوله عقلا راجع
لقوله ثبت وقوله سمعا راجع لقوله ودل الشرع اي لا يخرج للتاويل
من جهة العقل لما ثبت الخ ولا من جهة السمع لدلالة الشرع الخ واشار
المص بهذا للرد على الكعبي وابي الحسين البصري من المعتزلة حيث تاولا السميع
بالعالم بالمسموعات والبصير بالعالم بالمبصرات فرد السمع والبصر الى
صفة العلم وحاصل الرد عليهم انه لا يخرج في السمع ولا في العقل لهذا
التاويل وبان تاويلهما بذلك مجاز والاصل عدم المجاز من قرينة ولا قرينة
لا عقلا ولا سمعا فوجب جعلهما صفتين زائدتين على العلم وهو

المطلوب فان قلت الحوج الي التاويل ابهام الانفصال الجسماني المستحيل في حقه تعالي قلت الابهام يمنع من اطلاق اللفظان لم يرد به سمع واما هنا ان قد ورد بهما فيطلقان علي حقيقتهما واقتضا وعدم الانفصال الجسماني عادي لا يحتاج فيه الي دليل وحل المنقطع هذا من باب امتناع الشي بدون الحوج الي التاويل بما يقتضيه منع التاويل فكان الشارح يقول دعلي انا لو قطعنا النظر عما تقدم من نفي الاحتياج الي التاويل في العقل والسمع فنقول انما احتمل اللفظ مجاز ذلك المعني البعيد كان مجازا والمجاز لا بد له من قرينة ولا قرينة علي هذا المعني لا عقلا ولا سمعا وح فيكون هذا التاويل باطلا لما فيه من اثبات المشروط وهو المجاز بدون شرطه وهو القرينة متي كان ظاهره جايزا اي جايزا عقلا كرونه المومنين الله في الاخرة وقوله الا ان يحول دليل اي عقلي وهذا استثنا منقطع اي لكن ان دل الي اخره واني الشارح يقول وهكذا الي كمال الظاهرة اجمع الانبيا والرسل اما اجماع الرسل فلان كل رسول كان يخبر قومه بان الله متكلم واما اجماع الانبيا فانهم وان كانوا غير مامورين بالتبليغ الا انه قد يخبر الناس بذلك تبرعا منهم وان اجماع الانبيا مستفاد من قول الرسل ان الانبيا اجمعوا علي ذلك وبهذا اندفع ما قيل ان اجماع المرسلين ظاهر لانهم مامورون بالتبليغ فحكاية الاجماع منهم اي النقل ظاهر واما حكاية الاجماع عن الانبيا فمشكل لانهم لم يومروا بالتبليغ حتي يستفاد ذلك منهم كالرسل وقد اجمع المسلمون ايضا اي كما اجمع الانبيا والرسل وفيه انه لا حاجة لذكر هذا بعد ذكر اجماع الانبيا والرسل لان اجماع الرسل متضمن لمن علي المسلمين وقد يقال انه لما وقع الخلاف بين المسلمين في تفسير الكلام ربما يتوهم ان بعضهم لم يقل بالكلام فاتي بذلك فعلم دفع التوهم واستدل الشارح علي الكلام بالاجماع فقط مع ان في الكتاب والسنة ما يدل لذلك ايضا كقوله تعالي وكلم الله موسي تكليما وكقوله تعالي اني اصطفيتك علي الناس برسالاتي وبكلامي لان الخصم لا يستدل في الجزئي في الاجماع بخلاف غيره فانه يؤوله ويخرجه عن ظاهره في الجملة انما اتي بذلك لاجل قوله بعد ذلك وان اختلفوا الخ وحاصل ما وقع من الخلاف انه قيل ان المولي متكلم بكلام

بكلام قديم نفسي وهو مذهب اهل السنة وقيل بالفاظ قديمة وهو لبعض الحنابلة وقيل بالفاظ حادثة وهو للفلاسفة وقيل معني كونه متكلما انه خالق للكلام وهو للمعتزلة فالاقوال اربعة وقول الشارح وان اختلفوا في تفسير الاطلاق لعلام الاولي ان يقول في تفسير كونه متكلما لان الكلام فيه فان قيل الخ حاصله ان كونه متكلما ماخوذ من قول الرسول ودلالة قول الرسول متوقفة علي الصدق والصدق متوقف علي المعجزة والمعجزة لا تثبت الا بعد ثبوت كونه تعالي متكلما وذلك لان المعجزة تدل علي ان الله تعالي قال صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وح فال الامر الي ان المعجزة متوقفة علي كونه متكلما وح فلا يصح اثبات كونه متكلما بالسمع المتوقف ثبوته علي المعجزة المتوقفة علي كونه متكلما والا لزم الدور لا يدل اي علي كونه متكلما ما لم يثبت صدقه اي الرسول وقضية هذا مع انه يقال رسول مع انتفاء الصدق وليس كذلك وقد يجاب عن ذلك بانه اطلق عليه اسم الرسول نظرا للمال او بحسب دعواه والمعجزة لا تثبت الخ هذه القضية غير بينة وبين وجه الاستدلال علي ذلك الاشتباه بالسوفسطائية ان دلالة المعجزة الخ وقوله فان دلالة المعجزة من اضافة الصفة للموصوف اي فان المعجزة الدالة علي الصدق صدقت او انت رسولي او لمعاكة الخلاف فالاول مبني علي ان خطاب الله للرسول بالرسالة من قبيل الاخبار والثاني مبني علي انه من قبيل الانشا كان دلالة المعجزة الخ تنزل منزلة الخ الاولي ان يقول فان المعجزة تدل علي ان الله قال بالفعل صدقت لاجل ان يتاتي الدور اذ لا يتاتي الدور الا بملاحظة ذلك واما علي ظاهر المتن من كونها تنزل منزلة قول الله صدقت فلا يكون هناك دور اصلا ولا يكون الاشكال قويا بل لا اشكال من اصله واعلم ان هذا السوال مبني علي القول بان دلالة المعجزة علي الصدق وضعية لا علي القول بان دلالتها عليه عقلية او عادية وسياتي تحقيقها فما لم يثبت الخ ما مصدرية ظرفية والكلام فاعل والصدق بمعني الصادق وصف للكلام اي مدة عدم ثبوت الكلام الصادق لله لم يكن مصدقا لرسوله وهذا متفرع علي قوله فان دلالة المعجزة

الخ وهذا ما يعين التصويب الذي قلناه في قوله فان دلالة المعجزة الخ [illegible]
اذ لا يتفرع عليه الا اذا كان مصوبا بمثل ما قلناه والا فلا يصح التفريع لان التنزيل
للتصديق يكون في الدلالة ولا يتفرع عليه ما ذكر فتامل   فلو اثبتنا الكلام
الخ اي الاولى فلو اثبتنا كونه متكلما لان الكلام في المعجزة لا في المنافي
لدار اي لتوقف السمع على الكلام   قلت الخ حاصله انا لا نسلم
ان المعجزة لا تثبت ما لم يثبت كونه متكلما بل ثبوت المعجزة لا يتوقف على
ذلك وح فلا يلزم دور على اثبات كونه متكلما بالسمع ومما يوضح ذلك
عدم توقف الصدق على كونه متكلما ان الشخص اذا اتى لجماعة وقال لهم
انا ارسلني لكم هذا الملك الحاضر وقال لي قل لهم يفعلوا كذا وكذا فقالوا
لا نصدق انك رسول فقال ذلك الشخص يا ايها الملك ان كنت صادقا
في دعواي اني رسولك فقم من مكانك واجلس في مكان اخر [?] ففعل الملك
ذلك فلا شك ان هذا الفعل من الملك يدل على صدق ذلك الشخص في
دعواه انه رسول وان لم يحصل من الملك كلام اصلا   الذي هو التمسه
الاولى طلبه   فيعلم الخ الاولى اسقاط الفا لانه خبر ان من قوله ان من
ادعى الخ كما ان المناسب التعبير بصيغة الماضي اي فقد علم
الخ   وان كان منهم الخ اي وان كان في الحاضرين من ينفي كلام النفس
اي عن الملك وغيره بل كمقتضى المقام اي كلام الباري والاحسن المناسب
ان يقول وان كان فيهم من ينفي الكلام عنه اصلا بان كان ابكم او مجنون
وان لم يحصل منه كلام اصلا   ويكفي في المطلوب هذا ايدل على ان
دلالة المعجزة على الصدق عقلية وانت خبير بان السؤال مبني على انها
وضعية اي على تصديق الله للرسول وهما قولان والحاصل
ان ايجاد الله الشيء في زمن كذا على صفة كذا يدل عقلا على ارادة الله
ايجاده ووقوعه على هذه الحالة فكذلك ايجاد الله الخارق يدل عقلا
على تصديقه تعالى لذلك الرسول هذا كلامه وفيه نظر اذ ايجاد الله
الخارق انما يدل عقلا على ارادة وجوده لا على تصديقه للرسول ولهذا
ضعفوا القول بان دلالة المعجزة على الصدق عقلية   وقوله ان المعجزة
الخ هذا شروع في ابطال السند الواقع في السؤال الذي استدل به المعترض
وحاصله

التنزيل [?]

قوله

وحاصله انه يدل عقلا ان قولهم المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق عبدي
ليس المراد ان المعجزة دلت على ان الله قال ذلك بالفعل كما فهم المعترض
وجعل هذا القول مستدلا على معنى كلامهم انها تنزل منزلة قول موضوع دال
على انه صادق مثل صدق عبدي وحينئذ فلا يأتي الدور والحاصل ان
هذا الكلام وهو المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق عبدي الخ هذا الكلام
الا انه فهمه المعترض على وجه ليس بصواب واستشكل فهم
ان معناه انها تدل على قول من الله حاصل بالفعل وهو صدق عبدي الخ
وهذا الفهم ليس بصواب بل معناه انها تنزل منزلة قول دال على انه
صادق فقوله الشيء تنزل منزلة المواضعة على قول على زيادة والمواضعة
بمعنى الوضع وفي الكلام قلب اي ولكن تنزل منزلة قول موضوع يدل على
ارادة ذلك اي التصديق وكان على الشارح ان يأتي بهذا الجواب قوله انه
سؤال قوي فكان يقول قلت قال ابن التلمساني انه سؤال قوي وجوابه
ان معنى كون المعجزة تنزل منزلة قول الله الخ انها تنزل منزلة قول موضوع
دال على ارادة ذلك التصديق وحينئذ فلا يأتي الدور وليس المراد ان المعجزة
تدل على ان الله وقع منه قول حاصله صدق عبدي الخ حتى يأتي الدور كما
فهم المعترض الا ترى ان من ادعى الخ فكان يجعل قوله ان من ادعى الخ سندا
للجواب فتامل   على ارادة ذلك اي التصديق   كما يدل بعض
الاشارة على ذلك اي التصديق وذلك كما لو قلت ان فلانا قال لي افعل
كذا فكذبته فقلت للذي نقلت عنه هل قلت لي كذا او لا فاشار
للذي براسه فتلك الاشارة تنزل منزلة قول نعم او لا سواء كان ذلك المشير
ينافي منه الكلام او لا ينافي منه بان كان ابكم ولا تدل على انه قال في الجواب
نعم او لا بالفعل فاذا انزلت الاشارة منزلة ذلك كان المشير متكلما او لا
فكذلك المعجزة   والكلام المستدل على ثبوته له بالسمع اي بالدليل
السمعي فهذا امر زائد على السؤال وجوابه فهو كلام مستانف   المتواضع
عليها اي المتفق على وضعها   والنزاع فيه اي في اثباته لله وقوله
لا في العبارة الخ اي وهي الالفاظ التي نقرأها اذ لا خلاف ان هذه
العبارات حادثة يقال لها كلام الله بمعنى انه خالق لها   والافعال كثيرا

الي هذا اشارة الي جواب ثان منع لقوله في السؤال والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت
كون الباري متكلما وحاصله انا لا نسلم ذلك ولا نسلم انها تنزل منزلة قول الله
صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وذلك لان الافعال كثيرا ما تدل علي الارادة
بحسب العادة وان لم توضع له والمعجزة من هذا القبيل فقد اجرى الله عادته
ان من ظهرت المعجزة علي يديه لا يكون الا صادقا فدلالتها علي الصدق قطعية
بحسب العادة وان كان بحسب العقل يمكن تخلفها فهذا الاحتمال العقلي
لا يضر في قطعيتها لان العادة تحكم بامتناع ذلك الاحتمال ونظير ذلك
انا نقطع بان جبل الجبوشي حجر انقلابا للعادة اذ الحجرية لازمة للجبل عادة
ويمكن ان يكون ذهبا بحسب العقل اذ لا يلزم علي ذلك محال وهذا الاحتمال
العقلي لا يضر في قطعنا بالحجرية لان العادة تحكم بامتناع ذلك الاحتمال
فقوله لتم والمعجزة كذلك اي تدل علي ارادة الصدق نظرا للعادة اي لعادة
الله مع من ظهرت المعجزة علي يديه وهذا الجواب مبني علي القول بان دلالة
المعجزة علي الصدق عادية واما الجواب قبله فهو مبني علي انها عقلية
والسؤال مبني علي انها وضعية فالمسألة فيها اقوال ثلاثة وقد احتج
الاستاذ الخ اجلب للمصنف الاستاذ من الدليلين العقليين علي كونه متكلما
هنا ولم يجلبه في مقام الدليل العقلي لان احدهما يرد عليه ما يرد به الدليل العقلي
السابق والاخر لا يرد به فقصر النظم عليهما هنا ليردهما معا ويعترض
ما يردان به ولا يتم الملك الا بنسب الخ ولا يكمل الملك وقوله ولا يتم الملك
بفتح الميم وكسر اللام اي لا يتم الملك من حيث ملكه وبضم الميم وسكون اللام
وتقرير هذا الدليل ان تقول الله ملك وكل ملك لا يكمل ملكه الا بامر
ونهي ينتج الله لا يكمل ملكه الا بامر ونهي والامر والنهي من اقسام الكلام
فيكون الله متكلما وهو المطلوب وهذا دليل اول علي انه متكلم والثاني
اشار اليه بقوله والجواز الخ وحاصله ان تقول لا شك ان الخلائق مكلفون
فهم متصفون بكونهم مأمورين او منهيين وكونهم مترددين بين
كونهم مأمورين او منهيين صفة جائزة لا واجبة ولا مستحيلة وكل صفة
جائزة لا بد ان تستند الى صفة لله تعالى قديمة والا لزم استحالة ما علم
جوازه وحينئذ يجب ان تكون كون الخلائق مأمورين او منهيين مستندا
الي امر

الي امر ونهي ثابت لله في الازل والامر والنهي من اقسام الكلام فيكون الله متكلما
وهو المطلوب والجواز تردد الخلائق اي ان العقل يجوز كونهم مترددين
اي يحكم بجواز ذلك الكون لانه لا يحكم باستحالته ولا بوجوبه واللام في قوله
والجواز بمعنى الباء وفي بعض النسخ وبجواز بالباء وهو عطف علي قوله بانه سبحانه
ملك وهذا اشارة الي الدليل الثاني وحينئذ فهو الماء عمرا ولا بمطاوع وثانيا
بمتبع تضمنا وقال كل صفة الخ هذا من تتمة الدليل واتى به بطريق الحكاية
وان كان يفهم به ونهاية مقول الاستاذ نظرا الي ان الاعتراض الاتي وارد
علي ذلك كل صفة جائزة اي ومن جملتها كون الخلائق مترددين بين امر
مطاع الخ لا بد وان يستند الي صفة ازلية الخ اي لا بد ان تكون متعلقة
بصفة ازلية وهي هنا امره ونهيه والا استحال الخ اي والا تستند
الصفة الجائزة الي صفة واجبة بان لم تثبت الصفة الواجبة التي تستند
اليها الجائزة استحال ما علم جوازه وهو هنا كون الخلائق مترددين بين
امر مطاع الخ وذلك لانه لا يصح كونهم مأمورين او منهيين الا اذا وجد آمر
وناهي ولا يكون آمرا الا اذا حصل منه الامر ولا ناهيا الا اذا حصل منه النهي
فاذا لم يوجد ذلك فلا يكونوا مأمورين ولا منهيين فقد استحال ما علم
جوازه وهو قلب للحقائق فتامل فيجب اثباته لله تعالى هذا
نتيجة دليل الاستاذ والطريقة الاولى الخ اي وهي الاستدلال بان
الله تعالى ملك الخ يرجع الي نفي النقائص وذلك لان الملك اذا كان لا يامر
ولا ينهى كان البكم والنبكم نقصان في حق الملك فيجب له الكمال الذي هو
كمال في حقه تعالى وقد عرفت اي من قوله سابقا والتحقيق الاعتماد
في هذه الثلاثة علي الدليل السمعي وقوله ما في الاستناد ما واقعة
علي الضعف اي وقد عرفت ما هو الضعف الذي في الاستناد في نفيها
الي العقل اي بل المعتمد الاستناد في نفيها الي السمع والاعتراض علي
الثانية اي علي الطريق الثاني في الاستدلال وهذا الاعتراض وارد علي
قوله فيها وكل صفة جائزة الخ وحاصل هذا الاعتراض انا لا نسلم
ان كل صفة جائزة لا بد ان تستند الي صفة ازلية لله بل يجوز ان يستند كونهم
مأمورين او منهيين الي امر ونهي من حادث كالسلطان فيجوز تردد

جميع الاقليم بين امر مطاع ونهي مبتنع نظرا الى امر الملك ونهيه فقول الشارح ان
تكون هذا الجواز لا في الكلام حذف اي لا مانع من ان تكون هذا الجواز
المتعلق بتردد الخلايق الخ وقوله مستندا الى صحة امر بعضنا الخ الاولى حذف
صحة   فان قيل الخ هذا اعتراض على الجواب وحاصله انه لو جاز استناد
كونهم مامورين او منهيين الى امر ونهي من حادث للزم الدور او التسلسل
وكلاهما باطل فبطل ما استلزمه وهو جواز كون المستند اليه امرا ونهيا من
حادث فتعين ان تكون المستند اليه امرا ونهيا ازليين وهو المطلوب
فقول الشارح يلزم عليه اي على استناد تردد الخلايق بين امر مطاع ونهي
مبتنع الى امر بعضنا لبعض وقول الشارح فان كان الغير مامورا اي مباشرة
او بواسطة او بوسايط   قلنا الخ حاصل هذا الجواب انه لا يلزم
الدور الا لو كان يجب ان تكون كل شخص امرا مامورا ومعلوم انه لا يجب
ان تكون كل شخص امرا ومامورا حتى يلزم الدور او التسلسل بل يجوز ان
تكون البعض امرا فقط والبعض مامورا فقط وحينئذ فيكفي في صحة
المنع الخ كما سبق من انه يجوز ان تكون تردد الخلايق بين امر مطاع ونهي
مبتنع مستندا الى امر بعضنا لبعض فقول الشارح اما مطلق الجواز اي المتحقق
في كون بعض الاشخاص امرا فقط وبعضهم مامورا فقط وفي الكلام
حذف اي اما مطلق الجواز على الوجه المذكور فلا يلزم عليه دور وحينئذ
فيكفي في صحته اي في صحة المنع ما سبق من الاستناد كون بعضنا مامورا
الى امر بعض لا يقال تماثل الاشخاص موجب انه يجوز على كل منهما ما جاز
على الاخر فاي مخصص لبعضها بما لم يكن في الاخر لانا نقول جاز ان يخص
الله بارادته بعضها بان تكون امرا فقط وان كان جايزا عقلا ان تكون
مامورا ايضا ولا مانع من ذلك واذا علمت هذا علمت ان مراد الشارح بالجواز
الجواز الوقوعي بتخصيص الفاعل المختار فتامل   واحتج الاستاذ
ايضا الخ اعلم ان الكلام ينقسم الى امر ونهي وخبر وقد افاد الاستاذ
بالدليلين المتقدمين انه امر ناه واما كونه مخبرا فلم يعلم مما سبق فافاد
بهذا الدليل ذلك وحاصل هذا الدليل ان تقول الله عالم وكل عالم يجد
في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فالله يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه
ولا معنى

فقطا

ولا معنى للكلام النفسي الخبري الا هذا الحديث الذي يجده الانسان في نفسه مطابقا
لمعلومه فقول الشارح اذ كل عالم الخ هذه الكبرى وحذف الشارح الصغرى الدليل واعترض   قوله
شرف الدين الخ حاصل اعتراض شرف الدين عليه ان قوله وكل عالم يجد في نفسه
حديثا قضية كلية تشملنا وتشمل الباري وهي مبنية على الوجدان اي امور
باطنية والخصم لا يساعد على اثباتها ولو اقبل ان الوجدانيات لا تقوم بها
حجة على الغير وحينئذ فيجوز للخصم منعها بان يقول الخصم انا عالم بكذا ولا اجد
في نفسي حديثا مطابقا له فلا تتم تلك القضية الكلية وانما تتم الجزئية ومتى
كانت كبرى الشكل الاول جزئية كان فاسد النظام وايضا اخذ القضايا
الكلية من المحسوسات او من الوجدانيات يتوقف على استقراء تام لافراد
موضوعها بحيث توجد قضايا جزئية بعدد افراد موضوع تلك الكلية
بان يقول لك كل عالم انا عالم واجد في نفسي حديثا مطابقا لما اعلمه
وهذا متعسر غاية التعسر وايضا حصول الحديث النفسي عند العلم المطابق
لمعلومه امر عادي ولا حكم للعوايد على الله تعالى لانه غايب ولا يقاس
الغايب على الشاهد فقول الشارح بانه اي الحال والشان وقوله من قضايا جزئية
من بمعنى الباء او انه ضمن اثبات معنى اخذ وان الجار والمجرور متعلق بمحذوف
حال اي ماخوذة من قضايا جزئية وقوله وجدانية اي مبنية على
الوجدان وقوله فلا شاهد خبرا اي لا شاهد للخصم على تسليمه اي
الاثبات للخصم ولو قال على تسليمها اي الكلية كان اولى اي لان للخصم ان
يقول انا عالم ولا اجد في نفسي حديثا وهذا الاعتراض اول وقوله واخذ
القضايا الخ الاعتراض ثان وقوله واخذ القضايا الكلية من المحسوسات
اي كقولك كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ وقوله والوجدانية
اي كما اذا قلت كل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فان هذه
قضية كلية وجدانية ماخوذة من قضايا جزئية بان تقول انا عالم بكذا
واجد في نفسي حديثا مطابقا له وزيد يقول كذلك وبكر يقول كذلك فكل عالم
يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه وقوله الا باستقراء اعاده اي بان تستقرا
جميع الافراد اي واستقراء جميع الافراد متعذر وعلى فرض حصوله فلا نسلم
ان صفات الله تؤخذ من القضايا العادية لان احكام الله وصفاته لا تجري

على الصفات والثاني يلتفت الا لهذا الاخير ولم يلتفت للاول اصلا فحصل استقرا
جميع الافراد هنا مثل قد لا يناسب علي تسليمه اي بان يبقى وجدانه وذلك
بان يقول انا اعلم بكذا ولا اجد في نفسي حرفا مطابقا لذلك عادات اهم من
ان تكون وجدانية او حسية ولا يستغنى الحاصل ما علم من البحث السابق ان
كونه سميعا بصيرا صفتان مستقلتان متغايرتان لكونه عالما وذهب ابو
القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة الى انهما يرجعان لكونه عالما واخذ
المص في دفع ذلك القول بشوده ولا يستغنى له ولغيرهما مذاهب اخر ذكرها
الشارح لما بعده الى سنذكره ولا يستغنى له وحاصله انا اذا اخبرنا
شخص بان زيدا الغائب بالمحل الفلاني غائب ثم اجتمعت به فلا شك انه
حصل له علم لم يحصل له اولا بالاخبار وقوله ضرورة اي بالضرورة اي بالبداهة
واعلم ان هذا السند قضية عقلية مبنية على الوجدان لان المراد لانه كل احد
يجد من نفسه بالضرورة فرقا بين علمه بالشيء الى وحينئذ فيرد عليه بحث
ابن التلمساني في السابق مع الاستاذ والعجب ان الش نقل بحث ابن
التلمساني في الكتاب ولم يرده واورد هذا السند المعترض والمعول عليه في المقام
منه ما سبق قريبا من قوله واذا ثبت ان الانتصاف بها نفي الصفتين الخ
قبل اي قبل غيبته عنا اعلم ان العقلا اي من المسلمين ولو بحسب الظاهر
هاتين الصفتين اي كونه سميعا وكونه بصيرا الجبائي وابنه فيه
اشارة الى ان ابنه هاشم من اكابر المعتزلة ولذا قال ان من بعضهم
فهم من مجتهديهم والجبائي بضم الجيم وفتح الباء مشددة نسبة لجبا
بالمد قرية من اهل خراسان واسمه حسن ويكنى بابي علي وولده
اسمه هاشم شاهدا وغائبا اي سواء كان شاهدا اي مشاهدا
لنا او غائبا عنا هو الحي الذي الخ اي فقد فسروهما بتفسير مركب
تركيبا توصيفيا وهذا اي التفسير بطرفيه باطل فان الحياة
الخ هذا اعتراض على التفسير بالنسبة للطرف الاول وحاصله قياس من
الشكل الثاني وهو ان تقول الحياة ليست من الصفات المتعلقة باتفاق
والسمع والبصر من الصفات المتعلقة باتفاق ينتج الحياة ليست السمع
والبصر وتنعكس هذه النتيجة الى قولك السمع والبصر ليسا الحياة وهو المطلوب
قوله

قوله فان الحياة الاولى فلا تكونه حيا لان الكلام في المعنوية لا في المعاني
وسلب الآفة الخ هذا اعتراض على الجزء الثاني وحاصله قياس من الشكل
الثاني وتقريره ان تقول سلب الآفة ليس له تعلق بغير محله وهو
المسلوب عنه الآفة والسمع والبصر يتعلقان بغير محلهما ينتج سلب الآفة
غير السمع والبصر وتنعكس النتيجة الى قولنا السمع والبصر ليسا سلب الآفة
لا اختصاص له اي لا تعلق له بغير محله وهو من سلبت عنه تلك الآفة
من سلبت عن الضمير المرفوع في سلبت عائد على الآفة وفي بعض النسخ
سقوط التانيث فيكون المجرور نائبا عن الفاعل اي من وقع السلب عنه
او انه ذكر ضمير المؤنث المجازي وان كان قليلا ولان الانسان الخ اعتراض
ثان على الطرف الثاني من التفسير وحاصله ان تقول السمع والبصر
يحس بهما الانسان من نفسه وسلب الآفة لا يحس الانسان به من نفسه
ينتج من الشكل الثاني ان السمع والبصر غير سلب الآفة فقول الش والعدم
اي وعدم الآفة وقوله لا يحس اي لا يحس الانسان به من نفسه ولانه
لو صح الخ هذا اعتراض على الطرفين معا فقوله لو صح ذلك اي لو صح تفسير السمع
والبصر بالحي الذي لا آفة به لصح ان يقال الخ اي لصح ان يفسر العالم
والقادر بالحي الذي لا آفة به الا انه لا فارق بين تلك الصفات ولم يقولوا
به اي ولم يقل الخصوم وهم الجبائي وولده وانما عبر بصيغة ان معنى
الرؤية الاضافة بيانية اي ان الرؤية التي هي البصر وقولنا تأثر الحدقة
الاولى تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها فاذا نظرت الى
زيد فانه يرتسم في حدقتك صورة زيد التي لا مادة لها في الخارج فالمرتسم
في الحدقة انما هو الصورة لا نفس زيد فاذا ارتسمت هذه الصورة في
الحدقة حصل للحدقة تأثر فتأثر الحدقة هو نفس الرؤية ان المدرك
لنا اي بالرؤية وقوله نفس المثال المنطبع اي المرتسم في الحدقة اي فاذا
وقع بصري عليك فلا ادرك الا مثالك اي صورتك التي ارتسمت في الحدقة
ولا ادرك ذاتك وهو اشارة الخ تفسير للمثال المنطبع في الحدقة وقوله
المطابق لما في الخارج اي خارج الاعيان وهو المرئي الخالي عن المادة
صفة للشيء اي ان المدرك هو المثال المنطبع والمرتسم في الحدقة وذلك

المثال المنطبع هو الشبح المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة اي الخالي منها
ضرورة ان مادة المرئي كالانسان والجبل لا يمكن ارتسامها في العين وانما ارتسم
فيها مثال له خال عن المادة فهو مجرد خيال مطابق لها على ذلك الشي
الخارجي اي عين المبصر الخارجي الذي ارتسم مثاله وصورته في الرطوبة
اعني ناظر العين وهذا القول اقرب اذ لا دليل على الاول على انه مخالف للحس
فانا جازمون بانا نرى وندرك نفس الشي لا مثاله في الرطوبة الجليدية
المراد بالرطوبة محل الكمية الرؤية من العين وهو الناظر وقوله الجليدية
اي المشبهة بالجليد وهو الثلج في اللمعان المودية الى الحس المشترك
اي المودية للقوة الباصرة التي هي الحس المشترك والمراد بالحس المشترك هنا
الحس المشترك بين العينين فقط بخلاف الاتي فانه مشترك بين الحواس
الخمس الظاهرة لان كل واحدة منها تودع ما ادركته فيه ولكن المعهود
ان الحس المشترك واحد وهو ما ياتي واما تسمية العصبتين المذكورتين
بالحس المشترك فغير معروف وحاصل ما في المقام على ما هو الحق
من كلامهم ومن كلام الشارح الاتي ان من نظر الى شي ارتسم مثاله في الرطوبة
الجليدية الكائنة في الحدقتين وبواسطة ذلك الارتسام تشعر القوة الباصرة
المودعة في العصبتين المجوفتين بذلك الشي فتدركه على قول او تؤديه
الى الحس المشترك والنفس تدركه منه على قول اخر عصبتين اي
عصبتين صورة صليب هذا تفسير لتقاطعهما تقاطعا صليبيا طرفاهما هكذا
وقيل انهما ليسا متقاطعتين تقاطعا صليبيا بل على صورة دالين
متلاصقين د د فان الصوت اي البسيط واما المركب فيقول وما
تركب من الحروف والاصوات واشار بقوله من الحروف الخ الى ان الصوت المركب
نوعان نوع مركب من الحروف وهو صوت الانسان كزيد فانه مركب وما هو
مركب من غير الحروف بل من اصوات كنبيح الكلاب ونهيق الحمار الخ وقوله
من الحروف والاصوات اي دال الاصوات اذا صادمت الهوى اي اذا
لاقت الهوى اي لاقى الهوى المتكيف بها الهوى الراكد في الصماخ وانما قدرنا
ذلك لان الصوت كيفية قائمة بالهوا فهو عرض الراكد هو والمجاور
وصفان للهوى في اقصى الصماخ اي في داخله المحدودة عليه
اي على

اي على اقصى الصماخ وهذا تفسير للمحدودة الخ حصل فيه اي في الصماخ
المحدود عليه العصبة او تؤديه الى الحس الخ اي فهناك قولان قيل ان
المدرك نفس تلك القوة الموضوعة في تلك العصبة والقول الثاني يقول ان
تلك القوة توصله للحس المشترك وليست مدركة له وقوله فتشعر به اي
بالطنين اي فتدركه وقوله او تؤديه عطف على تشعر والنفس هي المدركة
بواسطته اي على القول الثاني واما على القول الاول المدرك هو القوة وليس
هناك حس كلوح الخ اي فكما ان الانسان اذا نظر للوح ادرك ما فيه
كذلك النفس تدرك ما في الحس المشترك والحاصل ان الحروف والاصوات
كيفية قائمة بالهوا فاذا خرج اللفظ من الانسان تكيفت قطعة من الهوا بذلك
اللفظ وخرقت الاهوية التي بين المتلفظ والسامع الى ان تصادم اي تلاقي
تلك القطعة من الهوا الهوا الذي في الصماخ فاذا صادمت الهوا الذي في
الصماخ حصل طنين فتشعر بذلك الطنين القوة المودعة في الصماخ وتدركه
على قول او ان تلك القوة تؤديه الى الحس المشترك والنفس تدرك منه
ذلك وكذا الخيال في البصر والشم اي من ان المدرك هو نفس القوة او هذه
القوة تؤديه الى الحس المشترك والنفس تدركه منه ولكن القول الثاني
هو التحقيق عندهم فالمدرك للكليات والجزئيات على هذا القول انما هو
النفس الا انها تدرك الكليات بواسطة العقل والجزئيات بواسطة
الحواس وتاديتها لما للحس المشترك واما على الاول فالمدرك للجزئيات
الحواس والمدرك للكليات النفس بواسطة العقل اذا علمت هذا كلوح الخ
افاد بهذا التشبيه كيفية ادراك النفس لهذا الطنين بواسطة الحس
المشترك لا يتوقفان اي على الايجاد وجود محل وذلك لانهما عرضان
وكل عرض لا بد له من محل يقوم به فغاية ما يقتضيان محلا على العموم
يقومان به ولا يستدعيان محلا مخصوصا وقوله لا يتوقفان الا على
وجود محل اي لا على اتصال اشعة تخرج من الحدقة تتصل بالمرئي كما
يقول المعتزلة ولا على انطباع صورة المرئي من الرطوبة الجليدية
الكائنة في الحدقة كما يقول الفلاسفة ولا على مصادمة الهوى المتكيف
في اللفظ للهوى الذي في الصماخ كما يقول الفلاسفة ايضا ان قلت

اذا كان السمع والبصر ادراكين لزم ان الادراك يحصل به الادراك الاخرى
امر يقال زيد ادرك بسمعه كذا او المولى ادرك بسمعه او ببصره كل موجود
وحصول الادراك بالادراك باطل لان الشي لا يحصل بنفسه واجيب
بانا نريد بالادراك الثاني الصفة القائمة بالذات وبالادراك الاول
الحدوث اي كشف الموجود وانضاحه اي نريد انضح له بالصفة القائمة
به المسماة بالسمع او بالبصر كذا او ح فقول الشارح عند اهل السنة ادراكان اي
صفتا ادراك اي صفتان يحصل بهما الادراك اي الكشف والانضاح
فتامل واختصاص الخ جواب عن سؤال وارد على مذهب اهل السنة
وحاصل الجواب حيث كان الاسترعيان محلا مخصوصا بل مطلق محل فلم
اختصا ببعض دون بعض وما وجه تخصيصها عن بعض الامور دون بعض
فنقول ببعض الاشيا صادق بالمحل الذي فيه الادراك وبما هو شرط في الادراك
ولوكفرع على ذلك قوله فيها او عنده فالاول ناظر للمحل والثاني ناظر للشرط
والحاصل ان كون السمع في الاذن والبصر في الناظر امر عادي يجوز تخلفه
فيجوز ان يخلق الله السمع والبصر في غير ذلك من المحلات كاليد والرجل
وكذلك كون الرؤية مشروطة بالمقابلة ونفي البعد جدا او القرب امر عادي
يجوز تخلفه كذلك بان ترى مع البعد جدا او مع القرب جدا او ترى من غير
مواجهة وجهته اي علم ان اختصاص بعض الاشيا بكون الادراك
فيه او عنده امر عادي لان قبول المحل كالاذن والناظر قوله للادراك
اي الذي هو السمع والبصر وقوله نفسي له اي لذلك المحل ولما كان القبول
للادراك نفسيا للمحل لانه لو لم يكن نفسيا لاحتاج ذلك القبول الى قبول
اخر وهلم جرا فيؤدي الى محال وهو الدور او التسلسل وهما باطلان
فما ادى اليهما وهو كون القبول ليس نفسيا للمحل باطل واذا بطل ان
القبول ليس نفسيا للمحل ثبت ان القبول امر نفسي للمحل واذا كان
نفسيا له فلا يحتاج لشرط كاشتراط المواجهة ونفي القرب والبعد جدا
اذ لو احتيج الى شرط للزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو باطل
لان ما بالذات لا يحتاج لشرط لان الذات كافية فيه واذا بطل عدم
الاحتياج لشرط صح ما قلناه من ان اختصاص بعض الاشيا بان الادراك

تكون عنده

تكون عنده امر عادي لا انه امر لا بد منه هذا حاصل الدليل الا انه انما
انتج بعض المدعى فتامل وقد اعترض الامام اي الفخر الرازي
اذ هو المراد عند الاطلاق والرازي نسبة للري على غير قياس وهي مدينة من
قرى العجم وهذا الاعتراض اورده الامام على مذهب الفلاسفة فكان
المناسب للشارح تصدير كلام الامام بعد ذكر كلام الفلاسفة والحاصل
ان الفلاسفة قالوا ان الرؤية مشروطة بارتسام صورة المبصر في الحدقة
فاعترض عليهم الامام ورد كلامهم واما اهل السنة فهي عندهم ليست
مشروطة بذلك فقوله بسبب انطباع اي مشروطة بانطباع صورة
المرئي في الحدقة ان نرى نصف كرة العالم يعني نرى الكثير مما ظهر
لنا من فلك القمر هذا هو المراد وهذا الالزام الخ هذا ليس من كلام الامام
بل هذا كلام ابن التلمساني قصده الاعتراض على الامام فكان على الشارح
ان يبين ذلك والحاصل ان الامام اعترض على الفلاسفة بما ذكره الشارح
في كتابه المسمى بالمعالم فاعترض عليه ابن التلمساني في شرحه لذلك
الكتاب بما حاصله ان هذا الاعتراض منك يا امام انما يتوجه على من يقول
ان المدرك والمرئي هو المثال المنطبع في الحدقة لا نفس الذات الموجودة
في الخارج وذلك لان مثال الشي يجب مطابقته ومساواته في المساحة
لذلك الشي وانطباع الكبير في الصغير محال ولا يتوجه على صاحب القول
الثاني الذي يقول ان المدرك والمرئي نفس ما في الخارج والمثال المنطبع
انما هو واسطة وذلك لان الواسطة في الشي لا يشترط فيها المساواة له
فالمثال يكون صغيرا جدا وهو واسطة لرؤية الكبير اي واذا كان كلام
الامام انما يتوجه على بعض الفلاسفة دون بعض فلا يتم كلامه لان
ظاهر كلامه انه الزام لجميعهم هذا حاصل كلام ابن التلمساني والحق
ان كلام الامام الزام وارد على كل من القولين خ على من يقول ان المرئي
ما في الخارج والمثال المنطبع الة ووسيلة لادراكه وذلك لان الشي
المدرك اذا كان عظيما كالمادنة لا يدرك عظمه الا بارتسام عظمه والا فلا
يدرك عظمه وارتسام عظمه باطل لما يلزم عليه من ارتسام العظيم في الصغير
فتامل لا بالمسافة الخ عطف على ان يقول عدم رؤية الاطوال والعروض

جمع طول وجمع عرض والطول والعرض نوعان من انواع الابعاد لان الابعاد هي
الطول والعرض والعمق فالمبعد المفروض اولا طول والمفروض ثانيا عرض والمفروض
ثالثا عمق   لا استحالة ارتسام الخ اي فاذا كان شي طوله مائة ذراع وقلنا ان
الرؤية لا تحصل الا بسبب ارتسام صورة المرئي في الحدقة يلزم عند ذلك ارتسام
صورة ممتدة بمائة ذراع في الناظر الصغير جدا وهذا محال   هذه
الابعاد المناسب للمصير يناعي الطول والعرض اذ الابعاد جمع بعد وهي الطول
والعرض والعمق والعمق لم يذكره اولا لان البحث انما هو في الطول والعرض فقط
لان العمق وهو الثخن بعضه خلف بعض مستور لا يرى ولا ترتسم صورته
الا ان يقال اطلق الجمع على ما فوق الواحد   في نقطة الناظر الاضافة
بيانية   ان اراد الانطباع الخ اي ان اراد بقوله لا استحالة ارتسام هذه
الابعاد في نقطة الناظر ارتسامها وانطباعها بكيفية المعظم الخ   فهو من
معنى ما قبله اي فيتعلق به البحث المتعلق بما قبله بان يقال هذا الالزام
انما ياتي على من يقول ان المراد نفس المثال لا على قول من يقول ان المرئي
ما في الخارج وارتسام المثال واسطة   وان اراد مطلق الانطباع اي وان
اراد انطباعها وان لم يكن بكيفية المعظم وقوله لان الناظر نقطة اي جوهر
فرد فلا امتداد له   فيقال انما يمتنع اي ان الامام ان اراد ان مطلق
الانطباع محال موجها بالتوجيه المتقدم فنقول في الرد عليه انما يمتنع ارتسام
ما له امتداد لو كانت النقطة اي الناظر كرة حقيقية بحيث اذا وضعت
على سطح لا تلاقي ذلك السطح الا بجوهر فرد منها اي ان الجوهر الفرد منها يلاقي
جوهرا فردا من ذلك السطح اي انه لم يقع التماس الا بجوهر فرد من كل منهما
اما لو قلنا ان الناظر منبسط مع كونه مستديرا فلا مانع من ارتسام ما له
امتداد في ذلك الناظر فقد جرت العادة بانطباع المثال الصغير المطابق
للكبير فهذا محصل كلام ابن التلمساني في الرد على الامام وانت
خبير بان هذا لا يصح ردا وذلك لانه اذا كان الامام يقول ان الناظر جوهر
فرد فيمتنع ارتسام ما له امتداد فيه فكيف يرد عليه بانه يجوز ان يكون فيها
انطباع كالبيضة كانت مركبة من اجزاء ولم تكن جوهرا فردا الا ان الجسم
المسطح هو الذي اذا وضع على سطح لوقع التماس باكثر من جزء   والزم
الامام

الامام ايضا اي الزم الفلاسفة في السمع كما الزمهم في البصر الخ وحاصله
ان الفلاسفة قالوا ان الصوت اذا خرج من المصوت يصادم الهواء الهواء
المتكيف به الهواء الراكد في الاذن فيحصل في الصماخ طنين فتشعر به القوة
المدركة او تؤديه الى الحس المشترك فتدركه النفس فاعترض عليهم الامام
وقال لهم حيث كان الادراك كذلك فلم يكن مدرك الا ما في الصماخ وهو الطنين
وغير ذلك لم يكن مدركا فيلزم ان جهة الصوت لم تدرك واللازم باطل
بالمشاهدة فبطل الملزوم واذا ابطل ان الادراك بواسطة الهواء ثبت نقيضه
وهو ان الادراك بدون مصادمة فقول الشارح بالانطباع في السمع المراد
بالانطباع الصدم   وفيه نظر هذا النظر من قبل ابن التلمساني وهو
الظهر مما مر وحاصله ان جهة الصوت تابعة لجهة المصوت فمعرفة
الاولى تابعة لمعرفة الثانية وجهة المصوت معروفة لان الهواء وارد على
الصماخ من جهته فقولك يا امام يلزم ان لا تعلم الجهة لا نسلم الملازمة
كذا قال ابن التلمساني ورد عليه بانه على كلامهم المدرك انما هو الطنين
وحده الصدم لا يفيد جهة معينة للصوت فان اسند ذلك لقرينة الا رجع
لاصولنا لا لاصولهم فتامل   وان لا نسمع الحروف الخ هذا ايضا الزام من
الامام للفلاسفة وحاصله انه اذا كان السماع بسبب مصادمة الصوت
للهواء الراكد فيلزم ان الصوت من وراء جدار لا يسمع وذلك لان الجدار
يرد الصوت عن مصادمته للهواء الراكد في الصماخ واللازم باطل فكذا
الملزوم   وفيه بحث هذا البحث ايضا من قبل ابن التلمساني وحاصله
ان قولك يا امام يلزم على كلامهم عدم سماع الصوت من وراء الجدار ان اردت
انه يلزم عليه عدم السماع للصوت من جدار مع انفتاح منفذها فلا نسلم
الملازمة اذ الصوت يخرج من ذلك المنفذ ويصادم الهواء الراكد في الاذن
هذا محصل كلام ابن التلمساني كقوله واللازم باطل لا يصح الا ان لو سمع
شخشخة الشخشخة مع انها صفيحة ملحومة من كل الجهات
وداخلها حصيات فالحق مع الامام فتامل   وذهب ابو القاسم الكعبي
الى انهما معتزليان   الى تعلق العلم اي يرجعان الى ذي تعلق العلم اي
يرجعان للذات من حيث كونها عالمة بما دمجه خاص فالتشهير هو العالم بما حص

والخبير هو العالم بخفيات الامور كما ان السميع هو العالم بالمسموعات والبصير
هو العالم بالمبصرات بانا اذا علمنا شيا اي بالاخبار وقوله ثم ابصرناه اي
ثم ادركناه ببصرنا وقوله او سمعناه اي ادركناه بسمعنا كما اذا علمت
بالمسجد الحرام باخبار جماعة وان صفته كذا وكذا ثم رايته ببصرك
حصل لك علم اخر مغاير للعلم الحاصل من الخبر فقوله فانا نجد تفرقة بين الحالتين
اي حالة الادراك الحاصلة بالاخبار والادراك الحاصل بالبصر وكذلك اذا
اخبرت بان زيدا القاري في محل كذا ثم حضرت عليه وسمعت قراءته
للعلم فانك تجد تفرقة بين الادراك الحاصل بالاخبار والادراك الحاصل
بالسمع وذلك مما يدل على ان الابصار والسماع الاول هو الادراك
بالبصر والثاني الادراك بالسمع مغايران للعلم وان كان كل ادراكا ويلزم اي
من مغايرة الابصار والسماع للعلم ان يكون السمع والبصر ايضا مغايرين
للعلم وهو المطلوب ولا فرق في الحقيقة اي الان ما قاله الامام اوضح
بان مجرد التفرقة اي بين السمع والبصر وبين العلم بينهما اي بين
السمع والبصر اي وبين العلم نوعية اي لا تنتج ان كلا من الثلاثة نوع
مستقل من الادراك وله حقيقة تباين حقيقة الاخر كما يقول اهل السنة
وقوله ولا انهما خارجان عن نوع العلم اي ولا تنتج ان السمع والبصر خارجان
عن العلم وهذا راجع لما قبله في المعنى لان الثلاثة اذا كانت انواعا متباينة
كان السمع والبصر منها خارجان عن العلم وقوله نوع العلم الاضافة بيانية
وهو محل النزاع اي وخروجهما عن نوع العلم محل النزاع وحاصله
انه وقع النزاع هل السمع والبصر والعلم كل واحد ادراك مغاير للاخر وهو
مذهب اهل السنة والامام او ان العلم مطلق الادراك وهما نوعان له
وهو مذهب الكعبي ومن تبعه واحتج الامام على انهما مغايران للعلم
بما ذكره من التفرقة فاعترض عليه الفهري بان هذه التفرقة لا تقتضي
انهما نوعان خارجان عن العلم كما يقول الامام واهل السنة مع انهما محل
النزاع فاحتجاجه لم يوافق مدعاه هذا حاصل الاعتراض على الامام
ولا مانع الخ الواو للتعليل لان هذا اصل لقوله هذه التفرقة لا تنتج الخ
نظرا الى كثرة المتعلقات وقلتها اي كثرة متعلقات العلم وقلة متعلقاته

واذا

واذا كانت التفرقة ترجع لكثرة المتعلقات وقلتها كانت التفرقة اعتبارية
لا نوعية وكونها اعتبارية لا ينافي ان العلم جنس لها فان البصر الخ تعليل
لقوله لا مانع من رجوع الخ وحاصله ان العلم الحاصل عند الاخبار غير العلم
الحاصل عند الرؤية وذلك لان العلم الحاصل عند الرؤية على سبيل التفصيل
والتفصيل لتعلقه بالهيئة الاجتماعية بخلاف العلم الحاصل بالخبر عند الغيبة
فانه على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية
كالكلي الاول فالعلم قد كثرت متعلقاته في حال حضور المعلوم لتعلقه
بالهيئة الاجتماعية وقلت متعلقاته في حال غيبته لعدم تعلقه بالهيئة
الاجتماعية وحينئذ فالتفرقة بين البصر والعلم انما هي اعتبارية لا حقيقية
وهذا لا ينافي انه نوع له فقوله الخ كان البصر الخ فان العلم المسمى بالبصر يتعلق
بالهيئات الاجتماعية اي وحينئذ فمتعلقاته قليلة وحيث كثيرة وقوله
ولا يتعلق العلم اي الذي لا يسمى بصرا وهو الحاصل بالاخبار وقوله بذلك اي
بالهيئة الاجتماعية اي وحينئذ فمتعلقاته قليلة وحيث كان الاختلاف
بين العلمين المذكورين باعتبار كثرة المتعلقات وقلتها كانت التفرقة بينهما
اعتبارية وكونها اعتبارية لا ينافي ان مطلق العلم جنس للبصر وانه نوع منه
ولذلك اي لاجل كون التفرقة لكثرة المتعلقات وقلتها ليس الخبر اي
ليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان اي المعاينة والابصار
او يقال الخ حاصله ان التفرقة بين العلمين راجعة لاختلاف محلهما لان
العلم الحاصل عند الرؤية يحصل في محلين بخلاف العلم الحاصل بالاخبار عند
الغيبة فانه انما يحصل في محل واحد وحينئذ فالتفرقة بين العلم والبصر
اعتبارية وهذا لا يمنع انه نوع من العلم اعني مطلق الادراك فقوله او يقال
اي في سند قوله ومجرد هذه التفرقة لا تنتج الخ يبقى اي العلم بخلق
امثاله هذا مبني على ان العرض لا يبقى زمانين واما على التحقيق من بقائه
زمانين فيقال انه يبقى بذاته في القلب فتامل حاصلا بالقلب اي
حاصلا فيه وفي العين بجنسهما اي بذاتهما والاضافة للبيان وقوله
حولان اي في تحقيق شان هاتين الصفتين في انهما صفتان كاشفتان
اي يحصل بهما كشف الشيء وانضاحه متعلقتان بالشيء ان اريد بالغ

الموجود فقط وكذلك في جانب العلم اذ يقتضي ان تعلقه خاص بالموجود مع
انه يتعلق ايضا بالمعدوم جايزا كان او مستحيلا وان كان ظاهرا بالنسبة للسمع
والبصر وان اريد به مطلق الامرين الشامل للموجود والمعدوم كان ظاهرا بالنسبة
للعلم وقاصرا بالنسبة للسمع والبصر لانهما لا يتعلقان الا بالموجود واجبا كان
او جايزا وقد يقال نختار الاول لكن باعتبار كونه متعلقا للسمع والبصر يلاحظ
الحصر وباعتبار العلم يلاحظ عمومه ثم هذا القول هو المعتمد وهو الذي عليه
جمهور اهل السنة الفخر وغيره على ما هو به اي تعلقا ثابتا على الحالة التي
هو ملتبس بها ذلك الشي والثاني لا هذا هو المشهور عنه وهو
مذهب الاسفرايني واختاره ابن الحاجب انهما من جنس العلم ه
الاضافة للبيان اي انهما فردان من افراد العلم وليست حقيقتهما مباينة
للعلم اي فالعلم له ثلاثة افراد فردان يتعلقان بالموجود فقط وفرد
يتعلق بالموجود والمعدوم ففرد من الاولين يتعلق بالموجود تعلقا
تاما على وجه الانكشاف يقال له سمع والفرد الاخر يتعلق بالموجود ايضا
تعلق انكشاف تغاير ذاته ذات الفرد الاول وكذا الانكشاف الحاصل بهذا
الفرد غير الانكشاف الحاصل بالفرد الاول يقال له بصر والفرد الثالث يتعلق
بالمعدوم وبالموجود تعلق انكشاف تغاير ذاته الفردين الاولين والانكشاف
الحاصل به مغاير للانكشاف الحاصل بهما على وجه لا يعلمه الا الله
الا بالموجود اي في خارج الاعيان المعلوم اي المتعين المتشخص في الخارج
بان لا يكون امرا كليا كافراد الانسان وهذا وصف كاشف اذ كل ما كان
موجودا في الخارج كان متعينا متشخصا بخلاف العلم فانه يتعلق بالجزئيات
الموجودة في الخارج وبالحقايق الكلية بالمعدوم والموجود من جملة
الموجود العلم فالمولي يعلم بعلمه انه علي والمطلق والمقيد اراد
بالمطلق الحقيقة الكلية واراد بالمقيد الماهية الجزئية المقيدة بالتشخصات
اي الجزئيات الموجودة خارجا التي هي افراد للمطلق ثم انه قد مر لك
ان الكلي قيل انه موجود في الخارج لكونه جزءا من الافراد الموجودة في الخارج
وقيل انه ليس موجودا في الخارج لا استقلالا ولا في ضمن الافراد فليس جزءا
من الافراد بل هو عارض لها ووصف لها وهذا القول هو الراجح عندهم
وحينئذ

وحينئذ فالمطلق من افراد المعدوم فعطفه عليه من عطف الخاص على العام
ان اريد بالمعدوم ما لا وجود له في الخارج كان له وجود في الاذهان ام لا
اما ان اريد بالمعدوم ما لا وجود له اصلا لا خارجا ولا ذهنا كان مغايرا
تامل مع ذلك اي مع كونهما فردان من افراد العلم صفتان زايدتان
على العلم ان قلت هذا ينافي قوله اولا انهما من جنس العلم اي من افراده وذلك
لان قوله زايدتان على العلم المتبادر منه انهما مباينتان له في المفهوم ولا يصح ان
يقال ان الافراد مباينة للجنس اذ لا يقال ان زيدا مباينا للانسان واجيب
بان المراد بكونهما زايدتان عليه انهما مغايران له في المفهوم لا مباينان له
ولا مانع من كون الافراد تغاير جنسها في المفهوم لان كون شي ليس عينا
لشي بحسب المفهوم لا ينافي كون احدهما جنسا للاخر الا ترى ان زيدا فرد
من افراد الانسان ومع ذلك هو مغاير له في المفهوم لا انه مباين له تامل
واحتج اي الشيخ الاشعري على ذلك اي على ما ذكر من القول الاول
القايل ان حقيقة كل منهما مباينة لحقيقة العلم لان هذا هو الراجح والذي
قاله الفخر الرازي واحتج له بما مر ويحتمل ان الاشارة في قوله واحتج
على ذلك راجعة للقول الثاني وهو المتبادر من اللفظ فيكون احتجاجا على
الزيادة اي على كونهما صفتان زايدتان على العلم بما احتج به الفخر
اي وهو ما ذكره شارحنا بقوله وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة الخ
ثم ان من المعلوم ان الفخر الرازي من اتباع الاشعري فاحتجاجه متاخر عن
احتجاج الاشعري وظاهر الشارح ان الامر بالعكس وقد يقال ان المعنى واحتج
الاشعري على ذلك بدليل اتفق ان الفخر احتج به بعد ذلك فتامل
وما ذكرناه من الاشكال الذي هو ما ذكره شارحنا ما تقدم لو اعترض
شرف الدين ابن التلمساني هذه الحجة الخ وقوله بما في عليه اي بما ذكرت
الاحتجاج بان يقال هذه المفارقة لا تستلزم ان تكون المفارقة بينهما
نوعية وان كل واحد نوع مستقل ذاته مغاير ذات الاخر ولا مانع من
رجوع المفارقة الى كثرة المتعلقات وقوله هذا على احتمال كون الاحتجاج
للقول الاول وعلى احتمال كون الاحتجاج للثاني يقال ان المفارقة لا تستلزم
الزيادة اذ لا مانع من رجوع المفارقة الى كثرة المتعلقات وقوله فتامل

لنفسه اي لذاته لا لاجل سمع ولا لاجل بصر قام به فاللام للتعليل لا للتعدية
فهو يردهما اي السمع والبصر الي العلم فيه ان التوزيع ينافي المدعي عليه اذ مقتضي
المدعي عليه ان يقول فهو يردهما للذات وقد يقال لا منافاة وذلك لانهم يقولون
ان الذات قائمة مقام العلم ومقام السمع ومقام البصر فهو عالم بذاته بلا علم
زائد علي الذات سميع بذاته بلا سمع زائد علي الذات بصير بلا بصر زائد علي
الذات فالعلم عندهم يرجع الي الذات من حيث كونها عالمة واذا كان كذلك
فآل الامر الي ان السمع والبصر يرجعان للذات من حيث كونها عالمة بالمسموعات
وبالمبصرات لاجل نفسها لا لاجل بصر ولا لاجل سمع فقوله فهو يردهما الي العلم
اي للذات من حيث كونها عالمة بالمسموعات وعالمة بالمبصرات ثم ان هذا
المذهب بعينه هو مذهب الكعبي وابو الحسن البصري السابق لا انه مذهب
مستقل غير مذهبهما خلافا لما حمله عليه التهري وبعض الشيخ فيما مر من انهما
يردان السمع والبصر الي العلم فتامل   وصار بعض الخ اي ذهب بعض الائمة
وهو قياس مذهبهم اي مقتضي مذهبهم   في اشتراط اتصال الخ اي
انهم يقولون انه يشترط عقلا في الروية خروج اشعة من حدقة الرائي وتتصل
بالمرئي فقوله من اشتراط اتصال اشعة اي بالمرئي وقوله وانبعاثها اي
خروجها وقوله من بنية مخصوصة اي عضو مخصوص اي وهو الحدقة
لا غير   والمقابلة الخ اي انهم يشترطون عقلا في الروية ايضا ان يكون المرئي
مقابلا للاشعة او في حكم المقابل كروية الانسان نفسه في المراة او الماء
فالشخص لم يقابل نفسه الا انهم قالوا انه في حكم المقابل لنفسه وذلك لانعكاس
الاشعة اليه لعدم تشبثها بالمراة والماء لعدم التضاريس والحاصل
انهم يقولون اذا خرجت الاشعة من الحدقة واتصلت بالجسم فان كان في
ذلك الجسم تضاريس سكنت الاشعة في ذلك الجسم فيري حينئذ ذلك الجسم
وان لم يكن في ذلك الجسم تضاريس فتنعكس الاشعة وتنقلب وتتعلق
بالرائي فيري الشخص نفسه ويصير الرائي حينئذ في حكم المقابل   الي انه
لا يري بالمنع الخ وقوله كما انه لا يري بالعلم واشتراطه المقابل بذلك يصير كافرا
اولا لانه يقول بالعلم   وبهذا اي بما ذكر من الدليل العقلي الذي ثبت به
السمع والبصر والكلام وهو ان هذه الصفات الثلاثة كمال في حق الحي كل
كمال في

كمال في حق الحي يجب له تعالي فينتج هذه الصفات الثلاثة تجب له تعالي
واتي باشارة القريب مع بعد المشار اليه للفصل بقوله بعد والتحقيق الخ وبقوله
ولا يستحيل الخ نظرا الي ان هذه الفواصل في حكم العدم فلم تكثر تلك الفواصل
المقتضية للبعد وتقديم الجار للحصر اي ان ثبوت كونه مدركا انما هو بهذا
الدليل لا بغيره ويفهم من هذا ان القول بثبوت الادراك له تعالي ضعيف
وذلك لانه لا مستند لهذا القول الا ما مر من الدليل العقلي وقد مر ضعف
هذا الدليل وما ثبت به يكون ضعيفا كما انه ايضا يفهم ضعفه من قوله
عند من اثبته   كونه مدركا الادراك يتنوع الي صفات ثلاثة ادراك
طعوم المذوقات من حلاوة ومرارة ونحوهما وادراك روايح المشمومات
وادراك كيفيات الملموسات من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة
ونعومة وخشونة وقوله عند من اثبته اي الادراك كالقاضي ابي بكر
الباقلاني وامام الحرمين والفخر الرازي   لما تقدم من ان التحقيق الي اخره
هذا يقتضي ان انتفا النقايص كلها لا يعتمد فيه الا علي السمع وليس
كذلك اذ من جملة النقايص العجز والجهل والعدة في انتفائها انما هو علي
الدليل العقلي واجيب بان المراد بقوله في نفي النقايص اي الثلاثة
السابقة اي البكم والصمم والعمي مثلا فقوله لما تقدم لا ان هذا لا ينتج الوقف
بل انما ينتج النفي وكان الاولي ان يذكر ما يدل علي الاثبات وما يدل علي
النفي ثم يذكر ان التحقيق الوقف الا ان يقال مراده لما تقدم اي المنتج
لانتفايه وللدليل العقلي السابق الذي يدل علي ثبوته   والتحقيق هو
ذكر الشي علي الوجه الحق فيقابله الباطل ويطلق علي ذكر الشي بدليله وقوله
فيه اي في الادراك الوقف اي الامساك عن القول بثبوته او نفيه   في نفي
النقايص اي في انتفايها   وقد ورد السمع في السمع اي والحال انه
قد ورد الدليل السمعي بالسمع والبصر والكلام وقوله ولم يرد اي الدليل
السمعي بالادراك   وجزم بعضهم بنفيه اي بانتفايه لان الجزم انما هو
بالانتفا الذي هو ادراك ان النفي مطابق ونظيره بقول بعضهم تقتضي
ان هذا ليس قول الجمهور مع انه قول الجمهور   لما راه يحتمل ان يكون بكسر
اللام وتخفيف الميم فيكون تعليلا للحكم المذكور ويحتمل ان يكون بفتح

الملام ونسترد بالعلم فتكون مترادفة وهذا هو المناسب لقوله في الشرح ولما اعتمد
بعض اهل الحق وتراها هنا بمعنى اعتقد ملزوما بالاتصال الخ اي ملزوما عقلا
بالاتصال بالاجسام فالمشموم لابد في ادراكه رائحته من اتصال الهوا المتكيف
برائحته الى الانف والمذوق لابد في ادراك طعمه من اتصال الجسم الذائق بالمذوق
والملموس لابد في ادراك كيفيته من اتصال الجسم اللامس بالملموس واما من
يقول بالوقف او النفي فيقول ان الاتصال سبب عادي ويدخل في العلم اي
ويدخل الادراك بمعنى متعلقه على القول به في العلم اي في متعلق العلم اي ان متعلق
الادراك وهي المشمومات والمذوقات والملموسات على القول به يدخل في متعلق
العلم فكل ما ادرك به على القول بوجوده مدرك بالعلم وحينئذ فيستغنى عنه
بالعلم فتكون صفة الادراك غير ثابتة ثم ان المراد بالعلم هنا الكون عالما
وبالادراك كونه مدركا لان الكلام في المعنوية كما رآه اي لما راى ذلك
البعض الكون عالما لا مدركا ملزوما الخ والحق انه اي الادراك
لا يستلزم مدركا اي لا يستلزم الانفصال بل الاتصال سبب عادي لانه لازم عقلا لا يمكن
تخلفه وبالجملة الخ اي بهذا الحاصل للتصريح بان اطراف الخلاف محصورة
فيما ذكر من الثلاثة وان كان هذا ابهم مما قبله واقربها الوقف الخ اي
اقربها للصواب وهذا يقتضي ان ما عداه قريب من الصواب فيقتضي
صحة الاقوال الثلاثة ثم ان الاشد قربا من الصواب القول بالوقف وهذا
بناء على ما مر من ان القول بالوقف هو التحقيق اي المذكور على الوجه الحق فما
عداه باطل وقوله كما قدمناه ممنوع اذ لم يتقدم ما يفيد ان القول بالوقف
هو الاقرب اقرب اللهم الا ان تكون استعمل اقرب بمعنى والحق اذ كثيرا ما يعبر
بالاقرب ويريدون ان هذا هو الحق فتامل وهو كونهما كمالين هذا بيان
لدليل كونه سميعا وبصيرا ثم ان الشارح ذكر صغرى الدليل وحذف كبراه والاصل
هما كمال في حق الحي زائدين على العلم وكل كمال في حق الحي يجب للمولى ثم ان
الصغرى محتوية على امرين الكمال والزيادة ولما كان الاول ضروريا تركه
ولما كان الثاني نظريا اقام الدليل عليه بقوله للتفرقة الخ وهذا المعنى اي
الكون صفة كمال زائد على العلم وقد قدمنا ذلك اي من الخرشي وحاصله
ان الصغرى وان سلمت بالنظر للحاضر فلا تسلم بالنظر للمولى لان ذاته غائبة عنا
فطيق

فكيف نحكم عليها بان السمع والبصر كمالان في حقها وقياس الغائب على الحاضر لا يصح
الا ترى ان الزوجة والولد كمالان في حق الحاضر دون المولى ويقول ذي المثبتون
للادراك المتمسكون بالدليل العقلي المخدوش يقولون بالادراك
ادراك المشمومات وادراك الملموسات وادراك المذوقات ولشار الشارح بهذا الى ان
الادراك الذي قال به كل تحته جزئيات ثلاثة ادراك المشمومات اي ادراك
روائحها وادراك المذوقات اي ادراك طعومها وادراك الملموسات اي ادراك
كيفياتها الا انه كان الاولى للشارح ان يكرر الادراك في المشمومات وما بعده فيقول
ادراك الملموسات وادراك المشمومات وادراك المذوقات لان كلامه ربما اوهم انه
ادراك واحد متعلق بالثلاثة وهو وان كان قولا الا ان القول بتعدده اقوى عند
من قال باثباته واعا قال الشارح ويقولون بالادراك ادراك المشمومات الخ ولم يقل
ويقولون به الشم والذوق واللمس لعدم استلزام هذه للادراك كما يأتي ولان
هذه لم يقل احد بثبوتها للباري ولا يجوز اطلاقها عليه تعالى فتامل
اذ قالوا الخ ان والفعل ماول بمصدر خبر ان دليل بهذه الاشيا اي
الملموسات والمشمومات والمذوقات للتفرقة الضرورية بينهما اي بين العلم
بها وبين ادراكها فلا يستغنى به اي بالعلم وقوله عنها اي عن الادراك
المتعلق بهذه الاشيا وهي اي الادراكات المتعلقة بهذه الاشيا كمالات
وهذا شروع في ذكر دليل ثبوت الادراك له تعالى بعد ان اثبت زيادته على
العلم فذكر الشارح صغراه بقوله وهي كمالات وحذف كبراه والاصل ادراكات هذه
الاشيا كمالات وكل كمال يجب لله تعالى واشار لنتيجته بقوله بعد فوجب ان
يتصف بتلك الادراكات ولما كانت الكبرى نظرية اقام عليها دليلا بقوله
وكل حي الخ فان هذا الكبرى قياس حذفت صغراه اتى به دليلا لكبرى القياس
الاول وتقريره الله حي وكل حي قابل للاتصاف بالكمالات ينتج الله قابل للاتصاف
بالكمالات ينتج الله قابل للاتصاف بالكمالات وقوله فاذا لم يتصف الخ من
تتمة دليل كبرى القياس الاول اي وحيث ثبت انه تعالى قابل للاتصاف بالكمالات
لو لم يتصف بها لزم الا ان يتصف باضدادها لكن الاتصاف باضدادها باطل
فبطل الملزوم وقوله واضدادها نقص الخ اشارة لقياس اتى به دليلا للاستثنائية
وحاصله الاتصاف باضدادها نقص وكل نقص في حقه محال ينتج الاتصاف

باضدادها محال واذا استحال الاتصاف باضداد الكمالات وجب الاتصاف بها
وهو المطلوب   زايدة علي الحاصل الخ اي ان السكر ونحوه قد تعلق علما وبه
ادراكات ادراك بالعلم من غير اتصال به اذ علم ان السكر حلو وان لم نذقه وهذا
غير مراد وادراك تعلق به حين اتصال السكر باللسان والذي وقع فيه النزاع هو
الادراك المشبه لهذا الادراك فقيل ان لله ادراكا يشبه ادراكنا حلاوة السكر حين
اتصاله بلساننا لكن ادراكه حاصل من غير اتصال السكر   ونفي
اللذات اي ونفي تكيف ذاته باللذات والالام وليس المراد نفي ادراكه ذلك
علي ان لفظ الذوق الخ اي كذا اما انشق منها   لما يوهم به اي لما
يوهم الاطلاق من اتصالات الاجسام بعضها مع كونه لم يرد به سمع ولا لفظ
موهم المحال في حقه تعالي ولم يرد سمع باطلاقه عليه فلا يطلق عليه تعالي
من الاتصالات اي لان الشم تطلب رايحة الجسم والذوق واللمس
يقتضيان جسما ملاصقا لان اللمس ملاقات جسم لاخر لطلب معني فيه
والذوق ملاقات عضو مخصوص للجسم لطلب معني فيه   وتجدد
الكيفيات اراد بها اللذات والالام ثم ان تجدد الكيفيات بان يكون بعض
الافراد منها موجودا ثم يذهب ويتجدد غيره كما انه مستحيل كذلك اصل
الكيفية مستحيل في حقه تعالي فلعل الشارح اراد بالتجدد لازمه وهو الاتصاف
بالكيفيات   وراي الشم اي غيره   ولا لازما عقليا لها اي للادراكات
وكان الاولي ان يقول ولا ملزوما عقليا لها بدليل قوله اخر الكلام يتعلق
معها الادراك تامل   وانما هي اي تلك الامور الثلاثة التي هي الشم
والذوق واللمس وقوله اسباب عادية اي للادراك بدليل قوله يخلق الله معها
الادراك غالبا اي وقد يتخلف الادراك عنها   امر زايد عليها الاولي ان
يقول امر لازم لها لان الامر الزايد اعم من اللازم اذ هو صادق بان يكون
لازما اولا والمدعي اللزوم كذا قرر وفي اليوسي ان هذا يدل علي المغايرة بين
الادراك وبين هذه الثلاثة لا علي لزومها للادراك اذ لا ينتجه ما ذكر علي
ما لا يخفي   ستمن الخ هذه المادة فيها لغتان كسر العين في الماضي وفتحها
في المضارع كعلم يعلم وفتح العين في الماضي وضمها في المضارع كنصر ينصر
غير زايد عليها الاولي بناء علي ما قرر ان يقول غير لازم لها واما علي ما ذكره
اليوسي

اليوسي فالمراد بكونه غير زايد عليها ان يكون عينها   ولما اعتقد
بعض العلما الملازمة العقلية بين الادراك وبينها اي وبين المذكورات الثلاث
اعني اللمس والذوق والشم وهذا يقتضي انه صفة واحدة اي ادراك واحد
متعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات مع انه صفات ثلاثة كما
مر بل زاد بعضهم رابعا وهو ادراك متعلق باللذات والالام هذا وذكر
بعضهم ان الادراك علي القول به صفة واحدة تتعلق بكل موجود كالسمع
والبصر فالموجود ينكشف بالعلم وبالسمع وبالبصر وبالادراك والانكشاف
الحاصل باحدها مغاير للانكشاف الحاصل بالاخر لكن حقيقة التمايز
بين الانكشافات لا يعلمها الا الله   وايهام عطف علي الملازمة
وهو مصدر مضاف الي المفعول اي واعتقد ان اثبات هذه الادراكات
يوهم الملازمة العقلية بين الادراك وبين المذكورات من الشم واللمس والذوق
هذا محصل كلامه وفيه ان الاولي الاقتصار علي الاول لان الايهام المذكور
لا ينتج الموعي عن القول بنفيها   اليه اي كما منع اثبات الشم والذوق
واللمس له تعالي اتفاقا   وجعل الاحاطة اي جعل الادراك متعلقاتها
مثل السكر والمسك   داخل في علمه اي انه فرد من افراد علمه فالعلم الذي هو
الادراك له افراد من جملتها المتعلق بالسكر والمسك فالعلم يتنوع لانواع
اعتبارية بحسب المتعلق وهذا خلاف ما مر في تقرير كلام المص من ان
متعلق الادراك هو الداخل في متعلق العلم   يعني ويستغني عنه بالعلم
هذا امر مرتبط بقوله وجعل الاحاطة بمتعلقاتها داخلا في علمه تعالي والذي يجيب
بان هذا ابنا فقوا اولا علاوه من ان للعلم انواعا اعتبارية من جملتها الادراك
المتعلق بالمشمومات والمذوقات والملموسات لان هذا يفيد انه شي واحد لا انواع
له الا بالاعتبار لانه يتعلق بما يتعلق به الادراك علي القول بثبوته وقد يجاب
بان معمول يعني محذوف كانه يقول يعني انه غير زايد علي العلم وح فيستغني
عنه به   لا يستلزم الاتصال بالاجسام اي الذي هو اما شم او ذوق او لمس
والمراد لا يستلزمه عقلا   لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال اي مغاير له
وقد يقال انه لا يلزم من ثبوت التغاير ثبوت عدم الاستلزام لما ذكره من ان
الولا يتم تامل   الهي ثابت مقابل هو الاستفهام قوله الا اي اوليس

بنابت وقوله ام لا مقابل لقوله زايد اي على محله لان الوقف انما هو عن الثبوت
وعدمه لا عن الزيادة وعدمها كما يدل له قوله بعد يوجب الوقف عن اثباته
ونفيه لعدم ظهور دليله عدم ظهور الدليل صادق بامرين صادق بعدم
الدليل في الواقع وصادق بوجود الدليل مع الخفا وهذا هو المراد اي خفا دليل
الجزم بكل من الامرين وذلك لان كلا منه قد ذكر لكل قول دليلا ولكن لما تعارضا ولم
يترجح احدهما وجب الوقف وهذا ما هو شان التعارض ووجب الوقف ويحتمل
ما اشرنا اليه اي وجه المترجح وابن التلمساني للقول بالوقف ما اشرنا اليه
الخ ومقتضى هذا ان قوله لعدم ظهور الخ ليس حجة لهما مع انه متمسك الحجة لهما
للقول بالوقف واما ما ذكره من ان التحقيق ان المعتمد عليه في نفي التابع
الدليل السمعي الخ فنقول هذا لا يظهر حجة للقول بالوقف بل انما يظهر حجة
للنفي اي القول بعدم الادراك وحاصل ما ذكره ان الناس في
هذه المسالة على ثلاثة مذاهب الاول اثبات هذه الادراكات بناء على
انها كمالات وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا والثاني نفيها بناء على انها
تستلزم الاتصالات المستحيلة على الباري او توهم الاتصالات فيجب نفيها
اما الاول فلان ما يستلزم المحال محال حتى لو ورد به سمع وجب تاويله فكيف
وهو لم يرد واما الثاني فلان اللفظ الموهم للمحال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه
في حقه ما لم يرد به سمع وهذا لم يرد وقد يجاب بمنع الاستلزام عقلا كما
مر بل عادة ولا محذور فيه وبمنع الايهام في لفظ الادراك وانما ذلك في لفظ
الشم والذوق واللمس وحينئذ فيجوز اطلاقها اتفاقا والمذهب الثالث
الوقف بمعنى انا لا نجزم بنفيها لانها في الشاهد كمالات فيحتمل انها كذلك في
الغايب ولانها لا تستلزم الاتصالات عقلا كما مر ولا نجزم بثبوتها لعدم
دليل ناهض فيها سمعي او عقلي مع الاستغنا عنها بالعلم ثم نقول
ثم للترتيب الاخباري والنون للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول معشر
المتكلمين وعبر هنا بالنفي وفيما تقدم بالوجوب للاشارة للرد
فيما قال المعتزلة من اثبات المعنوية ونفي المعاني اي فكانه يقول لهم حيث
وافقتم على اثبات المعنوية فقد لزمكم اثبات المعاني يلازمها
معا في التعبير بالتفاعل يدل على ان كلا منهما ملازم للاخر فالمعاني لازمة
للمعنوية

للمعنوية وملزومة لها وكذلك المعنوية الا ان هذا خلاف التابع من ان
المعاني ملزومة والمعنوية لازمة لها والمعاني جمع معنى والمعنى في الاصطلاح الصفة
الموجودة في الخارج القايمة بالمحل الموجبة لما حل فيه حكما فقوله بعد تقوم بذاته
وصف كاشف لان الصفة لا تقوم بغير موصوفها الاوصاف السبع
المناسب التانيث لان المعدود مذكر والمراد بالاوصاف السبع المعنوية
وتسمى ايضا احكاما بزيادة كونه مدركا ان اريد بالزيادة المزيدات
اضافته لما بعده بيانية وكانت البا في قوله بزيادة للملابسة اي وانما لم
يعدها ثمانية مع ملابسة كونه مدركا لها من ملابسة الجزء للكل وان ابقينا
المصدر على حاله كان من اضافة المصدر لمفعوله وكانت البا للسببية
لما رواه من التنازع فيه ان وجود التنازع لا ينتج عدم ذكرها لجواز
الترجيح في احد القولين على ان النزاع قد وجد في السمع والبصر والكلام وقد
ذكرها فالاولى الاقتصار على التعليل الثاني وهو قوله ولما تقدم الخ ظاهره
وانما لم يعدها ثمانية مقتضى ما مر من ان الادراك صفات ثلاث
او اربع ان يقول وانما لم يعدها عشرة او احد عشر فقد تقدم ما في
ملازمتهما اي فقد تقدم الخلاف في كونهما ملازمين للقدم والبقا بناء على
ان القدم والبقا صفتان وجوديتان وعليه فيكون كونه قديما وباقيا
حالان او ليسا ملازمين للقدم والبقا بناء على انهما صفتا سلب والصفة
السلبية لا توجب حكما وعلى هذا فكونه قديما وباقيا اعتباريان لا حال
وحاصله انه وقع خلاف هل القدم والبقا صفتان موجودتان فيكونان
من جملة المعاني فتكون المعاني تسعة او صفتا سلب قولان التحقيق انهما
سلبيتان فان قلنا انهما من المعاني كان الكون باقيا والكون قديما من
جملة الاحوال المعنوية فتكون تسعة كالمعاني واما على التحقيق من
انهما سلبيتان فلا يكون الكون قديما ولا الكون باقيا من الاحوال بل من
الاعتباريات لان الصفات السلبية لا توجب احكاما لموصوفها لاجل
ملازمتها التعبير بالملازمة يشعر بالتلازم بين المعاني والمعنوية من الجانبين
في الواقع فكل واحد منهما لازم للاخر وملزوم له هي اي المعاني الاخر
علل لها اي ملزومات لها اي للصفات السبع التي فرغ من البرهنة على

ثبوتها وحلت بي على نعت لمعاني لغيره وتعبيره بمثل الذي هو بمعنى ملزومات
بناء في التعبير بالملازمة والامر سهل والحاصل انه في الواقع وفي نفس الامر محل
واحد لازم وملزوم فلذا ترى المصنف تارة يسند اللزوم للمعاني وتارة يسنده
للمعنوية ولكن الاصطلاح خلاف ذلك من ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة
فتامل   نسبت الى المعاني اي نسبت الصفات التي فرغ من البرهنة على
ثبوتها الى المعاني اي نسبت قبل التسمية بالمعنوية والا فالمراد الان بالمعنوية
المعنى الملحوظ فيه لاحظ فيه نسبة   ككونه قادرا التعبير بالكاف جد التعاف   الاولى
على القدرة اي فالقدرة مستلزمة للكون قادرا او الكون قادرا لازم
لما وهكذا   صفات المعاني من اضافة العام للخاص وهي الاضافة التي
للبيان   ثابتة للذات اعلم ان الصفة الثبوتية هي التي لها ثبوت في
نفسها او في الخارج ولم تصل لمرتبة الوجود بحيث يصح رؤيتها ولم تصل
لمرتبة العدم حتى تكون معدومة وحينئذ فقوله ثابتة اخرج المعاني
والسلبية وقوله لا تتصف بالوجود اي بالتحقق في خارج الاعيان
بحيث يمكن رؤيتها فلا ينافي انها ثابتة في نفسها وهذا التفسير وهو قوله
لا تتصف بوجود ولا عدم توضيح لكونها ثابتة لان السلبية الموصوفة
بالعدم والمعاني الموصوفة بالوجود خرجا بقوله ثابتة للذات   هذا
محصل كلام بعض ارباب الحواشي وفي اليوسي انه اما نفى الوجود عنها
مع وصفها بالثبوت لان الثابت عند مثبتي الواسطة قد يكون موجودا
فاحتيج لاخراجه واما عند غيرهم فالثابت مرادف للموجود واما نفي العدم
عنها فزيادة بيان لان الثابت لا يكون معدوما لكنه لما نفى الوجود عنها
فربما يتوهم ثبوت العدم فتعرض لدفعه ومحصله ان قوله ثابتة انما اخرج
السلبية وقوله لا توصف بالوجود اخرج المعاني واما قوله ولا بالعدم
فلزيادة البيان   معللة بمعنى قائم بالذات خرج به الصفة النفسية
على القول بانها من الاحوال لا من الاعتبارات   موجبة لها اي صفة
للمعنى القائم بالذات والمراد بايجابها الحكم استلزامها للحكم بطريق العلة
والطبع   وهي اي تلك الاحكام   هذا بناء اي ما مر من ان المعنوية
صفة ثابتة للذات غير موجودة الخ بناء على القول الخ   بصحة الواسطة

المراد

المراد من الصفة الثبوت لا حقيقتها والا فلا يلزم من صحة الشيء ثبوته
فليس ثم اي هناك والاشارة بثم للغائب المتأمل الظاهر وقضية
كلامه توهم ان نافي الاحوال يقول بنفي السلبية والنفسية وليس كذلك الا
ان يقال انه حصر اضافي اي ليس ثم الا الذات وصفات المعاني لا المعنوية فلا
ينافي ان هناك الصفات النفسية والسلبية ايضا   الوجودية صفة
كاشفة للمعاني   الاقسام العلم الا ان قلت ان اثبات القيام اعتراف
ثالث وهو واسطة قلت من يقول بعدم الواسطة يقول ان القيام اضافة
واعتبار وهو غير الاحوال لان الحال عند من اثبتها لها تعلق بالمحل فتعلق
الصفات غاية الامر انها لم تصل لمرتبة الوجود واعلم ان من يقول بنفي
الاحوال لا يقول بنفي الاعتبارات كما ان من اثبتها كذلك لا يقول بنفيها
وسياتي ان شاء الله الفرق بين الاعتبارات والاحوال على القول بالاحوال
فريق ينفي الحال لكن قدم النفي على الاثبات مع ان الاثبات اشرف للاشارة
الى ان القول بنفي الاحوال هو المعول عليه   وحقيقة الحال الى الان وقع
الادراك في ثبوتها ونفيها   صفة اثبات من اضافة الموصوف الى صفته
والمراد بالاثبات الثابتة اي صفة ثابتة وقوله لا تتصف بالوجود الا وصف
كاشف لما علمت من معنى الصفة الثابتة   ليس عندهم من الصفات
اي الثبوتية اي التي يتصف بها المحل على وجه القيام به لا مطلقا فلا ينافي
انهم يقولون بصفات السلوب وبالصفات النفسية وصفات الافعال
فان قلت انهم صرحوا بان من نفى المعنوية يكون كافرا فكيف هؤلاء المحققون
ينفونها قلت معنى قولهم من نفاها يكون كافرا من نفاها واثبت ضدها
وهؤلاء انما نفوا كونها واسطة فلا ينافي انهم يقولون بها لكن على انها وجه
واعتبار فلا تغفل   كالقاضي وامام الحرمين اي وكذا ابو هاشم من
المعتزلة   يسمون الصفات اي الثبوتية القائمة بالمحل كما يرشد لذلك
ما بعده من الحصر   الاول الوجودية اي المعاني وفي بعض النسخ الاول
الموجود اي الوصف الموجود كالعلم والقدرة الى اخر السبعة المعاني
الذي يتحقق به اي الذي يثبت بسببه   ذات موصوفة بها
بالاضافة والمراد بذات موصوفة حقيقة الموصوف كان الموصوف ذاتا

او صفة وناقدرناقنا بذلك لان الاحوال النسبية كما تكون ثابتة للذات تكون
ايضا ثابتة لصفة الازلية ان القدرة من الصفات ولها تعلق بالموجودات
وهذا التعلق حال نسبي وشأنه انه يتحقق بالقدرة   ان المتحقق اي
الوصف المتحقق اي الثابت اعم من ان تكون موجودا ام لا   يسمون
الصفات اي جنس الصفات لان المقسم الامر الكلي لا الافراد لما قالوه ان
التقسيم ضم قيود الى امر كلي يحصل بانضمام كل قيد اليه قسم كذا قرر الشيخ
وبه يعلم ان هذا انما يحتاج اليه اذا اردنا التقسيم الحقيقي الذي هو تقسيم الكلي
الى جزئياته واما اذا اردنا تقسيم الكل الى اجزائه فلا يحتاج لتقديره لانه عبارة
عن تحليل الهيئة الاجتماعية الى اجزائها اي الافراد المركبة منها فتامل
الاول الحال النفسية اي كالوجود والتحيز للجرم واللونية للبياض والانسانية
وتعلق القدرة مثلا بالموجودات   والثاني الحال المعنوية اي ككونه قادرا
والكون ابيض   وجعلها بعض المتاخرين اي جعل الصفات اي جنس الصفات
المتحقق فيه هو اعم من الصفات التي جرى عليها المتقدم اولا وهذا التقسيم
بالنظر لصفة الاله المقصود اولا وبالذات وان كان يوجد في الحادث ايضا ثانيا
وبالعرض   اما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل الخ عدم السلبية
ما فيه من تقدير العلية في العلية ثم ان المعرف انما هو حقيقة الصفة السلبية
لا افراد الصفة السلبية وح فما ناسب التعبير بالجمع في قوله اما الصفات
السلبية الخ ولا الاتيان بكل في قوله عن كل الخ لان كلا لاستغراق الافراد
والمقصود بيان الماهية تامل ثم ان قوله عبارة الخ فيه شي ايضا وذلك لان
العبارة في الاصل مصدر عبر ثم صارت حقيقة عرفية في الالفاظ المعبر بها
وظاهر ان هذا لا يصح ارادته لان الصفة السلبية ليست لفظا فكان الاولى حذف
قوله عبارة فتامل   عن كل ما يمتنع ان يوصف به الباري فيه ان الحدوث
والعجز والجهل يمتنع ان يوصف به الباري مع انه ليس من الصفات
السلبية اذ لا يصح ان يقال الحدوث من اوصاف الله ولما كان هذا واردا على
هذا التعريف قال الش بعد والتحقيق الخ للاشارة الى ان الاول خلاف التحقيق وقد
يقال يمكن ان في العبارة الاولى حذف مضاف فتكون موافقة للثانية غاية
الامر ان العبارة الثانية ابين واوضح لدلالتها على المقصود حيث صرح فيها
بالمضاف

بالمضاف المقدر وهو نفي وحينئذ فما وجه تعبير المص بالتحقيق المقتضي
لبطلان المطلق الاول واجيب بانه يراد بالتحقيق تحقيق ما تقدم وتوضيحه
وتبيينه او الحقيقة المقابلة للمجاز وليس المراد بالتحقيق ذكره على الوجه الحق
المقتضي لبطلان ما قبله   ونحو ذلك اي كسلب الحدوث وسلب افتتاح
الوجود وسلب انتهاء الوجود وسلب العجز والجهل   جائزة اي لا واجبة
كما هو شان صفاته تعالى   ومنهم من يعبر عنها اي عن بعض هذه السلوب
الجائزة وقوله بالحدوث اي بالمشتق من الحدوث بان يقول هذه الصفات
حادثة   وذلك اي ما ذكر من بعض السلوب الحادثة   فاذا اي ما ذكر
من العفو والحلم فانهما صفة واحدة جائزة في حق المولى لا واجبة لذلك حادثة
اي متجددة بعد عدم وقد يقال انه حيث فسر العفو والحلم باسقاط العقوبة
كان من صفات الافعال لا من صفات السلوب لان صفات السلوب عبارة عن
نفي امر لا يليق والاسقاط ليس نفيا بل هو عبارة عن الكف عن العمل اي عن
الترك له والكف فعل فتامل ولو قلنا ان اسقاط العقوبة عبارة عن عدم المؤاخذة
فلا يقال ان هذا العدم متجدد بل هو مستمر على حاله الاول فتامل في ذلك
واما الصفة النفسية كذا في بعض النسخ وهي ظاهرة وفي بعضها واما
الصفات النفسية بصيغة الجمع وعليها فالجمع لان المعرف الماهية لا الافراد
والنفسية نسبة للنفس بمعنى الذات لكونها اي الذات لا تعقل بدونها
والحاصل ان الصفة النفسية تحققها في الخارج بسبب تحقق ذات موصوفها
ولا تعقل ذات موصوفها بدونها وحينئذ فنسبة تلك الصفة للنفس بمعنى
الذات من نسبة المتعلق بالكسر للمتعلق بالفتح   عبارة فيه شي لان الصفة
ليست لفظا وقوله عن كل الخ في ادخال كل في التعريف شي في علمت انها
لاستغراق الافراد فكان الاولى ان يقول فيقال انها حال ثبتت للذات غير معللة
بعلة ولا اتيان لان ما ذكره الش ضابط للصفة النفسية لا تعريف لها وح فلا اعتراض
عليه لان هذا انما يتم لو قال الش سابقا ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات
تامل   غير معللة بالجر صفة لحال او بالنصب حال من فاعل تثبت وخرج بهذا
الاحوال المعنوية كما انه خرج بقوله تثبت المعاني والسلبية وهذا التعريف
مبني على ان الصفة النفسية حال لها ثبوت في الخارج غير ثبوت الذات

وقيل كل صفة اثبات اي كل صفة ثابتة للذات وفي التعبير بكل ما تقدم
وخرج بقوله اثبات الوجودية والسلبية من غير معنى زائد على الذات اي
من غير ان تكون هذه الصفة ثابتة لمعنى زائد على الذات هذا هو المراد
وخرج بهذا القيد المعنوية وليس المراد ظاهر العبارة اعني عدم مصاحبتها
لصفة اخرى من صفات المعاني لان هذا يقتضي ان الصفة النفسية
لا يجامعها معنى زائد على الذات وليس كذلك لان المعنى اذا كان لصفة
شيء يجوز ان تتصف بصفات اخر معاني ثم ان هذا القيد انما هو ليتم
تمام قوله في التعريف الاول غير معللة بعلة لان ما لهما واحد على ما عرفت
هذا هو المراد من المراد منه هذا واعلم ان التعريف الاول احسن من
جهة انه عبر فيه بالجنس القريب وهو الحال وفي هذا عبر بالجنس البعيد
وهو صفة لانها كما تصدق بالاحوال تصدق بالصفات الوجودية
كل صفة ثبوتية اي ثابتة في الخارج وقوله زائدة على الذات
هذا وصف كاشف لا للاحتراز عن شيء لانه يفهم من كونها صفة ثابتة
في الخارج انها زائدة على الذات اي مغايرة لها في المفهوم لا يصح
توهم انتفائها لا هذا في قوة قولنا غير معللة بعلة بخلاف الصفات
المعنوية فانه يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات واعترض قوله لا يصح توهم
انتفائها بان التوهم عبارة عن الحصول في الوهم اي الذهن ولا شك ان تصور
انتفاء تلك الصفات لا مانع منه اذ غاية الامر انه من تصور المحال ولا مانع
منه واجيب بان المراد بالتوهم الوقوع في الوهم اي الذهن على طريق
الحكم لا مجرد الحصول فيه اي لا يصح ان الذهن يحكم بانتفائها حكما مستقيما
مع بقاء الذات الموصوفة بها فصح الكلام وان كان هذا الاحتمال بعيدا
لكن قد يقال ان هذا القيد اتى به لاخراج المعنوية فيقتضي ان العالمية مثلا
يصح ان يحكم العقل بانتفائها حكما مطابقا مع بقاء الذات الموصوفة بها
مع انه لا يصح ولا يعقل ذلك وحينئذ فهذا القيد لم يخرج المعنوية واجيب
بان المراد بقوله لا يصح ان يحكم الوهم بانتفائها الخ اي بالنظر للذات لا لاجل
امر خارج وخرجت المعنوية وبيان ذلك ان الصفة النفسية متقومة
للذات والمقوم للشيء لا يصح انتفاؤه مع تحقق المتقوم به بخلاف الصفات
المعنوية

المعنوية فانه لا يصح انتفاؤها من اجل كونها من اوصاف الالوهية ويصح
انتفاؤها عن الذات بالنظر لكونها ذاتا من غير نظر للالوهية فتامل
وهي اي تلك الاقوال في الحقيقة اي بحسب نفس الامر واما بحسب
اللفظ فهي مختلفة ويمثلون للصفة النفسية اي في جانب الاله
وعبر بذلك اشارة للتبري منه لانه سياتي يعترض على ذلك التمثيل ازليا
ابديا لازم لقوله واجب الوجود لان معناه الذي لا يقبل الانتفاء ازلا وابدا
لا يزال وفيه نظر اي وفي التمثيل بما ذكر للنفسية نظر وقوله والتحقيق
مستانف وقوله وفيه نظر بالواو حينئذ للتعليل هذه الصفات اي كون
واجب الوجود ازليا وكونه ابديا وقوله الى السلب اي واذا كانت ترجع الى
صفات سلبية فلا يصح جعلها نفسية ومراده بالسلب الانتفاء وقد سبق
ذلك الاشارة راجعة للتحقيق ويحتمل رجوعها للرجوع للسلب والمتبادر
ان الاشارة راجعة الى كون الرجوع للسلب هو التحقيق لا للرجوع للسلب
مطلقا والمحققون الخ هذا مقابل لقوله من جرى على التمثيل لان التمثيل
للشيء يقتضي معرفته وهؤلاء لا يرون ذلك وقولنا ان التمثيل للشيء
لا يقتضي المعرفة به بالكنه لما ذكروه من ان التعريف بالمثال من قبيل الرسم
وحينئذ فلا تظهر المقابلة ثم انه هذا اشارة لدعوى واستدل عليها بدليل
اجلي وهو اثبات المدعي بابطال نقيضه لم يعرف منها في كتب الكلام
شيء اي لم يعرف بالكنه والحقيقة حتى يتم ما يعرفه لا بالرسم والا فهي معروفة مثبتة
في كتب الكلام وقد يقال لا خصوصية للنفسية بذلك اذ غيرها من صفات
المعاني كذلك لم يعرف منها شيء في كتب الكلام بالكنه بل بالرسم وهذا اي
قوله لم يعرف الخ في قوة سالبة كلية اي لا شيء من الصفات النفسية بمعلوم
ولو عرفناها اي بالكنه لكنا قد عرفنا الذات اي لكن التالي باطل فبطل
المقدم وقوله ولا يعرف الله الا الله دليل للاستثنائية واطلاق المعرفة على
الله مجاز كله واورد على هذا الدليل ان السالبة الكلية انما يناقضها
الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية فقوله ولو عرفناها ان كان المعنى ولو
عرفناها كلها لكنا قد عرفنا الذات كانت موجبة كلية فلا تكون مناقضة
للسالبة الكلية التي هي المدعى حتى انه يلزم من ابطال الايجاب الكلي ثبوت

المعنى الذي هو السلب المطلق وان كان المعنى ولو عرفنا شيئا منها كانت موجبة
جزئية الا ان الملازمة فيها ممنوعة اذ لا يلزم من معرفة شيء منها معرفة
الذات لان معرفة الذات لا تترتب على معرفة شيء منها وانما تترتب على
معرفتها كلها لانها مقومة للذات ولا نعرف الذات الا بجميع مقوماتها فتامل
واما الصفات اي المعنوية الخ التعبير بالجمع ونظيره ما تقدم علمه فيما مر
وقوله ثبتت للذات ليس للاحتراز بل لبيان الواقع وقوله معللة بالجر
صفة لحال او بالنصب حال من ضمير ثبتت وقوله قائمة بالذات صفة
كاشفة ثم ان المص سوق التعاريف الواقعة في كلام القوم لابيان الحقيقة
والاحكام قوله واما الصفات المعنوية الخ وقوله واما صفات المعاني الخ
مكرر مع ما مر ومما يدل على ان المص جلب ما للقوم من العبارات
قولا ما تداولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات فتامل وعلى القول الثاني
بمنزلة الاداة في ضمنه بالنسبة للاول لاخذ الجنس البعيد فيه بخلاف التعريف
الاول فقد اخذ فيه الجنس القريب   موجبة لها حكما اي وتلك الاحكام
هي المعنوية   وقوله هي المعاني الخ اعترض بان فيه تعريف الشيء بنفسه
واجيب بان هذا من قبيل التعريف اللفظي وهو يليق لمن عرف ان هناك
معاني صفات وجودية موجبة لحكم لكن لا يعرف هل هذه المعاني تسمى
صفات المعاني ام لا والتعريف الاول اظهر من هذا   فبين المعاني الخ
هذا التوزيع لا يظهر لان ما تقدم ينتج ان المعاني ملزومة والمعنوية
لازمة ومن المعلوم ان اللازم قد يكون اعم والتعبير بالتلازم يقتضي
ان كلا منهما لازم للاخر وحينئذ فيكون اللازم مساويا فتامل
كلازم العلة اي كتلازم العلة ان قلت ان فيه تشبيه الشيء بنفسه
وذلك وذلك لانه قد ذكر فيما مر ان المعاني علل للمعنوية وهي معلولة لها
وقد يجاب بان المراد كتلازم العلة المؤثرة لمعلولها عند القائل بها وما
مر من انها علل للمعنوية فليس المراد انها علل حقيقة مؤثرة بل المراد انها
مثل علل لها فتامل   واما صفات الافعال الاولى واما صفة الفعل
لما مر في التعبير بالجمع وقوله عبارة تسامح وقوله عن صدور الاثار
عن قدرته فيه تسمح وذلك لان المؤثر هو الله عز وجل فالاولى ان يقول
صدور

صدور الاثار عن الله بواسطة قدرته وارادته والصدور عن الارادة من
حيث التخصيص وهو من قبيل التاثير بمعنى ان صفة الفعل صفة للمولى
وحصول الاثر صفة للاثر لا للمولى فلا يصح هذا التفسير والحاصل ان صفة
الفعل صفة للرب ولا شيء من صفة الرب بصفة للاثر ينتج لا شيء من صفة
الفعل بصفة للاثر فالمناسب ان يقول ان صفة الفعل عبارة عن تعلق القدرة
التنجيزية بالمقدور   هي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج الخ ظاهره
ان الصفة الجامعة لفظه الجامع لفظ دال على معنى جامع للاقسام مع ان الصفة
الجامعة ليست لفظا وايضا الصفة الجامعة هي النفسية فيلزم من اندراجها
اندراج الشيء في نفسه وقد يجاب عن هذا بان سار بمعنى باقي ولو قال الشيخ
واما الصفة الجامعة فهو المعنى الذي يندرج فيه باقي الاقسام كان اولى
ومثال الصفة المعنوية الخ لما اتى بالحقائق شرع يتكلم على التمثيل
للجميع وكان الاولى ان يقول ثم مثل لما قاله لان هذا جار على تقرير شرطا اي
ثم ان اردت التمثيل لما قال الصفات الخ او يقول واما الامثلة الخ للاشارة
الى انه انتقل من الضوابط الى الامثلة   ومثال صفات الافعال الخ اعلم
ان صفات الافعال قديمة عند الماتريدي وحادثة عند الاشعري فهي عند
الاشعري عبارة عن تعلق القدرة التنجيزي الحادث فخلق الله زيدا عبارة
عن تعلق قدرة الله بوجوده ومثال ذلك ايضا تخليق والرزق عبارة عن
تعلق القدرة بايصال الاشيا للحيوانات ومثال ذلك ايضا ترزيق وهلم جرا
ومع كون التعلق حادثا انه متجدد بعد عدم ولا مانع من اتصاف المولى
بالحوادث اي الموجودات بهذا المعنى الا ترى انه يتصف بكونه قبل العالم
وبعده ومع العالم مع ان كلا من القبلية والبعدية والمعية حادث بمعنى
انها متجددة بعد عدم لانها امور اعتبارية والامر الاعتباري حادث
بمعنى انه متجدد بعد العدم فهذا هو الممنوع واما عند الماتريدي
فصفات الافعال عبارة عن التكوين الذي هو صفة ازلية تاتي بها
الايجاد فالذي به الايجاد عنده هو التكوين واما القدرة فتصير الممكن
قابلا للوجود ثم ان التكوين ان تعلق بوجود شيء قيل للتكوين ايجاد
وان تعلق بخلق حيوان قيل له خلق وهلم جرا فالصفة واحدة ومثال

للاصفات افعال باعتبار تعلقها ورد عليهم بان تعلق الممكن للوجود امر زائد
له وما كان ذاتيا لا يكون بالغير وحينئذ فالقدرة متعلقة بوجود الممكن ولا
يحتاج معها لصفة اخرى   ومنهم من يمثلها الاماني وفي تمثيله نظر لان شرط
المثال ان يطابق الممثل له وهذا غير مطابق لان الخالق هو الذات التي يثبت
لها الخلق وهذا ليس صفة التعلق بل هذا اسم للذات العلية   عزة الله
وجلاله الخ وجه كون هذه جامعة انها تشمل الاوصاف الثبوتية والسلبية
لانك اذا قلت عز بكذا دخل فيه سائر الكمالات من صفات المعاني والمعنوية
والنفسية والافعال لانه كما عز بقدرته وعلمه وبكونه عالما قادرا مثلا عز بخلقه
بدائع المصنوعات واحياء الاموات واذا قلت عز عن كذا دخل فيه صفات
السلوب اذ تعالى عن الشريك والصاحبة والولد والاتحاد والحدوث ونحو
ذلك وكذا ايضا اجل وعظم بكذا او عن كذا فاضافات لفظ العزة والجلال
والعظمة مثلا للتعظيمات والتنزيهات سمي جامعا   ومن المحققين الخ
هذه اشارة الى تقسيم ثالث وذلك لانه ذكر اولا ان مثبت الاحوال كالقاضي
قسم الصفات الى ثلاثة اقسام ثم ذكر بعد ذلك ان بعض المتاخرين قسمها
الى ستة اقسام ثم ذكر هذا التقسيم بعده واراد ببعض المحققين الامام الرازي
ومن تبعه من الاعاجم كالسعد والسيد والبيضاوي   الى اضافات
اي الى نسب لا وجود لها في خارج الاعيان   كتعلق العلم والقدرة الى اخره ذكره
بعض المحققين من ان تعلق الصفة امر اعتباري لا وجود له في الخارج
هو مذهب المتاخرين وقيل ان تعلق الصفة صفة نفسية لها كما يأتي
له وهو مذهب الجمهور وقيل بالوقف اي لا ندري هل هو صفة نفسية او
غيرها بل هو من مواقف العقول كما ان حقيقة التعلق كذلك قال اليوسي
وعلى ان التعلق صفة نفسية للصفة فهو قديم لا يتغير ولا يتبدل
والمتغير والمتبدل انما هو المتعلق بفتح اللام كما تقدم واما على انه امر
اعتباري فيتغير ويتبدل في الاعتبار وتغيره لا يقتضي التغير في الذات
ولا في الصفة القديمة ولا يوجب قيام الحادث بالقديم لان التعلق امر
اعتباري عدمي لا يستحيل اتصاف القديم به الا ترى ان المولى متصف بكونه
قبل العالم وبعده ومعه والقبلية والبعدية والمعية امور اعتبارية ه

كلامه

كلامه وفي ابن عرفة ما يخالفه كلام بعضهم انه على قول الاشعري ان التعلق
صفة نفسية لا يتغير انما هو بالنسبة للتعلق الصلاحي والتنجيزي القديم اما
التنجيزي الحادث فليس صفة نفسية لانه متأخر عنها لا بالذات بل ظاهر   تتعلق
الخ اعلم ان القدرة لها تعلقان تنجيزي قديم وتنجيزي حادث وصلوحي قديم
والتنجيزي القديم اخص من الصلوحي القديم وهما لا يتغيران وهذا التعلق اعني
تعلق الارادة عبارة عن التخصيص وهو يرجع للتاثير ولا يعقل ان يكون ذلك
في الازل واما السمع والبصر فلكل واحد تعلقات ثلاثة تنجيزي وصلوحي
قديمين وتنجيزي حادث واما العلم فقال بعضهم ان له تعلقان تنجيزي
قديم وهو تام وتنجيزي حادث وذلك كتعلقه البارحة بحياة زيد
فاذا مات بعد ذلك تعلق بموته فتغير التعلق واما العلم لم يتغير
وهذا القول خلاف الصحيح والصحيح ان له تعلقا تنجيزيا قديما فقط
فعلم الله قد تعلق في الازل بذات زيد واحوالها فيتعلق بكون زيد في يوم
كذا يكون حيا وفي يوم كذا يكون ميتا وفي يوم كذا جالسا وفي يوم كذا قاعدا
والمتغير انما هو المتعلق به لا ذاته ولا تعلقه واما الكلام فغير الامر والنهي
له تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فله تعلقان صلوحي قديم
وتنجيزي حادث فقول الشارح وهي متغيرة معتبر له ظاهر بالنسبة للقدرة والارادة
بالنظر لتعلقهما التنجيزي الحادث وبالنسبة للعلم على القول الضعيف الذي يقول
ان له تعلقا تنجيزيا حادثا واما على القول المعتمد فلا يظهر والا من على القول
الضعيف بالنسبة للعلم واعلم ان كلا من القولين اي القولين في تعلق العلم بعد
المستحيل شيء وهو ان التعلق من اوصاف الصفة لا من صفات الذات
وكيف يعدون هذه الصفات المتعلقات من صفات الله الواجب بان
الصفة لم يكن لها قيام بنفسها بل قائمة بالذات كانت صفتها صفة
للذات ايضا بهذا الاعتبار   احتج القائلون باثبات الاحوال اعلم
ان الصفات تنقسم اقساما تنقسم الى سلبية وهي متفق عليها والصفة
النفسية هي التي لا يعقل وجود الذات ولا تتعقل بدونها كانت حادثة او قديمة
بخلاف الصفة الوجودية فان الذات قد تنفك عنها وعلى تقدير لو حكم
بوجوبها بالدليل العقلي او النقلي فلامر خارج عن الذات وكذا صفات السلوب

يمكن انفكاك الذات عنها وصفات المعاني موجودة في الخارج يمكن رؤيتها
ولا يعقل فيها اشتراك لانها متشخصة في الخارج وكل ما كان كذلك فلا يعقل فيه
اشتراك واما الاحوال فقيل انها ثابتة في الخارج واسطة بين الموجود والمعدوم
وقيل لا تثبت لها وقد توجه الشارح للادلة من قال بثبوتها ولم يتعرض لمن قال لا دليل
من قال بعدم ثبوتها الا ما يفهم من الاعتراض الاتي على ادلة من قال بثبوتها وقوله
باثبات الاحوال الاولى بثبوت الاحوال لان الاثبات فعل من الافعال   واسطة
بين الوجود والعدم الاحسن بين الموجود والمعدوم الا ان يؤول الوجود
والعدم بالموجود والمعدوم لان الواسطة بين الوجود والعدم صفة الحال الانفسي
الحال نفسه واسطة بين الموجود والمعدوم وصفتها اعني الثبوت واسطة بين
الوجود والعدم   بان الوجود مشترك الخ يعني ان الوجود الذي هو
المتحقق في الخارج على مشترك اشتراكا معنويا بين جزئيات كالقائم
بالواجب والممكن مع ان كل منها صفات الذوات كزيد والوليد المعاني القائمة
بهما جزئيات للوجود وح فقول الشارح زائد على الماهية في الكلام حذف مضاف
اي زائد جزئياته على الماهية واراد بالماهية الذات وليس المراد انه مشترك
لفظي كما هو ثم ان هذا الجزئي الذي هو من جزئيات الوجود الزائد على الذات
يحتمل ان يكون موجودا ويحتمل ان يكون معدوما واخذ الشارح في اقامة
الدليل على بطلان الاحتمال الاول وهو انه موجود فقال لو كان الخ وحاصله
انه لو كان الوجود موجودا لساوى وجود ذلك الوجود وجود الذات من جهة
ان وجود الوجود زائد عليه كما ان وجود الذات زائد عليها لكن التالي باطل
لما يلزم عليه من التسلسل لانا ننقل الكلام لهذا الوجود الثاني الى اخر
ما قال الشارح فحذف الشارح الاستثنائية وحذف دليلها وهو قوله ننقل الكلام
الخ   والاساوى الخ اي والا لو كان موجودا وقوله وى وجوده اي وجود
الوجود وقوله وجود غيره اي كالذات وقوله في زيد وجوده اي من جهة
ان كلا منهما يزيد وجوده عليه   ولا معدوم هذا ابطال للاحتمال الثاني
وقد اقام الشارح عليه دليلا وحاصله انه لو كان الوجود معدوما للزم اتصاف
الوجود بالعدم لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت انه واسطة بين الموجود
والمعدوم فالحاصل ان عندنا دعويين وهما الوجود موجودا ومعدوم
والدليل

والدليل على ابطالها ما سمعت فكونه واسطة غير معلوم بالمشاهدة
بل بالدليل المذكور بقي انه ظهر لك مما تقدم ان الوجود القائم بزيد جزئي
من مطلق الوجود ومن المعلوم ان الجزئي يتميز عن غيره من الجزئيات بالتعدد
فالوجود القائم بزيد جزئي يتميز عن غيره من الجزئيات بالفصل وفصله
اختصاصه وارتباطه بتلك الذات لا بغيرها هذا ان قلنا ان الوجود زائد
على الذات واما ان قلنا ان الوجود عين الموجود فلا يلزم التسلسل
المتقدم وحينئذ فالذي يميز هذا الوجود عن غيره سلب لا فصل بحيث
تقول هذا الوجود غير هذا الوجود لمغايرة هذا الموجود لهذا الموجود
بالمشخصات   وايضا السواد الخ ما تقدم دليل لثبوت الحال النفسية
وهذا اشارة لدليل ثبوت الحال المعنوية وح فلا وجه للاتيان بايضا
لانه يقتضي ان كل واحد من الامرين دليل مستقل مثبت للمدعى وهو
ثبوت الاحوال مطلقا اي نفسية او معنوية   ويخالفه في السوادية
اي كما ان البياض يخالف السواد في البياضية وحاصله ان البياض والسواد
لما كانا نوعين مندرجين في اللون كانا مشتركين في الجنس الذي هو اللون
وكل واحد منهما يتميز عن الاخر بفصله الخاص به فالسواد يتميز عن البياض
بالسوادية التي هي فصل له والبياض يتميز عن السواد بالبياضية التي هي
فصل له وكذا ذلك كاشتراك الانسان والفرس في الحيوانية وتميز كل واحد
منهما عن الاخر بفصله الخاص به فيتميز الانسان عن الفرس بالناطقية وتتميز
الفرس عن الانسان بالصاهلية   فيتغايران اي اللونية والسوادية كما يوضحه
ما بعده من المتنازع في الضرورة الخ   ما به التمايز اي وهو الفصل
كالسوادية في المقام وقوله ما به المشاركة وهو الجنس كاللونية في المقام
فاما ان يوجد هذان الوصفان اي اللونية والسوادية اي فمعلوم ان السوادية
واللونية اما ان يكونا موجودين للسواد او معدومين فان قلنا بالاول لزم
قيام العرض بالعرض اي وهو محال لان معنى قيام الشيء بالشيء عند المتكلمين تبعية
القائم للمحل في التحيز وان قلنا بالثاني فمتركب الموجود وهو السواد من
معدومين وكلا الامرين باطل فتعين الواسطة وهو المطلوب وقد اجاب الشيخ
هذا بانا نختار الاول وهو قيام العرض بالعرض ونقول لا مانع منه الا ترى الى الحركة

فانها تتصف بالسرعة والبطؤ وهما عرضان كما ان الحركة عرض كذلك ولا بمعدوم
والا لاتصف الشيء بنقيضه حاصله انه لو كان معدوما للزم اتصاف الوجود بنقيضه
وهو العدم لكن التالي باطل وقول الشارح اذ الموجود نقيض المعدوم الاولي ان يقول اذ
الوجود نقيض العدم لان الكلام في الوجود لا في الموجود ثم بعد هذا فالاولي للشارح
ان يقول والا لاتصف الشيء بما صدق عليه نقيضه لان العدم بتقدير الواسطة
ليس نقيضا للوجود لانه اخص من نقيضه لان نقيضه وهو لا وجود صادق
بالعدم وبالواسطة وقد يقال اذا اتصف الوجود بالعدم لزم اتصاف الوجود
بنقيضه لاستلزام العدم للا وجود الذي هو نقيض الوجود استلزام الاخص
للاعم لكن اتصاف الشيء بنقيضه محال وقول الشارح لكن الي اخره اشارة للاستثنائية
المحذوفة ثم بين الواسطة اي بين الموجود والمعدوم في الخارج ويخالفه
في السوادية الاولي ويخالفه في القابضية للبصر لان المشاركة انما تكون في الجنس
والمخالفة في الفصل فتقول الانسان مشارك للفرس في الحيوانية ويخالفه في
الناطقية ولا تقول انه مخالف لها في الانسانية لان الانسانية جمعت بين الحيوانية
والناطقية وكذا تقول السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في القابضية
للبصر ولا تقول ويخالفه في السوادية لانها جمعت بين اللونية والقابضية للبصر
والحاصل ان الفصل الحقيقي للسواد هو القابض للبصر والفصل للبياض هو
المفرق للبصر الذي المصنف فتقول في حقيقة السواد انه اللون القابض للبصر وفي
حقيقة البياض انه اللون المفرق للبصر كما تقول في الانسان الحيوان الناطق لا انسانية
وان كان مثلا ومعني ما به التمايز وهو الفصل كالقابضية للبصر والمفرقية له
وكان الاولي ان يقول ضرورة مباينة ما به التمايز وقوله لما به المشاركة اي
وهو الجنس كاللونية في هذا المقام فيتغايران اي السواد والبياض لان
تباين الانواع في الفصول يوجب تباينها في الماهيات هذا هو المتبادر من
كلامه لانهما المحدث عنهما لكن قوله بعد ذلك ضرورة الي اخره يبعد عود الضمير
علي السواد والبياض ويقتضي انه راجع للونية والسوادية وهو وان كان
صحيحا ايضا الا انه خلاف المحدث عنه فان قلت جعل الضمير في قوله فيتغايران
للونية والسوادية يلزم عليه فساد قوله ضرورة الخ لما فيه من تعليل الشيء بنفسه
لان معني اللونية والسوادية يتغايران ضرورة تغاير ما به التمايز وهو السوادية
لما به

لما به المشاركة وهو اللونية فكانه قال ضرورة تغاير اللونية والسوادية واجيب
بان ما به المشاركة وما به التمايز يلحظ اعم من اللونية والسوادية وحينئذ فهو
من تعليل الخاص بالعام فلا فساد فتامل فاما ان يوجد هذان الوصفان
وهما اللونية والسوادية وقوله للسواد يحتمل ان المعني فاما ان يوجد هذان
الوصفان لاجل القيام بالسواد وعلي هذا فقوله فيلزم قيام العرض بالعرض
المراد بالعرض الاول اللونية والسوادية والعرض الثاني المراد به السواد ويحتمل ان
المعني فاما ان يوجد هذان الوصفان لاجل تحصيل ماهية السواد بحيث يكون
مجموعهما سوادا وعلي هذا فالمراد بالعرض الاول في قوله يلزم قيام العرض بالعرض
اللونية والسوادية والعرض الثاني المراد به المراد بالعرض الثاني السوادية او العكس
وفيه انه ان كان المراد الاول فيرد انا لا نسلم ان هذان الوصفان انما وجدا لاجل
القيام بالسواد بل لاجل تحصيل ماهيته وان كان المراد الاحتمال الثاني فلا نسلم
انه يلزم عليه قيام العرض بالعرض لان تحصيل الماهية موقوفة علي مجرد اجتماعهما
وان لم يقم احدهما بالاخر الا تري الي ماهية الانسان فانها موقوفة علي مجرد
اجتماع الحيوانية والناطقية وان لم يقم احدهما بالاخر وقولنا لا نسلم ان تحصيل
الماهية موقوف علي مجرد اجتماعهما بل علي اجتماعهما وقيام احدهما بالاخر اذ لو لم يقم
احدهما بالاخر لاستغني كل منهما عن الاخر فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة
او يعدما بفتح الدال مضارع عدم بكسرها وقوله او يعدم احدهما اي او يعدم
احدهما وقوله فيتركب الوجود اي فيتركب هذا السواد الموجود من المعدوم وهو
السوادية واللونية اي او من الموجود والمعدوم وذلك باطل فتعينت الواسطة
فثبت من هذا ان اللونية والقابضية للبصر ليسا موجودين في الخارج ولا
معدومين في الخارج بل هما واسطة وهو مشكل اذ السواد موجود قطعا واجزاؤه
اعني اللونية والقابضية واسطة غير موجودة في الخارج فيلزم علي هذا
ان الموجود تركب من اجزاء غير موجودة مع ان الاجزاء اذا كانت غير موجودة لزم
ان الكل كذلك الا ان يقال ان الحال اذا انضم لمثله يرتقي لمرتبة الوجود وحرر
ذلك والحاصل ان هذا المستدل وقع في اخر الامر فيما فر منه لان ال امره الي ان
الموجود تركب من غير الموجود بان الوجود عين الموجود اي فوجود زيد عين
ذاته وعمرو كذلك وعلي هذا فليس الوجود امرا كليا مشتركا بينهما اتصف

الاشتراك في لفظ وجود فقط فهو موضوع باوضاع متعددة وح فتميز زيد
عن عمرو ليس بفصل بل انما هو بالسلب بان يقال هذه الذات مغايرة لهذه
الذات وهذا الوجود مغاير هذا الوجود لمغايرة هذا الموجود لهذا الموجود
والحاصل انه على كلام المصنف يكون الوجود من قبيل المشترك اشتراكا معنويا
فالقدر مثل وجود زيد وعمرو قد اشتركت ولا اجتماع في المعنى وانما الاجتماع
في لفظ وجود فقط فتامل عين ذات الموجود اطلق بعض هذه العبارة
وانما هاهنا حقيقتها وقال بعض المحققين معنى كون الوجود عين ذات الموجود
ان الوجود ليس له ثبوت في الخارج مغاير لثبوت الذات فلا ينافي انه حال
واعتبار حق ان هذا الجواب لا ينفع وذلك لان المستدل استدل له مبنيا على
طريقة وهي ان الوجود غير ذات الموجود وان الوجود حال والمجيب جوابه
مبني على طريقة وهي ان الوجود عين ذات الموجود ومثل هذا لا ينفع في
الجواب وغيره لا جواب عما قلنا لان الوجود عين الموجود ثم يتميز
هذا الوجود عن الغير وحاصل الجواب ان تميزه عنه بالسلب بان يقال هذا
الموجود مغاير لهذا الموجود فلا تسلسل هذا مرتب على ما قبل وتميزه عن
غيره فكان المناسب ان يقدمه عليه بجواز القيام حاصله انه قد يكون
يا مستدل لو وجد هذان الوصفان للسواد للزم قيام العرض بالعرض وذلك
ممنوع لا نسلم انه ممنوع بل قيام العرض بالعرض جائز الا ترى الحركة فانها عرض من
غير نزاع وتتصف بالسرعة والبطو وهما عرضان قايمان بها وفيه نظر فقيل
ان النظر من حيث الاستدلال بما ذكروا حاصله ان الاستدلال على جواز قيام
العرض بالعرض بما ذكروا من كون الحركة تتصف بالسرعة والبطو لا يتم الا لو كان السرعة
والبطو عرضان موجودان في الخارج لكنهما نسبيان اي من الامور النسبية لان
الحركة الواحدة بالنسبة لاعلى منها بطية وبالنسبة لادون منها سريعة فالحركة تتصف بالسرعة
باعتبار وبالبطو باعتبار والامور الاعتبارية لا تنافي لها اعراض فلم يلزم قيام
العرض بالعرض وقيل معنى قوله وفيه نظر في ما ذكره يجوز قيام العرض بالعرض
نظر وذلك لان معنى قيام العرض بالعين ان يكون العرض تابعا له في التحيز والعرض
لا تحيز له حتى يقوم به عرض اخر فالنظر على هذا القول في اصل الدعوى وعلى القول
الاول من حيث الاستدلال هذا والحق ان معنى قيام العرض بالغير اختصاصه به
اختصاص

اختصاص النعت بالمنعوت وحينئذ فيجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس يلزم ان
يكون المنعوت متحيزا ومن جملة ما ابطل به قيام العرض بالعرض انه لا مرجح لكون هذا
حالا وهذا محلا فلو قام العرض بالعرض للزم وجود الترجيح من غير مرجح ورد ذلك
بان ارادة الفاعل المختار لها ان ترجح بكون هذا حالا وهذا يكون محلا وبالجملة فادلة
منع قيام العرض بالعرض كلها ضعيفة ولا مانع من القيام فتامل وقال بعض
الشيوخ اي كالغزالي والمعترج ان القول بنفيها اي بنفي ثبوتها يسد
باب التعليل اي ان القايل بنفي الاحوال لا يمكنه ان يعلل شيا لانا اذا قلنا هذا
عالم لقيام العلم به افاد لقيام القدرة به فلا بد من المغايرة بينهما اي بين العلم
والعالمية والا لزم تعليل الشي بنفسه ولا تحصل المغايرة الا اذا اريد بالمعلول
امر وجودي او بالعلة الكون عالما والكون عالما حالة ثابتة في الخارج لم تصل
لمرتبة الوجود فصحت العلة للمغايرة بين العلة والمعلول ح ولا يصح حمل كل منهما على
انه امر وجودي والا لزم تعليل الشي بنفسه ولا حمل الاول على حالة عدمية لان
الاعدام لا تعلل ولا يصح ان يكون الثاني عدميا لان العدمي لا يكون علة للوجودي
فالحاصل انا لو لم نقل بثبوت الاحوال للزم سد باب التعليل الا على القول
بعدم ثبوتها فالمعلول اما وجودي او عدمي ولو كان الاول لزم تعليل الوجودي
بالعدمي وهو باطل ولو كان الثاني للزم تعليل الاعدام وهو لا يصح والتعاليل
انما تاتي على ثبوتها ثم انه ليس المراد يلزم سد مطلق تعليل المعاني بالصورية
كما اورده غير واحد من المحققين من المشايخ ولكن مايا فيقتضي ان المراد سد
مطلق تعليل لان التعليل مبني على ثبوت الاشتراك المعنوي ومن ينفي الاحوال
ليس عنده اشتراك معنوي بل اشتراك في اللفظ فقط فالذوات مميزة بعضها
من بعض بالسلب وليس هناك امر كلي مشترك فيه الذوات حتى تفتقر لفصول
تميزها فاذا قلنا هذا تقطع يده لكونه سارقا مشترك بين افراد كثيرة اعني
كل سارق ذات سرقت فهو زايد عليها ثابت في الخارج وليس موجودا والا لزم
التسلسل ولا معدوما والا لزم التعليل بالمعدوم وحيث كان الكون سارقا
عاما فيصح الاستدلال من هذا العام لهذا الشخص الذي تقطع يده فقولنا فلان
هذا تقطع يده تحقق المعنى الكلي الموجب للقطع فيه فلو قلنا انه خاص بهذه
الذات فلا يصح الاستدلال منه والحدود اي وسد باب الحدود ومعناه ان من نفى

الاحوال لا يمكنه ان يحد شيا من الحقايق وذلك ان الحدود مبنية علي الاشتراك
في امر كلي مع الموقوف وعدمه والامر العام لا يكون الا حالا لانه لو كان موجودا لكان
وجوده زايدا عليه فيحتاج وجوده لوجود ويلزم التسلسل ولو كان معدوما
لزم تركب الموجود من المعدوم فاذا عرفت الانسان مثلا اولا بامر عام شامل له
ولغيره كالحيوان ثم ثانيا بامر خاص يميزه وهو ناطق ومن ينفي الاحوال لا يمكنه
الحد المركب من جنس وفصل لان جميع الاشيا متباينة عنده والاشتراك بين
شي وشي في امر اصلا وليس عنده عموم ولا خصوص والاشتراك عنده
انما هو في التسمية فالانسان قايم به حيوانية خاصة به وكذا الفرس غاية الامر
ان لفظ حيوان مشترك اشتراكا لفظيا وضع للحيوانية التي في الانسان والتي
في الفرس لا بمعنى واحد بل بوضع وعلى هذا فاذا قلت في تعريف الانسان هو حيوان
ناطق فانك قلت هو حيوان حيوان او ناطق ناطق لان المراد بالحيوانية
حيوانية خاصة وهي مساوية لناطقية فالفصل الثاني مستدرك وكذا اذا قلت
السواد لون قابض فانك قلت لون لون لان المراد باللون لون خاص وهو مساو
لقابض ومع ذلك فلا يتميز السواد عن البياض   والمقدمات الكلية اي وسد
باب المقدمات الكلية وقوله التي في الادلة اي التي شانها الوقوع في الادلة
يعني ان نافي الاحوال لا يمكنه ثم مقدمة كلية وبيان ذلك ان المقدمات
الكلية مبنية على اشتراك الافراد في امر معنوي نحو كل انسان حيوان فهذه
الكلية لا تصح الا اذا اشتركت افراد الانسان في امر كلي وهو الانسانية بحيث
يوجد في كل من زيد وعمرو وبكر وغيرهم من افراده والامر العام الكلي لا يكون الا حالا لانه
لا يكون موجودا والا لزم التسلسل ولا معدوما والا لزم تركب الموجود من
المعدوم ونافي الاحوال ليس عنده امر كلي بين زيد وعمرو ولا اشتراك لهما الا في
لفظ الانسان بمعنى انه وضع لكل واحد بوضع مستقل والانسانية التي في زيد غير
التي في عمرو وعلى هذا فلا معنى للكلية والحاصل ان من نفى الاحوال نفى الامر العام
الذي يقع فيه الاشتراك لان الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك الذي صحة
التماثيل والحدود والكليات موقوفة على ثبوته لا يكون الا حالا هذا حاصل
كلام بعض الاشياخ وفيه نظر لان الشيخ الاشعري واتباعه وان نفوا الاحوال
اثبتوا الاعتبارات الذهنية فليس بلازم ان يكون هذا الامر العام الذي يقع
فيه

فيه الاشتراك حالا بل يصح ان يكون امرا اعتباريا لا ثبوت له الا في الذهن وعليه
فتصح التماثيل والحدود والكليات فقولهم ان نفي الاحوال يلزم عليه سد هذه الامور
مبني على ما فهموه من ان الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك التي مبنى هذه الامور
عليه لا يكون الا حالا ونحن نقول لا نسلم الحصر بل يجوز كونه امرا اعتباريا فتكون هذه
الامور صحيحة فتامل وهذا ظاهر في ان الاعتبار لا ثبوت له اصلا الا في الذهن خلافا
لما قرره شيخنا العدوي من ان الاعتبار قد يكون له ثبوت في نفسه كقيام العلم بالعالم
وقد لا يكون نحو اعتبار الكريم بخيلا ولا شك ان هذا يأباه لفظ اعتبار ومعناه
اذ به يتيسر الفرق بين الحال والاعتبار فالاحسن ان نقول ما لا وجود له في الخارج
نحو الاعتبار وهو اما ان ينافي عدمه الخارج او يكون مع كونه لا ثبوت له فيهما
والمسالة اي المتقدمة وهي مسالة الاحوال   مسالة اصولية لانه حاصله
ان الاصوليين اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ واختلفوا هل يعرض
للمعاني ايضا فمنع قوم ذلك لان المعنى ذهنيا كمعنى الانسان او خارجيا عينيا
كالمطر او عرضيا كالخصب ولا يعرض للمعاني اصلا ومن قال بالعموم في المعاني قال
بثبوت الاحوال ومن قال بعدم عمومها نفى الاحوال هذا حاصل كلام الشيخ
والحق ان مسالة نفي الاحوال وثبوتها لا تعلق لها بالمسالة الاصولية المذكورة
اذ تلك على حدة وهذه على حدة اذ من يقول بنفي الاحوال له ان يقول بعموم المعنى
ويجعل العموم من الامور الاعتبارية الذي به جعل اللفظ متصفا بالعموم ولا يصح
جعل اللفظ عاما الا اذا جعل العموم امرا اعتباريا فتامل   فمقصودنا الان
ان هذا الفصل يحتوي على امور ثلاثة الاول ثبوت هذه الاوصاف المعاني السبعة
له تعالى وقد سبقه تكلم في قوله ثم نقول الخ والثاني الاستدلال على ثبوتها
والثالث الرد على المعتزلة النافين لوجودها وسياتي الكلام على هذين الامرين
الاخيرين والملم قد جعل المقصود من الفصل الامرين الاخيرين فقط دون الاول
وهو ثبوتها له تعالى لان مجرد ثبوتها مجردا عن الاستدلال غير معتبر في المقام
لان مجرد ثبوتها دعوى والدعوى لا تقبل مجردة عن الدليل وحينئذ فذكر
الامر الاول في الفصل على وجه التبعية   اقامة البراهين مراده ما يشمل
غير العقلي   على ثبوت صفات المعاني الاولى على وجود المعاني وثبوتها
لله تعالى واضافة صفات للمعاني من اضافة الخاص للعام   والاول من قوله

اللازم في الملزوم لان اقامة البرهان يستلزم الرد على المعتزلة في وجود المنكرين
لها اي لوجودها مع موافقتهم لنا اي بهذه الاشارة الى ان هذه الاحكام التي
له لا لمعنى لما تم في اللغة الاخوات ثبت لها العلم وهكذا قالوا هذه الاوصاف
كان الاحسن التفريع والمراد بهذه الاوصاف كونه قادرا وكونه مريدا الخ
لذاته اي لاجل ذاته اي ان الموجب لتحقق هذه الصفات انما هو الذات لا معنى
زائد عليها ملازم لها الاولى لا لمعنى ملزوم لها اي لتلك الصفات ثم
ان النفي في قوله لا لمعنى قائم بالذات منصب على القيد والمقيد اي ان كون
هذه الصفات واجبة لمعنى قائم بالذات منفي بل الذات وحدها كافية في تحقق هذه
الصفات وان كانت عبارته صادقة بصورتين نفي القيد والمقيد معا ونفي
القيد فقط واعلم ان قوله لا لمعنى قائم بالذات هو محل النزاع بيننا
وبينهم لانهم وافقونا في الحادث فقالوا قادر لذاته الخ فلم ينفوا تلك الصفات
بالكلية اذ لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن اضدادها وانما ينفون
زيادتها على الذات ويزعمون انها نفس الذات مرتبة آثارها على الذات
ككونه عالما الى غير ذلك من نحو العلم واستشكل الاشارة
الى انهم لا يطلقون في النفي متكلم بكلام اي زائد على ذاته العلية
ثم جعلوه اي الكلام الثابت له تعالى وقولهم حروفا واصواتا العطف من
عطف العام على الخاص فكان الاولى التعبير لاجل ان يكون لذكر الحروف بعد
الاصوات فائدة بل ربما يوهم كلامه ان الثاني مغاير للاول وان الحروف
مطلق اصوات وهو غير صحيح ويتكلم اي ذلك الكلام في الشجرة بعينه
موسى ان خالق للكلام واما ذاته فلم يقم بها كلام لا نفسي ولا لفظي
والحاصل انهم وان وافقونا في ان الكلام ثابت لكنهم يقولون بثبوته
له من جهة انه خالق له ونحن نقول بثبوته له من جهة انه قائم به وحاصل
هذا الفساد كان الاحسن ان يقول وجاهر هذا القاصر اي الفهم الفاسد
اي فهم ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام ولما اطلق الفساد على هذا
للمبالغة في فساده ولا يقوم به هذا الكلام المركب من الاصوات والحروف
وفقد عندهم اي ولا عند غيرهم فلا مفهوم لقوله عندهم وبان تحقيق
القول معهم في ذلك اي على وجه يقتضي ابطال هذا الحصر واستثناه

معتزلة

معتزلة البصرة كابي علي الجبائي وولده ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهم
مريد بارادة حادثة انما قالوا هو مريد بارادة وليس مريدا لذاته لانه لو
كان مريدا لذاته لكان مريدا لكل ممكن لان ما بالذات لا يختلف وهم يقولون
بخروج بعض الممكنات عن ارادته كالمعاصي وقالوا حادثة فرارا من تعدد القدماء
وقالوا لا في محل بل قائمة بنفسها لانها لو قامت بمحل فان كان غير الذات العلية
لاوجبت الحكم لهذا المحل لا للذات العلية وان كان ذلك المحل هو الذات العلية
لزم اتصافها بالحوادث كلها مستحيلة اي كل واحد منها مستحيلا فالمعنى
على العلية يتجدد الاحوال الحادثة اي لان علة الكون مريدا حادثة فيكون
المعلول كذلك حادثا اي متجددا بتجددها وهم وان لم يقولوا بقيام الارادة
الحادثة به الا انهم قد قالوا بقيام حكمها وهو الكون مريدا به ولا فرق في الدلالة
على حدوث الذات بين تجدد المعاني عليها وتجدد المعنوية عليها وقد
تقدم بسط ذلك اي الاقتضاء عود حكمه اي عود حكم المعنى وهو الكون مريدا
وقوله الى ما اي الى ذات وقوله لم يقم به اي لم يقم ذلك المعنى بتلك الذات اي مع
ان المعنى لا يوجب الحكم الا للذات القائم بها ذلك المعنى مع نفي اختصاصه
به اي مع نفي اختصاص الحكم بما لم يقم به المعنى بمعنى انه اذا كان تعالى مريدا
بارادة غير قائمة به فلا وجه لكون حكمها يثبت للذات العلية دون غيرها من
الذوات مثبتون حكمها للذات العلية دون غيرها تحكم لان نسبة الحكم لجميع
من لم يقم به معناه واحدة فتخصيص ذلك الحكم بواحد دون غيره تخصيص
به دون مخصص فقوله مع نفي الخ في قوة لازم رابع فاللوازم اربعة لان الثالث
الذي نحن فيه مشتمل على لازمين احدهما عود الحكم الى ما لم يقم به المعنى والثاني
التخصيص بدون مخصص في نفي الذي بعده من المباينة لان هذا بيان
لاصلهم من حيث انهم لم يقولوا اي من اجل انهم لم يقولوا بحث تعليلية
فاجابوا الخ لا منع للالزام بعد الجواب لانهم معترفون بالمخالفة
لاصلهم ويعترفون الا ان يكون هذا الالزام قبل حصول الجواب منهم لم يريدوا
كل ممكن اي لكن التالي باطل عندهم فبطل المقدم واصلهم الخ اي والتعليل
وهذا دليل للاستثنائية ونحوها اي من المكروهات ومعلوم ان
المعاصي والمكروهات كثيرة بالنسبة للطاعات فيلزم خروج اكثر الممكنات عن

كونه مرادا لله تعالى وما تخيلوه في ذلك الدليل في بعضهم من المباينة اي وما
تخيلوه من ذلك الدليل وهو قولهم لو كان مريدا لنفسه لكم مريدية على كل
الثاني باطل وقوله باطل اي لفساد الاستثنائية وقوله اذ ارادته لا بد
للبطلان اذ ارادته كان المناسب ان يقول اذ مريديته لان الكلام في
المريدية لا في الارادة وتحكمهم اي تمسكهم اي استدلالهم على الشرطية القائلة
لو كان مريدا لنفسه لكم مريديته على كل بان المريدية اذا كانت منسوبة
للذات ثم واذا كانت منسوبة للمعنى لا ثم فيقال لهم ان هذا لا يخفى فساده
لظهور ان هذه الاحوال ترجع الى المعاني وانها عامة التعلق بالبراهين
القطعية كما ياتي بان النفس اي ما يرجع من الصفات الى النفس اي الذات
هو الذي يعم اي بخلاف ما يرجع من الصفات الى المعاني فانه لا يعم فالكون
مريدا ان رجع الى الذات بان قيل كونه مريدا لذاته يعم جميع الممكنات وان رجع
لصفة معنى بان كونه مريدا بارادة فلا يعمها وهم قد نقضوه اي هذا
كلام متناقض وحاصله اعتراض ثان على ما استدلوا به على الشرطية وحاصله
ان ما قالوه في القادرية يعارض ما تمسكوا به هنا فانهم قالوا انه تعالى قادر
بنفسه وقالوا بعدم عموم القادرية لان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة
لله تعالى عندهم في حدوث الارادة اي في القول بحدوث الارادة اي
يلزمهم على القول بحدوث الارادة فهي بمعنى على وفي الكلام حذف من حيث
انها حادثة الاولى ان يقول من حيث انها توجد بعد عدم وتختص بزمان
معين بدلا عن غيره ولا يكون ذلك الا بارادة فنقول الارادة حادثة الخ والا
فقولهم يختص بوجوده هو عين حادثة ولهذا قال ومثا يحتاج اي اهل
السنة لا المشايخ الذين اخذ عنهم العلم ولا يصح ثبوته اي ثبوت الفعل
بدونها وما اجابوا به عما مر وقوله من الهوس بيان لما والخبر قوله
علم اسناد والهوس الجنون واطلق على ذلك الجواب جنونا لانه ناشئ عنه
الذي لا يتخيله عاقل اي لا يجري عليه ولا يتصل انسانا به عاقل وفي نسخة
ما يتخيله عاقل اي لا يرتكبه ويتصل انسانا به اليه من نحل القول اذا نسب اليه
وهو اي ذلك الهوس الذي اجابوا به عن ما الزمهم من التسلسل على قولهم بحدوث
الارادة كما ان الشهوة لا تشتهي ظاهره ان بين الشهوة والارادة جامع
وان الحكم

وان الحكم مسلم في المقيس عليه فيثبت في المقيس وسياتي ما فيه فقد وجد فيها
دليل الافتقار لارادة اخرى اي وذلك الدليل اختصاصها بالوجود بدلا عن العدم
فما حكموا به من انها لا تراد لا يصح لانه قد وجد فيها دليل صحة وهو انها تراد
والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله لا افتقار في المقام كالدليل
على افتقارها الاولى لا دليل على استحالة افتقارها لشهوة اخرى لانه هو
المدعي لهم بل يجوز ان تشتهى اي كما في المريض المنقطع الشهوة فانه يشتهي
شهوة الاكل وحيث جاز ان الشهوة تشتهى فان الحكم غير مسلم في المقيس
عليه حتى يثبت في المقيس على انه لا جامع بين المقيس والمقيس عليه وقد
وقع في العادة اي فهو ليس بمجرد جواز عقلي بل لحال من انقطعت عنه الشهوة
يشتهيها والواو للتعليل او للاضراب فالشهوة مما يجوز ان تشتهى الحاصل
لما تقدم فليس في العبارة تكرار فظهر الفرق بين الامرين بعني بين الارادة
الحادثة والشهوة وحيث كان بينهما فرق فلا يصح ما ذكروه من القياس
فقد قالوا بقيام احوال لها حادثة اراد باحوالها الكون مريدا وحينئذ
فالمراد جنس احوالها واراد بالحادثة الثابتة في الخارج بعد عدم لا الموجودة
بعد عدم والحاصل ان الحادث حقيقة هو الثابت في الخارج بعد عدم
ان قلنا بثبوت الاحوال وان القدرة تؤثر فيها كما هو المشهور وان قلنا بنفي
الاحوال فالحادث هو الموجود بعد عدم او قلنا بثبوتها ولكن قلنا ان القدرة
لا تؤثر فيها كما هو مقابل المشهور وبعض اهل فقولهم يلزمهم ايضا الخ
تكرار مع قوله سابقا احدها تجدد الاحوال الحادثة على الازلي الخ واجيب
بان المقصود من هذا الكلام الزامهم بان ما فروا منه وهو قيام الحوادث به تعالى
قد وقعوا فيه لانهم قالوا انه مريد بارادة حادثة لا في محل فرارا من
قيام الحوادث به فالزموا بان ما فروا منه وقعوا فيه واما ما مر فالمقصود
به الزامهم حدوث الذات بحدوث اوصافها لانه لا فرق في الدلالة على حدوث
الذات بين تجدد المعاني عليها وتجدد المعنوية عليها فالالزامان متغايران
كذا قيل في الجواب وفيه نظر لان قوله سابقا ولا فرق في الدلالة لا يسكن على هذا الجواب
وذلك لانه يقتضي ان المقصود مما هنا الزامهم حدوث الذات بحدوث
اوصافها وهذا عين المقصود من الاول وح فالتكرار باق فلو قال بدل قوله ولا فرق

الحوادث في امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بين ان تكون وجودية او ثبوتية
ثم ما ذكر من الجواب   الى انكار هذه الصفة اي التي هي كونه مريدا وقوله اصلا
اي مطلقا اي سواء قلنا ان الكون مريدا ثابت للذات او للارادة ووجه انكارهم
لهذه الصفة هو انه علم هو انها ان ثبتت فلا بد ان تترتب على شيء وترتبها اما على
الذات او على الصفة والكل باطل اما الاول فلان ترتبها على الذات يوجب عموم
مرادية لجميع الممكنات وهو باطل عندهم وترتبها على الصفة ان كانت تلك الصفة
قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة فاذا كانت قائمة بالذات لزم
قيام الحوادث بذاته تعالى وان كانت غير قائمة به لزم قيام حكم المعنى بما لم
يقم به ذلك المعنى والكل باطل فلذا انكروها وقوله الى انكار هذه الصفة اي الى
انكارها بحسب المعنى المتعارف وهو انها صفة ثبوتية مرتبة على معنى قائم
بالذات وبهذا اندفع ما يقال ان قوله الى انكار هذه الصفة ينافي قوله وتاولوا
الخ اذ تاولهم اياها لا يقتضي انكارها اصلا فتامل   فقال الكعبي الى آخره
حاصله ان الكون مريدا ان اضيف الى افعاله تعالى فمعناه انه خالقها وان اضيف
الى افعال الغير فمعناه انه امر بها ومن المعلوم ان الامر نوع من الكلام فرجعت
الارادة الى صفة الفعل وله نوع الكلام وهذا التاويل فاسد لما فيه من الخروج
عن اصلهم لان الامر عندهم هو الارادة وتاويل الارادة بالامر يقتضي انها غيره
فيلزم حينئذ الخروج عن اصلهم   خالقها ومنشئها المطلق مراده   انه
غير مغلوب ولا مستكره لا يخفى ان ما ذكر من كونه غير مغلوب ولا مستكره لازم
لكونه تعالى مريدا مختارا لكن ذلك ليس عين كونه مريدا حتى يفسرها باللازم
وفسر اي النجاري والاولى التعبير بالنفي وقوله الوجودية الاولى الثبوتية
لان مراده بالصفة الوجودية مثل الكون مريدا والكون مريدا من صفات
الثبوت   بصفة سلبية الاظهر متعلق بقوله فسر والمراد بها كونه غير مغلوب
ولا مستكره والصفة السلبية لا تتعلق بالغير اصلا وانما تتعلق بالقائم به
بخلاف الكون مريدا فانها تتعلق بالغير والحاصل انه فسر الكون مريدا
الذي هو صفة ثبوتية تتعلق بالغير بصفة سلبية لا تعلق لها بالغير لان الارادة
تتعلق بالغير كالاكل مثلا واما عدم مغلوبية زيد فانه صفة لزيد لا لغيره
ومثلها عدم المغلوبية وعدم الاكراه وقوله   وقد تقدم اي في قول المتن
ومريدا

ومريدا الخ وانها لما اختصت بوجود ولا بمقدار   انكر وافتقار الباري
اي الذاتية بدليل السابق   كتسميتهم له عاقلا لانه اي مجرد عن المادة
وان كان مسمى بذلك فيلزم اتصافه بذلك لان الكلام في الوصف لا في التسمية
ولا شك ان التجرد عن المادة صفة سلبية   تجرده عن المادة اي عن
اجزاء مقومة تتركب منها الذات كالحيوانية والناطقية بالنسبة للانسان
وكالسدى واللحمة بالنسبة للحصير   او باضافة عطف على قوله بسلب
مبدا اي بكونه قام به المبدائية اي كونه مبدا الخلائق والترتيب تاثير
العلة في المعلول والمبدائية نسبة واضافة بين الخلائق والمولى   او بتضمنه
مركبة الخ اراد بالمتضمنة اللفظ المركب معناه من سلب واضافة ولم يرد
بالمتضمنة اللفظ المركب معناه من سلب واضافة ولم يرد بالمتضمنة المعنى المعلوم
انه حي اي فعال اي فالسلب نفي والاضافة للصدر لان الاعطا امر
اعتباري ونسخ فالاضافة هي النسبة التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير
بتغييرها اي بتغيير قليل وفيه نقل فان المعتزلة غيروا كثيرا في كلام الفلاسفة
ثم ما لهم وان وافقوهم على انكار المعاني لكن خالفوهم في امور كثيرة خالفوهم
في اثبات المصنوعية والاختيار وفي القول بقدم العالم وفي القول بتاثير
العلة والطبيعة فلو قال الشارح وسلكت المعتزلة اثارهم في الجملة كان اولى
والا وهو المرادية اراد بها التعالي والمرادية بالتخفي من الرد او نحو
للهلاك وكذا اقر متمعنا وفي الملك ري انه يتشبهوا ابا   جمع معلم
الجيم للوقاية من النفس   اما التحقيق الخ علة لقوله فما ينبغي ان
تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته تعالى وما كانت
العلة مفردة ناسب ارتكاب اداة التفصيل وهي اما فقوله للتحقق
تلازمها في الشاهد اي تلازم الصفات السبع المعنوية لصفات المعاني
اي وتلازمها في الشاهد دليل على تلازمها في حق الغائب وان المعنوية
لازمة للمعاني وحاصل هذا التعليل انا تحققنا قيام العلم والعالمية
بالشاهد وملازمته لعالمية فينبغي ان يكون الغائب كذلك اي لم
م العلم والعالمية وذلك العلم ملازم للعالمية وحينئذ فانا لم نتحقق في
الشاهد ملازمة المعاني للمعنوية الا ان يقال انما عبر بالتحقيق من اجل

ان الخصم وهو المعتزلي يوافق على ذلك في الشاهد ويخالف في الغايب فرارا
من تعدد القدما فنقول لان الانسان عالم بعلم زايد على ذاته وذلك العلم
ملازم للعالمية كما نقول ملازمتها في الشاهد دليل على تلازمهما في الغايب
وان المعنوية لازمة للمعاني فان قال المعتزلي يلزم تعدد القدما وهو محال
قلنا المحال كما دل عليه البرهان تعدد القدما من الذوات واما ذات
واحدة قديمة متصفة بصفات متعددة فلا ضير فيه لولادة البرهان عليه
واما لانها اي الصفات السبعة المعنوية وهي كونه قادرا مريدا الخ
وهذا اصطلاح على فوداما التحقيق وقد سلك في الاستدلال طريق الخلف وهو
اثبات الشي بابطال نقيضه وحاصل هذا الدليل انه لو كان عالما بذاته
قادرا بذاته الخ لزم ان تكون الذات قدرة وارادة الخ لكن التالي باطل
فبطل المقدم وهو ثبوتها بالذات وتعين انها ثابتة بغير الذات بل بمعاني
زايدة على الذات وهو المطلوب   لثبوت خاصية الخ دليل للشرطية
والمراد بهذه الصفات صفات المعاني المنادة بقوله واما لكون الذات
قدرة وارادة الخ والمراد بخاصية هذه الصفات اخص اوصافها وحاصله
ان خاصية القدرة تاتي وجود الممكن بعد عدم وخاصية العلم الكشف به
فاذا اثبتنا تلك الخواص للذات اي قلنا ان هذه الامور حاصلة بالذات
صارت الذات ح قدرة وعلما لان من ثبت له خواص الشي كان ذلك الشي
بعينه وتوضيحه انه قد تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه
الاشتراك في الاعم الذاتي فالاشتراك في الناطقية مثلا يلزم منه
الاشتراك في الحيوانية الذي هو اعم وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم ان
المشارك لزيد في الناطقية ان يكون انسانا كذلك هنا في مسالتنا هذه
نقول ان الذات العلية قد ثبت لها اخص اوصاف العلم والقدرة فيلزم اذا لم
يكن للذات صفات زايدة عليها ان تكون هي بنفسها علما وقدرة وكذا نقول
في باقي صفات المعاني   وكون الشي الواحد الخ هذا في قوة الاستثنائية
التي قلناها وكان المناسب ان يقول وكون الذات قدرة وارادة محال
وذلك جمع اي وما ذكر من الامرين اي كونه يضاد وان لا يضاد وكونه
يستلزم محالا وان لا يستلزمه   وان تكون الوجودان الخ يعني لو كانت
الذات

الذات نفس القدرة والارادة الخ لصار وجود القدرة ووجود الارادة الخ
هو بعينه وجود الذات فنقول فالكلام ناظر في ذلك لوجود الذات مع وجود جميع
الصفات   على القول بنفي الاحوال اي لانه يقول ان وجود الذات خاص بها
وكذا وجود كل صفة خاص بها وليس هناك امر يلي لافرادا اشتركت فيه
وقد رعيت الذات نفس تلك الصفات فليكن وجود الذات هو وجود الصفات
والاولى اسقاط هذه الكلمة لانه لو كانت الذات نفس القدرة لزم ان الوجودان
وجود واحد قلنا بنفي الاحوال او بثبوتها فتامل   واصل ذلك اي
ومبنى ذلك اي مبنى احالة كون الشي الواحد ذاتا ومعنى المسالة المشهورة
عند العقلا سواد حلاوة فالاشارة راجعة لمضمون قوله وكون الشي الواحد
ذاتا ومعنى محال وحاصل ذلك انا اذا قلنا انه عالم بذاته وقادر بذاته
الخ لزم ان تكون الذات قدرة وارادة وعلما ويلزم ان تكون القدرة علما
والعلم حياة وذلك محال لكن احالة كون الصفة عين الصفة الاخرى
واحالة كون الذات نفس الصفة مبني على شي اخر وحاصله ان السواد
الذي هو صفة وجودية هل يصح عقلا ان يكون نفس الحلاوة او لا يصح فمن
قال لا يصح قال باحالة كون الصفة او الذات عين الصفة الاخرى ودليله ان
السواد من حيث انه سواد يضاد البياض ولا يضاد الحلاوة ومن حيث انه
حلاوة لا يضاد الحياة لبياض فيلزم ان يكون السواد مضادا للبياض وغير
مضاد له وكذا السواد من حيث انه حلاوة يضاد المرارة ومن حيث انه
سواد لا يضاد المرارة فيلزم مضادة السواد للمرارة وعدم مضادته لها
وهو باطل   لما سا عرفت اي لما وافقت الخ وهذه اشارة لوجه تعبير المص
بالتحقيق   عالم بعلم اي لا بذاته وكذا نقول في الباقي   اعتبار الغايب
اي قياس الغايب على الشاهد اي الزامهم اهل السنة ان يقيسوا الغايب على
الشاهد لاننا مامورون بذلك قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي
قيسوا والقياس الاصوليون دليلا وقالوا ان الحكم المستفاد بالقياس هو
حكم الله في المسالة فاذا كانت العالمية في الشاهد لابد لها من علم زايد على
الذات فلتكن في الغايب كذلك اذ لا فرق بين عالمية وعالمية   قالوا
اي اهل الاعتزال ويحتمل ان الضمير لاهل السنة والاحتمالان ذكرهما شيخنا تعلقا

عن شيخه سيدي محمد الصغير والاحسن ان الضمير لاهل الفن مطلقا والجمع
بين الشاهد والغايب الخ اي والجمع بينهما في الحكم كما اذا قيس الارز على البر في حرمة
الربا فلا بد من جامع واما الخ اي والا ينظر الى جامع بان قسنا الغايب على
الشاهد من غير ان يكون هناك جامع لادى ذلك القياس الى التعطيل اي نفي
الكمالات عن الغايب كما نفيت عن الشاهد وادى ايضا الى التشبيه اي بان تثبت
للغايب ما لا يليق كما ثبت للشاهد وبيان الاول ان علم زيد مثلا لا احاطة له
وقدرته لا تاثير لها فلو قيس الغايب على الشاهد في العلم والقدرة بان قيل علم
زيد لا احاطة له بجميع الاشيا وقدرته لا تاثير لها فكذا علم الله وقدرته لادى
الى تعطيل الرب عن صفات الكمال لانه اذا جعل علمه تعالى غير محيط وقدرته
غير موثرة كان تعطيلا له عن صفات الكمال وبيان ان العبد كلامه بالحروف
والاصوات فلو قيس كلام الرب على كلام العبد بان قيل كلام الحوادث بحروف
واصوات فكذلك كلام الله لادى الى التشبيه الفاسد المودي الى ثبوت
الجسمية فلو فرضنا ثبوت الجامع لم يكن القياس ح موديا لذلك فاذا قلنا العبد
له صفة فلا بد له من علم والمولى كذلك فذ علم فالمثبت بالجامع مطلق علم
واما كون العلم على وجه الاحاطة بجميع الواجبات والجايزات والمستحيلات
او لا فشي اخر وبالغايب الغير اي الذات العلية فالضمير في عند
لاهل هذا الفن ما علمناه يحتمل ما علمناه بالفعل ويحتمل ان المراد
ما شانه ان يتعلق به علمنا وان لم نعلمه بالفعل فحاصل الاحتمال الثاني تكون
النوعين الثاني معا والنوع الاول لكن يكون في الكلام تجوز لان المتبادر من
قولنا ما علمناه العلم بالفعل وعلى الاحتمال الاول يخرج من الشاهد ما لا يتعلق به
علم الخلايق بالفعل وذلك كالذي فوق السموات وتحت الارضين فمقتضاه
ان لا يكون من الشاهد مع ان الغايب خاص بالغير اعني الذات
العلية ولما كان التصريح في بيان المقصود من الشاهد ومن الغايب انما هو
التعريف الاول قدمه واتى بالثاني بصورة التمريض قالوا اي اهل السنة
فالجوامع اربعة الجوامع جمع جامع وهو الامر الذي يكون سببا في انسحاب
حكم المقيس عليه على المقيس فالجامع غير الحكم والمراد بالجوامع التي يجمع بها بين
الشاهد والغايب عند قياس الغايب على الشاهد لينسحب حكم الشاهد

للغايب

للغايب ووجه حصرها في الاربعة ان تقول اما ان يذكر في الجمع حقيقة واحدة
او اكثر فان لم يذكر فيه الا حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ومعناه دخول
الغايب والشاهد تحت مفهوم واحد وان ذكر في الجمع اكثر من حقيقة واحدة
فاما ان تتلازم الحقيقتان اولا والثاني باطل لان عدم التلازم يمنع من
الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر والاول اما ان يكون التلازم في الوجود
فقط او في العدم فقط او فيهما معا الاول الجمع بالدليل لانه يلزم من وجوده
الوجود ولا يلزم من عدمه شي والثاني الجمع بالشرط لانه يلزم من عدم الشرط عدم
المشروط ولا يلزم من وجوده شي والثالث الجمع بالعلة لانه يلزم من وجودها
وجود المعلول ومن عدمها عدمه جمع بالحقيقة المناسب ان يقول جامع
بالحقيقة والباء في بالحقيقة للتصوير اي جامع مصور بالحقيقة اي مصور
باطلاق اللفظ الدال على الحقيقة التي يندرج تحتها كل من الشاهد والغايب
على كل من الشاهد والغايب بيان ذلك ان تقول الحادث الذي اطلق عليه لفظ
عالم قام به علم والرب يطلق عليه لفظ عالم فيكون قام به علم ايضا بجامع اطلاق
اللفظ الدال على الحقيقة على كل فقد ظهر لك ان الجامع ليس نفس الحقيقة
مثلا في الظاهر الخ كقولهم اي كما في قولهم اعني اهل السنة العالم شاهدا
الخ هذا يدل على ان الجامع هو اطلاق اللفظ وهو ما قلناه اولا وقوله العالم شاهدا
اي ان لفظ العالم يطلق في الشاهد على من له العلم وبعضهم يقول يطلق في
الشاهد على ذي العلم والمعنى واحد والباري عالم اي يطلق عليه لفظ عالم
وقوله فله علم هذا هو النتيجة وهذه عمدة الخ يعني ان هذه الطريقة
وهي جعل الجامع اطلاق اللفظ الدال على الحقيقة عمدة من ينفي الاحوال اي انها
معتمدة في الاستدلال على نفي الاحوال ووجه ذلك ان هذه الطريقة وهي جعل
الجامع اطلاق اللفظ انما اثبتت علما فقط ولم تثبت عالمية ثم ان قول الشارح
وهذه عمدة الخ فيه اشارة الى ان نافي الاحوال وان كان يمكنه الاستدلال على
نفيها بالطريق الاولى والثانية والثالثة لكن هذه الاولى هي المعتمدة لنهوضها
دون غيرها من بقية الطرق كما ان الطريق الاخيرة عمدة من يثبت الاحوال وان
كان له ان يستدل على اثبات الاحوال بالطرق التي سبقت الا ان معتمده
هذا الطريق لنهوضها والجمع بالدليل اي والجامع المصور بالدليل وتوضيح

ذلك لانه اذا اتصف بصفة كان اتصافه بها لعلمه ان اعلى بصفته
فتقول هذا الصانع لا علم باتقانه والاتقان دائم بالرب فلم علم فقد قيس الغائب
على الشاهد في ثبوت العلم بجامع الاتقان الذي هو دليل على العلم فقوله ثم
الاحكام بكسر الهمزة اي الاتقان وقوله شاهدا منصوب على نزع الخافض
اي الاحكام في الشاهد دليل العلم الخ وقد يقال ان مجرد الاتقان لا يدل على
ان المتصف صفة وجودية سيما مثل انا نريد على ان الاشيا متشخصة له
واجيب بان هذا الكلام مع الخصم الذي يسلم ان الشخص المتقن له صفة
زايدة فيلزم حينئذ للرب كذلك تأمل   متقن لافعاله اي لمفعولاته
لان الاتقان انما هو للمفعول لا فعل وهو تعلقات القدرة التنجيزية
الحادثة لا تتصف باتقان   والحق بالشرط اي والجامع المعبر بالشرط
واراد بالشرط المشروط وتوضيح ذلك ان المريد من الحوادث من فضل الفعل
وهذا المتصرف مشروط بالعلم والرب متصف بالربوبية ومعناها كونه قاصدا
واذا كان المتصرف الحادث مشروطا بالعلم فالمتصرف في حق الرب كذلك فيثبت له
العلم بجامع التصرف في كل فالتصرف الاستدلال على ثبوت العلم والجامع هو
المشروط الذي هو التصرف والمثبت هو الشرط الذي هو العلم   وكل مريد
اي متصف كان حادثا او قديما ثم ان المتبادر من الشرح ان هذا قياس منطقي
مع ان القياس المنطقي لا يحتاج الى جامع على انه يعارض ما مر ان ه قياس تمثيلي
اي صوري ولا دليل للاتيان به مثل ما قلناه اولا   والتصرف مشروط لا اي
والتصرف في الحادث مشروط بالعلم في الباري وجد فيه الجامع فيقوم به العلم
فالجامع هو المشروط به لا الشرط اذ هو النتيجة ويرد هنا نظير ما مر فيقال
ان المتصرف مشروط بالكشف لا بالعلم الذي هو صفة وجودية والجواب نظير ما مر
من ان هذا الدليل انما هو اذا كان الخصم يسلم ان الربوبية في حق الرب معناها
انما هو التصرف واما الربان يفسرها بتفسير اخر فلا يتم فتامل   والحق بالعلة
اي والجامع المعبر بالعلة وحاصله ان المعاني والمعنوية كالعلم والعالمية
متلازمان في الشاهد والمعنوية مترتبة على المعاني وقد تقدم ثبوت العالمية للغائب
وهذا يشير الى ان الجامع لازم العلة لان العلة هي المعاني وهي المثبتة والجامع
هو العالمية التي هي ثابتة ترتب على العلم   فيلزم من اثبات العالمية اي
للغائب

للغائب وقوله العالم اي ثبوت العلم له   فان التلازم الخ هذا ترشيح للدليل نظرا
الى اثبات المدعي وهو انه يلزم من ثبوت العالمية العلم وتوطئة لما بعد من قوله والى البرهان
الخ   لصح ثبوت علم ولا عالمية وذلك لانه لا فرق بين اثبات الموجب بالفتح ونفي
الموجب بالكسر والعكس وهو اثبات الموجب بالكسر ونفي الموجب بالفتح   ولو صح
وجود عالمية ولا علم اطلق الوجود في جانب العالمية على الثبوت وهي حال لم تصل
لدرجة الوجود واطلق الثبوت في جانب العلم على وجوده وهو مبني موجود على كل
اصطلاح لكنه تعبير صحيح من جهة اللغة لان الثبوت لغة ما قابل الانتفا
ولا يقولون الخ اي في قوة قولك لكن التالي باطل وح فيبطل المقدم وهو صحة
وجود عالمية بلا علم   والى هذا البرهان بهذا الطريق اشار المصنف بقوله والى
هذا البرهان للمصنف بهذه الطريق اوان اشار للشرح ه والمراد بالبرهان معناه
الصوري وهو الاستدلال لا معناه اللغوي المتعارف اي والى الاستدلال
بهذه الطريق وهو طريق التلازم اي كما ان المعاني تلازم المعنوية في الشاهد
فكذلك في الغائب والمناسب لما تقدم ان لا يعبر بالتلازم لان المعنوية لازمة
ومسببة كما هو مقتضى ما مر   ملازم لاوصافه الخ اي على وجه ان المعنوية
مسببة والمعاني سبب   وقد علمت فيما مضى تفسيرهما اي المعاني والمعنوية
والمجرور متعلق بالفعل نسب التعلق للمجرور مع ان الشايع نسبة التعلق
للجار والمجرور وقوله وهو قول المحقق الخ هذا شامل للجار والمجرور وكان
الانسب ان يقول وهو قول محقق ثم بعد هذا الخ فالمتعلق في الحقيقة هو
المجرور لانه هو المرتبط بالعامل واما الجار فهو آلة للارتباط به وقوله متعلق
بالفعل الخ فيه تسمح الذي يظهر تعلقه بيتعين لان المدعى تعين كون
الاوصاف المعنوية ملازمة لمعان قائمة بذاته   وقولهم اي المعتزلة
في رد الاستدلال على ثبوت المعاني بهذا الدليل وهو التلازم نحو خصومهم
في هذا المقام وحاصل كلامهم ان الاحكام المعنوية المنسوبة للشاهد جائزة
يجوز عدمها وكل جائز لا بد له من مقتض يقتضيه والسبر اقتضى نفي
كون المقتضي هو المعاني وح فلا دليل على كون المعاني علة المعنوية جوازا
المعنوية والاحكام المثبوتة للباري اعني كونه قادرا ومريدا الخ غير جائزة
وحينئذ فلا تكون معللة بمعان زايدة على الذات   ان الاحكام اي

الصفات المعنوية ككونه قادرا الخ   انما علّلت في الشاهد اي بالمعاني
جوازها اي تلك الاحكام لان كون زيد قادرا مثلا امر جائز يجوز عدمه
والجواز منتف في احكامه تعالى اي منتف في المعنوية المنسوبة له تعالى فاراد
بالاحكام المعنوية   الزام منهم لعكس الدليل اعلم ان من القواعد العقلية
ان الدليل يجب اطراده بمعنى وجد الدليل وجد المدلول ولا يلزم انعكاسه
فلا يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول الا ترى الى العالم فانه دليل على وجود
المولى وقبل وجود العالم كان المولى موجودا واما العلة فيجب اطرادها
وانعكاسها فيلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن عدمها عدمه واما
الشرط فيلزم انعكاسه ولا يلزم اطراده فيلزم من انتفاء الشرط انتفا المشروط
ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط اذا علمت ذلك فجواز المعنوية في
الشاهد دليل على تعليل المعنوية بالمعاني بمعنى وجد الجواز وجد التعليل
ولا يلزم من عدم الجواز عدم تعليل المعنوية بالمعاني وصفات المعاني علل
للمعنوية بمعنى وجدت المعاني وجدت المعنوية ومتى انتفت المعاني انتفت
المعنوية والمعتزلة لما قالوا ان تعليل المعنوية بالمعاني في الشاهد لجوازها
وقد انتفى الجواز في المعنوية المنسوبة له تعالى فلا تعلل بالمعاني
يلزمهم القول بلزوم عكس الدليل مع انه لا يلزم انعكاسه وكذا قولهم ان
المعنوية ثابتة لله تعالى بدون المعاني يلزمهم انتفا العلة مع وجود المعلول
وهو ابطال لعكس العلة مع انه يلزم انعكاسها بمعنى انتفت العلة انتفى المعلول
وقول الشارح الزام منهم لعكس الدليل كان الاولى ان يقول الزام منهم
بعكس الدليل وهو انه يلزم من عدمه عدم المدلول الا ان يقال ان المعنى
الزام منهم لانفسهم اي انهم الزموا انفسهم القول بعكس الدليل   وهو لا يلزم
اي والحال ان عكس الدليل لا يلزم فيجوز ان ينعدم الدليل ولا ينعدم المدلول
وابطال لعكس العلة عطف على الزام وهو اي عكس العلة لازم   فان
الجواز اي فان جواز المعنوية المنسوبة للعبيد   دليل على تعليل الاحكام
الخ اي بحيث انه يقال الدليل على تعليل المعنوية بالمعاني جواز المعنوية   فلا
يلزم من عدمه اي من عدم الجواز الذي هو دليل على التعليل   لانه لا يلزم الخ
هذا من قبيل التعليل بالعام للخاص   وهم قالوا بلزوم ذلك اي وهم قالوا
صريحا

صريحا بلزوم ذلك في هذا الجزئي الذي نحن بصدده ويصح ان يرجع قوله وهم قالوا
لذلك العام لكنهم انما قالوه التزاما لانهم لم يصرحوا بان الدليل يجب انعكاسه وانما
لزمهم ذلك من قولهم ان الجواز لما انتفى في صفات الباري المعنوية انتفى تعليلها
بالمعاني   لانه يلزم من عدم العلة الخ من قبيل تعليل الخاص بالعام   وهم
قالوا بعدم لزوم ذلك عايد على الجزئي اعني قولهم لا يلزم من عدم المعاني عدم
المعنوية ويحتمل رجوعه للامر العام لكنهم انما قالوه التزاما لانه يلزم من قولهم
الثابتة لله المعنوية دون المعاني انتفا الملزوم مع وجود المعلول   لانهم
نفوا الخ هذا التعليل عايد على ان قوله وهم قالوا بعدم لزوم ذلك عايد على
الجزئي لانه التفت في التعليل لجانب الجزئي   فقد عكسوا المعقول وذلك ان
من القواعد العقلية انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم قد قالوا باللزوم
وانه يلزم من انتفا العلة انتفا المعلول وهم قالوا لا يلزم فقد عكسوا القاعدتين
المتقدمتين عكسا لغويا   على اثبات الصفات اي صفات المعاني والاولى
ان يقول على ثبوت الصفات وذلك لان الاثبات فعل المثبت والدليل لا يقام عليه
بل على الثبوت وقوله تلك الصفات السبع يعني المعنوية   من غير معان في
العبارة حذف اي واتى بذلك تخصيصا لمذهب الخصوم وقوله تقوم بها اي
بالذات   لزم ان تكون الذات قوية الخ اي لكن التالي باطل   وبيان
الملازمة الخ البيان لغة هو الوضوح ولكن المراد هنا بالبيان ما به البيان
وهو الدليل اي والدليل الذي يبين ويوضح الملازمة وقوله انه الضمير للحال
والشان   من الاعم الذاتي الاولى حذف الذاتي من جانب الاعم لانه لا مفهوم له
اذ متى حصل الاشتراك في الاخص الذاتي حصل الاشتراك في الاعم مطلقا كان
ذلك الاعم ذاتيا او عرضيا بل لا مفهوم له في كلا جانبي الاخص ايضا اذ يلزم
من الاشتراك في الاخص مطلقا الاشتراك في الاعم مطلقا الا ترى انه اذا
حصل الاشتراك في الضحك حصل الاشتراك في الاعم مطلقا كالحيوانية
والنمو والتنفس   وذلك اي ما ذكر من الحيوانية والناطقية عين حقيقة
الانسان   ان المشارك للانسان اي لفرد من افراده كزيد   وقد ثبت للذات
الخ حاصله ان كل صفة لها وصف عام وهو كونها صفة ووصف خاص
وهو السلوك المخصوص والذات لما ثبت لها هذا الوصف الخاص وهو التعلق

ثبت لنا انها صفة لكن الاشتراك في الاخص يستلزم الاشتراك في الاعم فالعلم
صفة ذات تعلق مخصوص وقد ثبت هذا التعلق للذات فيلزم ان تكون
الذات صفة العلم وكذا الكلام في غير العلم   من التعلق بيان لخاصية العلم
وقوله وكذا في كل بيان لخاصة القدرة وقد جرى على القول المرجوح في القدرة
من انها انما تتعلق بوجود الممكن دون عدمه والراجح انها تؤثر في كل من وجوده
وعدمه لا يقال ان تحقق التعلق بالناطقية للانسان يتجه ان التعاريف
المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر اذ لو صح لكانت حقائق الصفات
مدركة بكنهها والكنه محجوب لانا نقول كون اصطلاحات في التعاريف المذكورة
فصولا لا يستلزم معرفة الحقيقة ولان تكون حدودا ذاتية الا لو اخذت
في التعاريف الاجناس الذاتية لكن يجوز ان تكون المأخوذة اعراضا عامة
سلمنا انها تعاريف بالذاتيات فنقول ان المحجوب انما هو عين الصفات
لا حقائقها الذهنية   فيلزم اذا لم يكن الاخص مقترنا بهذا اللزوم حاصل
مطلقة كان للذات صفة زائدة ام لا حتى حصلت المشاركة في الاعم
والاخص ثبت هذا اللزوم مطلقا بقي ان المعتزلة ينكرون المعاني من اصلها
فلا معنى لقوله يلزم ان تكون هي على الخ اذ هم لا يقولون بالعلم ولا بغيره
من المعاني واجيب بانهم يقولون بالعالمية وغيرها من المعاني والذي ينكرونه
انما هو زيادتها على الذات فلم تخلوا من القول بشرود التي هي عنوان هذه
الصفات راجعة للذات   من باقي الصفات السبع هذا ظاهر في غير الحياة
اذ لا تعلق لها   وهذا اي كون الذات اذا لم يكن لها صفات زائدة عليها
وثبت لها خواص الصفات تكون الذات بعينها نفس الصفات فالاشارة
راجعة لمضمون قوله فيلزم اذا لم يكن الخ   الزم اي اشد لزوما على قاعدة
المعتزلة في هذا المقام وهي ما افاده بقوله فان الاشتراك الخ   فان
الاشتراك في الاخص الخ اي فهم يعبرون بالايجاب الدال على التأثير
ونحن نعبر باللزوم فقد اتفقوا معنا على اللزوم لكنهم يجعلون هذا اللزوم
ذاتيا اي من ذاتيات الخاص ومعلوم ان الذاتي اقوى لان ما بالذات لا يتخلف
والحاصل ان عبارتهم تشبه عبارة الفلاسفة في التعبير بالايجاب الدال على
التأثير   ونحن نقول بلازمه الخ اي فالتعبير باللزوم احق من التعبير
بالايجاب

بالايجاب لان التعبير باللزوم لا يدل على التأثير   في ذلك اي في اصلهم
المذكور   على بطلان القولين اي قول اهل السنة وقول اهل الاعتزال والمراد
بالقولين العبارتين الواقعتين منهما   واما بيان بطلان الثاني اي واما
دليل بطلان الخ فقد اطلق البيان على الدليل مجازا من اطلاق اسم المسبب على
السبب   لزم ان تضاد المحل اي من حيث انها صفة وقوله وان لا تضاد اي
من حيث انها ذات   لان التضاد من خواص المعنى لان التضاد هو التمانع
في المحل الواحد كتمانع البياض والسواد والحركة والسكون والذات لا تمانع غيرها
على المحل اذ هي قائمة بنفسها ولا تقوم بمحل وقوله لزم ان تضاد المحل اي ولزم
ايضا ان تكون الصفة الها معبودا خالقا الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة
وجود لازميهما اي لازمي المعنى والذات اي وجود المحل من حيث انها
صفة وعدم وجوده من حيث انها ذات   عند ذكرنا استحالته اي استحالة
اتحاد الشيء بغيره في حقه تعالى وذلك في شرح قوله ومن هنا تعلم ايضا
وجوب تنزهه تعالى عن ان يكون جرما الخ   وذلك اي وبيان ذلك اي
استحالة اتحاد الشيء بغيره وذكر هذا البيان هنا مع تقدمه لاجل استحضار
ملخصه   اي صار معه شيئا واحدا دفع بهذا التفسير ما يتوهم من ان المراد بالاتحاد
الارتباط   المفسر لها المناسب بقوله المستلزم لها لان ما ذكر يستلزم اتحادا ما
للاتحاد بل لوازم له   واتحادهما يمنع من ذلك اي من كون الموجود غيرهما وتوضيح
ذلك ان اتحاد الشيئين يرفع عدمهما لان اتحادهما يقتضي وجودهما وانعدامهما
يقتضي ان الموجود غيرهما وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات اعني الاتحاد
والانعدام الحقيقيين فكيف يجعل انعدامهما قسما من اقسام الاتحاد مع انهما
متنافيان   والاتحاد يوجب ان يكون الوجود واحدا لا اثنين فيه نظر بل
الاتحاد يوجب وجودهما لكن لا بالصفة المتقدمة فهما موجودان معا
لكن لا على صفة الاثنينية كمسك دينار مع دينار فلو قال الشارح الاتحاد
يوجب وجودهما لا بصفة الاثنينية والوجود بصفة الاثنينية مناف
للوجود لا بصفة الاثنينية وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
اعني الاتحاد ووجودهما معا واذا كانا متنافيين فكيف يجعل وجودهما معا
من اقسام الاتحاد وهو مناف له لكان احسن   لا عدم احدهما الخ عطف

على قوله تحقق الوجود لعل الخ ويلزم ايضا الخ هذا من تفاريع الشارح وهذا
اللازم جاري على اتحاد الصفات بعضها ببعض فقط بخلاف ما قبله فانه جار
على الاتحاد مطلقا ما لا يعقل اي ما لا يحكم العقل بصحته وان كان يتصوره
وقوله مطلقا اي في الذوات والصفات ولا في احدهما مع الاخر اخذا من قوله
فيما تلك ويلزم ايضا الخ سواد حلاوة بالتنوين فيهما ويصح قراءته بلا
تنوين فيهما على انه من قبيل المركبات مثل ما هو جاري بيت بيت شراب
المتبادر من قول المتن واصل ذلك الخ ان الاشارة راجعة لاحالة كون
الشيء الواحد ذاتا وصفة بدليل ما ذكره من التمثيل بلزوم المضادة وعدم
والشارح جعل اسم الاشارة راجعا للتكلم بمنع اجتماع الخاصيتين لذات واحدة
حيث قال بعد ان مبنى الكلام في منع اجتماع الخ فهو تفسير للمتن بما يقتضيه
المقام لا بما يعطيه مطابقة والحاصل ان اسم الاشارة على كلام الشارح راجع لما
فهم من المتن وليس راجعا لما فهم من الكلام السابق وهو احالة كون الشيء
ذاتا وصفة كما قلنا بمعنى ان مبنى الكلام المبني تفسير للاصل المبرز
في المتن وقوله الكلام بمنع الخ تفسير لاسم الاشارة في قوله واصل ذلك والكلام
بمعنى التكلم وفي بعض النسخ اي التكلم بمنع اجتماع الخ ان الصفتين مثل
السواد والحلاوة مثلا فخاصية الاول الكون سوادا وخاصية الثاني مثلا الكون
حلاوة والكون سوادا ليس نفس السواد بل خاصية له وكذا الكون حلاوة
ليس نفس الحلاوة بل خاصية له والحاصل انه اختلف هل يجوز عقلا
ان يجتمع في الشيء الواحد خاصيته وخاصية غيره المخالف له وذلك مثل السواد
فيجوز ان يقوم به الكون سوادا والكون حلاوة بحيث تكون السواد نفس
الحلاوة اولا يجوز قولان وسياتي دليل كل واحد فقول الشارح في منع اجتماع
خاصيتي الصفتين اي مثل الكون سوادا والكون حلاوة فالكون ناعتا
واسم خاصية للمتبوعة وقوله والصفات عطف على قوله خاصيتي الصفتين
وفي الكلام حذف اي او خواص الصفات وليس عطفا على الصفتين والا
لاقتضى ان الصفات الثلاثة لها خاصيتين فقط مع ان كل صفة لها خاصية
وقول الشارح واحد اللام بمعنى في اي في شيء واحد وذلك كالسواد على هذه
المسئلة لا اولى استناطا على انها لو اعتبرت مع مجرد هذا صلة المبني تبينت

ان بلا خبر

ان بلا خبر وقوله المشهورة اي بين العقلا وذلك اي وبيان ذلك
اي بيان كون التكلم بالمنع مبنيا على هذه المسئلة المشهورة هل يجوز
اي عقلا خاصيتا عرضين مختلفين اي في الحقيقة وليس بينهما غاية
التنافي كالسواد والحلاوة وخاصيتهما الكون سوادا والكون حلاوة ومفهوم
مختلفين ان خاصيتي العرضين المتضادين كالسواد والبياض لا يجوز اجتماعهما
في ذات واحدة بالتنافي فلا يجوز اجتماع الكون سوادا والكون بياضا في
السواد والا لزم اجتماع البياض والسواد وهما ضدان لا يجتمعان ثابتين
خبر تكون لذات واحدة تطلق الذات على مقابل الصفة وعلى حقيقة
الشيء وعلى الموجود في الخارج فعلى الاول لا يقال للسواد والبياض ذات بخلافه
على الثاني والثالث فانه يقال له ذات والمعدوم يقال له ذات على الثاني دون
الاول والثالث والمراد هنا الذات بالمعنى الثاني وهو الحقيقة فيشمل
حقيقة الذات والصفة كسواد هو حلاوة تمثيل للذات الواحدة التي
ثبتت لها خاصية العرضين المختلفين والمراد السواد المعين وقوله لاجتماع علة
لمحذوف اي وهذا التمثيل صحيح لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة وهما
الكون سوادا والكون حلاوة ويلزم من اجتماع الخاصيتين اتحاد العرضين هذا
والمراد بقوله لاجتماع خاصية السواد الجنس اي جنس الخاصيتين في خاصية
السواد فيشمل وكل ما اختص به كالسوادية والقابضية اي كونه سوادا وكونه
قابضا للبصر مثلا فان كل واحد مما ذكر يميز السواد عن غيره من الالوان وبهذا
اندفع ما يقال ان كلام الشارح مبني على التسمح لانه مبني على ان خاصية السواد
السوادية وقد مر سابقا ان خاصية السواد القابضية فما هنا يغاير ما مر
فتامل ودليل المختصين على ابطاله اي وانما منعوا ذلك عقلا فقد
نظر الى ان في ذلك اجتماع الامرين المتخالفين وذلك جائز كاجتماع الحركة
والاكل ورد عليهم بان الجائز اجتماعهما مع اختلاف الحقيقة بان تكون حقيقة
هذا تغاير حقيقة هذا واما مع اتحاد الحقيقة كما هو الموضوع بان تكون
الحقيقة واحدة بحيث تكون الحركة نفس الاكل فذلك ممنوع الذي
لا مزية فيه تأكيد لما قبله فمن طرده في الصفات الازلية اي فمن طرد
ما ذكر من احالة ثبوت خاصيتي وصفي ذات واحدة فيمتنع ان تكون

القدرة على ذلك لان القدرة خاصيتها التاثير في الممكنات والعلم
خاصيته التعلق على وجه الانكشاف اي التعلق بجميع اقسام الحكم العقلي فلا يجوز
ان تتوهم ها ان الخاصيتان للقدرة عند المحققين لان القدرة باعتبار قيام
الخاصية الاولى بها تضاد العجز وباعتبار قيام الثانية بها لا تضاده واما تضاد
الجهل فيلزم اذن ان القدرة مضادة للعجز غير مضادة له وذلك تناقض باطل
على ابطاله مراده بالابطال البطلان لان الابطال فعل الفاعل وذلك دليل
عليه على موضوع واحد متعلق بثبوت وعلى بمعنى في والموضوع
بمعنى المحل اي في شي واحد معين كالسواد الجزئي فان السواد اي من
حيث اتصافه بكونه سوادا يضاد البياض اي ولا يضاد الحرارة ومن
حيث اتصافه بكونه حلاوة يضاد المرارة ولا يضاد البياض فلو كان السواد
نفس الحلاوة لزم ان السواد مضاد للبياض غير مضاد له ومضاد للمرارة غير
مضاد لها وهذا تناقض باطل فما ادي اليه باطل وقول الشرح الحلاوة لا تضاده
الانسب ان يقول بدله مثل ما قلنا لان الموضوع متصف بخاصيتين فيلتفت
للسواد باعتبار اتصافه على صفة على حدتها مثل لذات واحدة اي
وهو السواد واعلم ان الدليل المذكور هو بحسب المعنى في قوة قولنا
لو ثبت سواد حلاوة لزم منه ثبوت التضاد ونفيه في موضوع واحد لكن
التالي باطل وقوله فان السواد لا يضاد الحلاوة بيان للملازمة وقوله
وذلك محال في قوة الاستثنائية المتروكة قال المقترح يعني المهري
اعلم ان مسالة سواد حلاوة اي حكم مسالة سواد حلاوة وهو ثبوت
التضاد وعدمه في محل واحد اي ان هذا الحكم انما يلزم على قول من يقول بثبوت
الاحوال اما ان قلنا لا حال وليس هناك الا الحلاوة والسواد فجعلنا هما
شيا واحدا فانما يلزم عليه اتحاد المتماثلين وحمل الوجودين وجودا واحدا
والحاصل ان اجتماع خاصيتي الوصفين المختلفين لشي واحد ممنوع
سوا قلنا بالاحوال او بنفيها لكن على القول بثبوت الاحوال علة المنع ما يلزم
عليه من التضاد وعدمه وعلى القول بنفي الاحوال فالمنع للزوم اتحاد الخلافين
وصيرورة الوجودين وجودا واحدا لا لاجل وجود التضاد وعدمه اذ لا ينافي
هذا هذا محصل كلام المهري وقد يقال ان من ينفي الاحوال يقول بالوجه
والاعتبار

والاعتبار وهو يكفي في التضاد فالسوادية والحلاوية حاصلان على ذلك
القول ايضا الا انهما اعتباران لا حالان ثم فالتضاد وعدمه حاصل على كل من
القولين وليس مخصوصا بالقول بثبوت الاحوال وقال اخص وصف الشي
وجوده اي وليس ثم وصف خاص به غيره لا الاكوان ولا غيرها والشي انما
يتميز عن غيره بالسلب لا بالحصول ان يكون الوجودان هما الخاصتان
على هذا القول والوجود عين الموجود بقي شي وهو ان اتحاد الوجود لازم مطلقا
قلنا بنفي الاحوال او بثبوتها فالاولى للشارح ان ياتي بعبارة تشير الى ذلك وقلنا
بالاجتماع يلزم عليه جعل الوجودين وجودا واحدا مطلقا والتضاد انما يلزم
على القول بثبوت الاحوال فقط وهذه علة يعني اتحاد لزوم الوجودين
فالكل مطلقا اي سوا قلنا بثبوت الاحوال او بنفيها ولزوم التضاد وعدمه
ان قلنا بثبوت الاحوال مطلقا اي فليس ما ذكر قاصرا على السواد
والحلاوة بل ياتي في الصفات الازلية ايضا فلزم منه ان يضاد الجهل الخ
اي ان قلنا بثبوت الاحوال وقوله ويلزم ان يكون الخ اي سوا قلنا بثبوت
الاحوال او لا والمعنى ان المناسب للسواد والحلاوة ان يكون الكلام في الصفات
بعضها مع بعض لا في الصفات والذات وما يوهم من لزوم كون الشي الواحد
لا محل له وله محل انما يلزم في الذات والصفات على القول بثبوت الاحوال
لا لكن نقول ان الذات من حيث هي ذات لا تحتاج لمحل ومن حيث كونها علما
تحتاج لمحل والحيثية حال وكذا في القول بنفيها لان الحال اذا انتفت بقي الوجه
والاعتبار فتامل قالوا الضمير للمعتزلة النافين لوجود المعاني وحاصل
ما قالوه من الشبهة لو وجدت المعاني للزم تعليل الواجب لكن تعليل
الواجب باطل فبطل المقدم وهو وجود المعاني وثبت نقيضه وهو عدم
وجودها وذلك مطلوبهم فقول المص يلزم الخ من وجودها اي المعاني
تعليل الواجب وهو المعنون به اشارة الى الشرطية القائلة لو وجدت
المعاني للزم تعليل الواجب وحذف المص الاستثنائية وهي لكن تعليل
الواجب باطل وذكر دليلها واقامه مقامها وهو قوله وذلك الخ
وذلك مستلزم جوازه اي وتعليل الواجب يستلزم جوازه اي وجواز الواجب
باطل بالضرورة لما فيه من الجمع بين متنافيين قلنا يعني الخ هذا رد

للاستثنائية وحاصله انا لا نسلم ان تعليل الواجب باطل مطلقا لان المراد
بالتعليل هنا الاستلزام ولا محذور في استلزام بعض الصفات لبعض وليس
المراد بالتعليل هنا افادة العلة لمعلولها الثبوت المستلزم لجواز المعلول ح
فالاستثنائية باطلة لبطلان دليلها هنا اي في صفات الواجب واما
صفات الحوادث فسياتي الكلام فيه التلازم المناسب للاستلزام لا الافادة
العلة من اضافة المصدر للفاعل ومعلولها مفعول اول والثبوت مفعول ثان
يعني ليس التعليل هنا بمعنى ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت بل ذلك
التعليل راجع لمعنى الاستلزام ولا يلزم منه تاثير العلة في معلولها والتلازم
كما يمثل بين ممكنين من غير تاثير لاحدهما في الاخر كالجوهر والعرض كذلك
يمثل بين الواجبين من غير تاثير اي فكما ان الارادة تلازم علمه كذلك العلم
تلازم مراديه الفرد بان الارادة حال احتج القائلون بنفي المعتزلة
وارادوا بالصفات صفات المعاني وارادوا بالنفي الانتفاء واما الفلاسفة فينفون
جميع الصفات المعاني والمعنوية النفسية ولم نذكر حجتهم في المتن وسنذكرها
في الشرح ظاهر وجه ظهورها انها لو وجدت انما توجد على انها علل للمعنوية
اما بطلان التالي اي اما بيان بطلانه لكان ممكنا اي لكن التالي باطل
فيحرز في الشرط الاستثنائية من حيث انه هذا دليل على التلازم الذي
في الشرطية القائلة لو علل الواجب لكان ممكنا فالعلية للتعليل ولا كان
الجهد سندا ولا استثنا بين الدليل الذي حرفها الشرح وهي بكون الواجب
ممكنا محال وقوله وايضا لا يسر ثان لما بمعنى انه لو خلي الخ اي بمعنى ان
الممكن لو خلي مع ذاته اي بقطع النظر عن علته المقتضية لوجوده لم يكن الا
معدوما ودفع الشرح بهذا ما يتوهم من ظاهر العبارة من ان ذات الممكن تقتضي
عدمه وهو وان كان احد قولين لكنه ليس مرادا وحاصله ان ذات الممكن قبل
انتهاء المقتضية لعدمه وقيل ان ذات الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه
والعبارة تقتضي الجري على الاول وهو غير مراد فلذا فسر بهذا التفسير ان المراد
معه على القولين وهو حقيقته الخ اي وما كان العدم ثابتا له باعتبار
ذاته هو حقيقة الممكن واما قوله فيكون الخ فهو تفريع على ما قبله ايهما
كان ثبوته مستفادا من غيره كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته فهو حقيقة
الممكن

الممكن وايضا الخ عندي انه لا حاجة لهذا لان اتصاف الباري بصفة ممكنة
لازم من كون صفاته تعالى ممكنة اللازم على التعليل واتيان المص بلفظ ايضا
يقتضي ان هنا لازمين مستقلين وحقيقتهما الا ان هما مستقلان باعتبار
المقصود منهما الاول انقلاب الواجب ممكنا وهو مستحيل في نفسه من غير
التفات لما يؤدي اليه في هذا المقام من اتصاف الباري تعالى بالممكنات
والثاني اتصاف الباري تعالى بالممكنات وهو محال في نفسه وهذا ظاهر
فاذن كون الشيء الخ هذا مفرع على قوله فلان الواجب لو علل لكان
ممكنا فهو اشارة الى النتيجة بالمعنى في قوة قولنا فبطل المقدم وهو
تعليل الواجب بمنع استثنائية اي بمنع استثنائية الدليل الاول
وهو المختار بقوله لو وجدت صفات المعاني لزم تعليل الواجب لكن التالي
باطل فبطل المقدم على القول بثبوت الاحوال اي واما على القول بنفيها
فلا تلازم اذ لا تغاير والشيء لا يلازم نفسه فليس معناه الا التلازم
الاولى ان يقول الا الاستلزام لان التلازم امر مشترك بين المعاني والمعنوية
مع تعليلهم المعاني علة والمعنوية معلولة تلازم صفة اخرى
الاولى تستلزم صفة اخرى كالعالمية مثلا ادخل بمثلا القادرية
اللازمة للقدرة والارادية اللازمة للارادة ولان القدرة والارادة خلتا
بمثلا الاولى فاندفع قول بعضهم الاولى حذف مثلا الثانية لانه ليس للعلم
من المعنوية الا العالمية والاثر مسبوق الخ اي لكن التالي باطل لما يلزم
عليه من حدوث العالمية واعلم ان قول الشارح وليس معناه الخ جار على
طبق كلام الخصوم حتى يرد به عليهم وذلك لان المعتزلة لا يقولون معنى
التعليل هنا ان العلم مثلا افاد ثبوت العالمية بعد ان كانت معدومة وذلك
لان المعلول مقارن علته ولا يتاخر عنها بالزمان والعلة في هذا المقام
تكون واجبة قديمة فمعلولها كذلك يكون قديما غير مسبوق بعدم فلا يمكن
المعتزلة ان يقولوا انه مسبوق بعدم لان العلة لا تسبق معلولها بالزمان
انما قالوا انما يقولون اللازم بتعليل الواجب ان يكون ممكنا لذاته بمعنى ان
وجوده ليس لذاته بل للغير اثر فيه ولا يلزم من تاثير الغير في وجوده سبق
عدمه والحاصل ان اللازم لتاثير الغير في وجود الشيء كون ذلك

الشي ممكنا لذاته ولا يلزم سبق عدم لان الترتب الزماني فيما بين العلة والمعلول ممتنع انما قالا لان المعلول يشارك علته حدوثا وقدما الا ترى لقول الاعلام في صفات الله الوجودية انها معلولة للذات اي انها اثرت في وجودها فهي عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وان ارجع التعليل لمعني التلازم اضافة معني للتلازم بيانية وكان الاحسن ان يقول وان ارجع التعليل للتلازم فلا يلزم من وجود المعاني ضرر لانه لا يلزم من التلازم تاثير العلة في معلولها اي تاثير الملزوم في لازمه وعلم بلازم علا مر اي باعتبار الادلة المراد عما ان له علما وان له كلاما وعلمه بلازم عالمية الاتيان بهذا الكلام في هذا الاسلوب غير مناسب لانه الموهم فلا يناسبه العطف على التنظير والمناسب ان ياتي به في اسلوب التفريع بان يقول فعلمه بلازم عالمية كما تقول ارادته على القول بان العالمية حال ثابتة واما على القول الاخر فلا تلازم اذ لا نفا برينهما والشي لا يلازم نفسه واما الوجه والاعتبار فيالعدم وقس على هذا الاشارة راجعة لقوله وعلمه بلازم عالمية فيقال وقدرته تلازم قادريته وارادته تلازم مريديته ونكتة لما اراد بها الفائدة الى ما لاصحابنا من اهل السنة كذا قال بعض الحواشي لكن صرح بعض حواشي شرح ام البراهين بان القول الثاني للمعتزلة هذا وكان الاولى للشارح يقول ان التشبيه بالطرف لاخراج صفات الحوادث فان في معنى التعليل فيها قولين والمعول عليه منهما ان التعليل فيها معنا التلازم كالتعليل في صفات الباري وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان ما لهم من الخلاف على القول بثبوت الاحوال اي واما على القول بعدم ثبوتها وانما هي وجوه واعتبارات لا ثبوت لها في نفسها بل في الذهن فلا مرية عند ان التعليل ما يتعلق بالامور الاعتبارية قولا واحدا فهل الصانع فعل للمعنى لما اي ومع هذا فالعالم ثلاثة اشيا اجرام ومعاني ومعنوية والمعنى مبتدا وقوله وهو الذي افاد الخبر وقوله لملازمته الحال مسوغ لقوله والمعنى لم هو الذي افاد ثبوت الحال وانت خبير بان هذا المسوغ لا ينهض لان حاصل مقوله ان كلا من المعنى والحال مستلزم الاخر وهذا لا يقتضي المدعي وهو ان المعنى هو المؤثر في الحال فكان الاولى ان يقول لاستلزامه الحال بدل قوله لملازمته الحال

الحال وعدم تعقلها اي الحال دون اصل المعنى اذ لا تعقل عاجزية وانما تعقل بالتبع لمعناها الذي اوجبها هو الذي افاد ثبوت الحال اي فالرب خلق المعاني والمعاني هي المؤثرة في المعنوية عند هولا اي المحققين وقوله شاهدا وغايبا اي في الشاهد والغايب فهو منصوب بنزع الخافض ثبوت التلازم الاولى ان يقول هو الاستلزام ولو قال في طرف النفي لما اي بحيث متى انتفت المعاني انتفت المعنوية ومتى وجدت المعاني ثبتت المعنوية واضافة طرفي لما بعده للبيان واما من قال اي المناسب ان يقول وذهب غيرهم الى الثاني وهو باطل قطعا في ذلك الاولى اسقاط في ويقول فتعليله ذلك لان تلك العلة لما هذا اشارة لما حكم به من البطلان ومراده بالعلة المعنى الموجب للحال وقوله مع التقدم اي مع تقدمها عليه في الزمان وهو محال اي تاخر المعلول عن علته بالزمان محال لوجوب التقارن بين العلة والمعلول في الوجود واحترز بذكر الزمان عن التقدم بالذات فانه ليس بمحال بل واجب فيما بين العلة والمعلول ومعنى التقدم بالذات تقدم احد الامرين على الاخر رتبة في الذهن بحيث يحتاج الثاني للاول ولا يكون متاخرا عنه خارجا كتقدم العلة على المعلول فانه في الذهن لا في الخارج والحاصل ان تقدم العلة على المعلول بالزمان وهو ان توجد العلة اولا في الخارج ولم يوجد المعلول او لا في الخارج ولم يوجد المعلول ثم يوجد بعد ذلك محال وتقدمها عليه بالذات والملاحظة الذهنية واجب وان اثرت العلة وهي المعاني وقوله في الثبوت اي في ثبوت الحال لزم عدم تقدم المؤثر عليه اثره فيه انه ان اراد عدم تقدمه عليه بالذات فلا يلزم مع المصاحبة في الوجود وان اراد عدم تقدمه بالزمان فلا نسلم استحالته الا لو كان التاثير بالاختيار واما بالعلة فلا بل عدم التقدم هو الواجب واجيب بانه قد ثبت بالبرهان بطلان التاثير بالعلة والطبيعة وانه لا تاثير الا بالاختيار والمؤثر بالاختيار لا بد ان يتقدم على اثره قطعا اذ لا يتسلط التاثير بالاختيار الا على معدوم وفيه نظر لان الكلام مفروض في العلة ولو قال المص وان اثرت في الثبوت مع مصاحبته وجودها له لزم عدم الوحدانية في الافعال كان احسن تامل اذ ليس اسناد

وجود العلة اي وهي المعنى الموجب للحال وهي افادة ثبوت الحال لمحلها
حالية او اعتراضية بين ليس وخبرها ولفظ افادت فعل ماض مسند الى ضمير
العلة وكذا قوله بعد وهي افادة ثبوت العلة لا مصدر فيهما اذ لا يظهر له
معنى لان الحال الحسن للقوة المذكورة الا باعتبار معناها اي
باعتبار المعنى المستلزم لها فلا تستقل الحالية الا بعد تستقل العلم بخلاف
المعاني اي فانا نستقل المعاني متميزة لا باعتبار حالها فنستقل العلم مثلا
وان لم نستقل العالمية فان اجابوا الخ هذا راجع لقوله ولزم التحكم اي
فان اجابوا عن لزوم التحكم بان المعاني اصل المعنوية فتكون ارجح منها فلذا
اسند وجودها لله وكانت مؤثرة في المعنوية قيل لهم اي في رد هذا
الجواب وحاصل هذا الرد ان التاثير انما يكون لمن وجبت له صفات الالوهية
والمعاني ليس لها هذه الصفات وح فلا تكون مؤثرة واعلم ان خبير بان
هذا الرد لا يثبت التحكم حتى يكون رد الجوابهم بابطاله وانما يبطل اثبات
التاثير لغير الله ولا كلام لنا فيه وحينئذ فجوابهم عن التحكم صحيح والحاصل
ان ما ذكره الشارح من رد جوابهم انما ابطل ثبوت التاثير لغير الله ولا ينهض
في رد ما اجابوا به عن التحكم لان المقصود بجوابهم دفع التساوي الموجب للتحكم
وانحو تفاوت الاصل والفرع وليس المقصود بجوابهم افادة ان الاصالة تقتضي
التاثير حتى يرد عليه بانه لا ملازمة بين كون الشيء اصلا وكونه مؤثرا
فالحق ان جوابهم عن التحكم صحيح لكونها اصلا انما كانت اصلا للحال
لان الحال كما مر لا تعقل متميزة على حدتها بل لا تعقل الا تبعا لتعقل معناها
وانما يصح الخ هذا تعليل لما قبله فالواو للتعليل اي لانه انما يصح
التاثير لمن وجب له الخ والمعاني ليس لها هذه الصفات وحينئذ
فلا تكون مؤثرة ولو كان الشيء اصلا الخ اي ولو قلنا ان الاصالة
هي المقتضية للتاثير لزم ما ذكره الشارح وذلك معلوم البطلان
اي فبطل كون الاصالة مقتضية للتاثير وثبت ان الخالق للمعاني
والمعنوية هو الرب ولكن اذا تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها
بالاخر ولا يعقل تعلقها باحدهما دون الاخر اذ هذا من المستحيل وهو
لا تتعلق القدرة بوجود تعلقها به لا يعد نقصا فالتلازم بين المعاني
والمعنوية

والمعنوية عقلي كالجوهر والعرض فاذا تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها بالاخر
ويستحيل تعلقها باحدهما دون الاخر فان قلت كيف يصح من بعض المتكلمين
القول بان المعاني اثرت في المعنوية على طريق العلة مع ان القول بتاثير العلة
كفر واجيب بان القائل بذلك انما لم يكفر لانه يقول ان المعاني المؤثرة
في المعنوية مخلوقة لله فهو مثل فعل العبد فان الله خلق قدرة العبد وهي
المؤثرة في فعله على ما قاله المعتزلة فان قلت مقتضى هذا الجواب
ان القائل بان النار مخلوقة لله تعالى وهي مؤثرة بطبعها انه لا يكون كافرا مع
انه كافر قطعا واجيب بانه فرق بين النار والمعاني فان هذه صفات
والنار ذات وقولهم ان القول بتاثير العلة محمول على ما اذا كانت العلة
ذاتا لا صفة والا فلا كفر فتامل قوله وهي تستقل بوجود الاعراض انما كانت
الجواهر اصلا من حيث انها تقوم بنفسها والاعراض فرعا لانها لا تقوم بنفسها بل هي
مفتقرة للجواهر تقوم بها وايضا الاعراض اوصاف للجواهر والوصف تابع للموصوف
والمتبوع اصل للتابع وبالجملة فهذا القول اي القول بتاثير المعاني في
المعنوية وعلى تقدير صحته فانما يصح الخ هذا الا معنى له لان اصل الكلام في
صفاته الحادثة وقوله انما يصح يقتضي ان هذا القول قيل به في صفاته تعالى
وفي صفاتنا الحادثة وليس كذلك كما مر فامكن اسناده الى مؤثر اي اعانا
وفرعا وهذا التفريع على قوله فانما يصح الخ على قبول الانتفا اي مطلقا
ازلا وفيما لا يزال سابقا ولاحقا فهو مستلزم للعدم وابدا وفي ذلك اي في
التفريع قبول الانتفا له سابقا ولاحقا تحقيق قدمه اي تحقيق وجوب
قدمه لان العدم من اوصاف الوجوب وحينئذ فمعنى قوله في التفريع
فلا انتفا له اي فلا يقبل الانتفا سابقا ولا لاحقا لان تحقيق وجوب القدم
انما يتفرع على عدم قبول الانتفا الا على الانتفا تامل فلم يصح اسناده
لمقتضى اصلا فيه ان التفريع اعم من المفرع عليه اذ المفرع عليه انما يقتضي
عدم صحة اسناده لمقتض يؤثر فيه الايجاد بعد العدم او العدم بعد الوجود
فقط او نفي اسناده لهذين المقتضيين ايضا في ان قيام العلم به مثلا لا ينتفي
قديم فيكون قديما بقدم مقتضيه فتامل وفي ذلك تحقيق لعدم
اي لعدم الواجب الشامل للصفات لان الكلام في الواجب مطلقا اعم من ان

يكون ذاتا او صفة فقول الشارح ولا في الواجب اي الواجب مطلقا لا خصوص
الصفة ولا في الكلام اولا في الصفات لئلا يستدل الاعم بالخاص بالعام فتامل ان اطلق
فيها اي في صفاته جل وعلا وظاهر كلام المقترح لا حاصله انه قد مر ان القول
المعول عليه ان الله خلق المعاني والمعنوية حادثة نظير الملازمة بينهما عـلـي
خلق احدهما دون الاخر مستحيل وقيل ان اولي خلق المعاني فقط والثانية للمعنوية
وظاهر كلام المقترح ان هذا الخلاف جار في الصفات القديمة بمعنى ان كلا من
المعاني والمعنوية قديم ولا تاثير لاحدهما في الاخر وهما متلازمان وقيل ان المعاني
قديمة بالذات فهي غير مخلوقة بخلاف المعنوية فان المعاني اثرت فيها بطريق
التعليل فهي ممكنة بالذات قديمة بالزمان فقط فعلى القولين معا ان المعاني
غير مخلوقة فالخلاف هنا ليس مثل الخلاف المتقدم في صفات الحوادث من جميع
الوجوه لان الخلاف المتقدم في صفات الحوادث هل هما مخلوقان للرب او احدهما فقط
واما الخلاف في صفات القديم فحاصله هل كلاهما قديم او احدهما فقط لا نظيره
في الجملة الخلاف في المعهود اي الخلاف السابق عن اهل السنة في معنى
تعليل المعاني للمعنوية في الشاهد هل المراد بالتعليل التلازم او المراد به التاثير
في تعليل الواجب اي في تعليل الاحوال الواجبة بالمعاني التي سبق تقريرها
اي وهي لو وجدت المعاني للزم تعليل الواجب لكن التالي باطل فالمقدم مثله فثبت
نقيضه وهو انها ليست بموجودة قد يتلازم الممكنان اي كالمعاني القائمة
بالعبد والمعنوية القائمة به وقد يتلازم الواجبان وذلك كالمعاني القائمة
بالرب والمعنوية القائمة به ولا منافاة اي بين الاتصاف بالوجوب
والاتصاف بالتلازم فان المعنوية واجبة وملازمة للمعاني ومن قال بان
المعنى يوجب اي يوجب الحال المعنوية اي ومن قال ان تعليل الحال بالمعاني معناه
ايجابها لها لا ملازمتها لها فليس مراد هذا القائل بكون المعاني توجبها انها
تؤثر فيها بل مراده ان العلم بوجود المعاني يفيد العلم بثبوت الحال المعنوية
في خارج الحكم لا يجب اي لا يعلم وجوبه اي ثبوته والمراد بالحكم المعنوية
وقوله الا باعتبار وجود معناه اي الا باعتبار العلم بوجود معناه والحاصل
ان قول من قال المعنى يوجب المعنوية مراده ان العلم بوجود المعاني يفيد العلم
بثبوت المعنوية وليس مراده انها تؤثر فيها بحيث تكون ممكنة لذاتها

وكان

وكان المناسب في المقابلة ان يقول ومن قال ان التعليل معناه الايجاب فمراده
كذا وليس مراده التاثير ثم بعد هذا كله فقد تحصل لنا ان القولين اتفقا على
عدم تاثير المعاني في المعنوية وحينئذ فقول الشارح وظاهر كلام المقترح ان الخلاف
جار ايضا الخ لا يسلم هذا الكلام اذ كلام المقترح ليس فيه تعرض ولا اشارة للقول
بان المعاني مؤثرة في المعنوية فتامل قوله فالمراد الا هذا انسب لكون المراد بالايجاب
افادة العلم لا التاثير وحاصله ان العالمية مغايرة للقادرية باعتبار تغاير العلم
للقدرة وكذلك انما لمية القائمة بزيد تماثل القائمة بعمرو باعتبار ان العلم
القائم بهذا يماثل العلم القائم بهذا فالمعنوية لا تعقل متميزة لضعفها وعدم وصولها
لحالة الوجود ولا يعقل فيها تماثل ولا تخالف بحسب ذاتها بل بحسب المعاني
الملازمة لها فلما كانت لا تعقل متميزة الا باعتبار المعاني ولا يعقل فيها تماثل
ولا تخالف الا باعتبار المعاني كان العلم بها تابعا للعلم بالمعاني فقوله اذا قلنا انه
اي الحكم وهو المعنوية وقوله الا باعتبار اي باعتبار معناه وقوله ولا يثبت
هو اي الحكم باعتبار معقوليته اي فهو فرع عن ذاته بقطع النظر عن
معناه فكيف يتوقف الخ اي واذا كان التعليل بمعنى التلازم او بمعنى الايجاب
المفسر بما تقدم فكيف تنتفي المعاني اي فكيف يصح نفي المعاني التي باعتبارها
وجب الحكم اي التي باعتبار العلم بوجودها يحصل العلم بثبوت الحكم في الخارج
فقوله فكيف الخ استفهام انكاري فقصد به الرد على المعتزلة لانهم قالوا بثبوت
الحال المعنوية وينكرون المعاني فيقال لهم كيف تثبتون الحال وتنكرون المعنى
مع ان الحال انما وجب بوجوب المعنى وظهر لك مما قلنا ان ما في قوله بنفي ما
باعتباره واقعة على المعاني فتامل وحاصل جوابه الخ وحاصل
جواب المقترح عن الشبهة المذكورة وهذا الحاصل من كلام المصنف وعبر بذلك ولم
يقل وحاصل الرد عليهم اشارة الى ان ما قاله المعتزلة قصدوا به الزام اهل
السنة لا الاستدلال على كلامهم والا لعبر بالرد بان يقول وحاصل الرد عليهم
الذي الزمه المعتزلة اي لاهل السنة وقوله في تعليل في بمعنى على وقوله
على المذهبين اي مذهب من يقول ان تعليل الاحكام بالمعاني معناه ايجاب
المعاني للاحكام لان الممكن هو الذي لا ذكره الشارح وحاصل جوابه ان
الامكان لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل اما على القول بان معناه

التلازم فعدم اللزوم ظاهر واما على القول الثاني وهو ان معنى التعليل ان المعنى
يوجب الحكم فلما كان مثلا لكان احسن وذلك لان قوله لان الممكن الخ لا دخل
له في عدم لزوم الامكان بتعليل الاحكام الواجبة فكان الاولى اسقاطه اللهم
الا ان يقال انه تعليل لمحذوف والاصل وحاصل جوابه ان الامكان المنافي
للوجوب الذي التزمته المعتزلة على تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على
كلا المذهبين الخ فعلا م متضمن لامرين الاول منافاة الامكان للوجوب
وقد بينه بقوله لان الممكن الخ الامر الثاني عدم لزوم الامكان وقد بينه
بقوله اما عدم لزومه اي الامكان على الاول فظاهر الخ فتامل على القول
الاول اي دعوان معنى التعليل التلازم وقوله فظاهر اي فظاهر انه لا يلزم
عليه الامكان اذ كما يتلازم الممكنان يتلازم الواجبان كما مر واما على
القول الثاني اي واما عدم لزوم الامكان على القول الثاني وهو ان معنى
تعليل الاحكام بالمعاني ان المعاني توجبها وقوله فلما كانت اي الاحكام المعنوية
لا تنفك الخ فوجوب معانيها الخ اي فالعلم بثبوت المعاني علم بوجوبها
اي علم بثبوتها اي المعنوية اي يفيد العلم بثبوتها فكانها اي المعاني
مع المعنوية ذات واحدة ويحتمل ان المعنى فكانها اي المعنوية مع المعاني
ذات واحدة وصدر الكلام يقتضي الاول وقوله بعد اذ لا ذات للاحوال
الخ يقتضي الثاني اذ لا ذات الخ يعني انه لا يعقل اتصاف الاحوال
المعنوية بالامكان الا اذا كانت متميزة في حد ذاتها وتقبل العدم في حد ذاتها
مع انها ليست كذلك فقوله حتى يقال انها اي الاحوال وقوله في ذاتها الاولى
بذاتها لا يصح بذاتها وقوله فتكون علته متفرع على المنفي وهو الذات
المتميزة ثم ان قوله اذ لا ذات للاحوال الخ يقال عليه لا حاجة لهذا التعليل
لان المعلل قد احد علته قبله لان قوله لوجوب معانيها الخ علة لقوله لا تنفك
الا بعد بينها الا ان يقال هذا علة للعلة اي لما كانت لا تنفك الا عما يوجبها
باجزاء ما ذكر لانه لا ذات للاحوال متميزة عن المعاني الخ يتمشى ذلك على القول
بثبوت الاحوال الذي الكلام عليه فقد قام بالرب صفتان العلم مثلا وكونه
عالما وكل منهما ثابت في الخارج فالحال اذن لها ثبوت وتميز في الخارج
كالمعاني ولكن لم تصل لمرتبة الوجود وح فقوله اذ لا ذات للاحوال الخ
ممنوع

ممنوع بل لها ذات اي حقيقة متميزة واجيب بان مراده لا ذات لها
متميزة بحيث يثبت لها تاثير او يتحقق لو قطع النظر عن المعاني فهذا هو المراد
فلا ينافي ان لها في الحقيقة ذاتا متميزة كما اقر به الشارح ولا ينافيه ما المانع
من ان نفس المعنوية ثبت لها التماثل والتغاير في حد ذاتها بقطع النظر
عن معانيها لانه لو كان كذلك لما كان ايجاب المعنى لها لا تاثير فيها فيلزم
الامكان على القول الثاني فتامل ذلك والحاصل اي وحاصل ما في
البحث السابق لا بالنظر لكلام المقترح فقط افاد الاثبات اي بالاثبات
الثبوت بل باجماع المسلمين اي الشامل للمعتزلة في تجويز اطلاق
المتكلم اللفظ اي لفظ الايجاب بان قيل المعاني توجب المعنوية فهل يقال ذلك
او يمنع الحق انه يمنع وظاهر كلام الشارح ان النزاع في اطلاق لفظ التعليل بان
يقال المعاني علل للمعنوية مع ان اطلاق التعليل شايع بمعنى التلازم
في كلامهم فهو ابو علي انه لا نزاع في اطلاقه فرجع حينئذ الى ان محل
النزاع انما هو في اطلاق الايجاب وقد يقال بعد ذلك انظر اي فرق بين
التعليل والايجاب حيث شاع اطلاق التعليل ومنع اطلاق الايجاب
مع ان التعليل هو الايجاب وكما يحتمل ان يراد من التعليل التلازم فكذلك
الايجاب فتامل حق التامل حدوثا او نقصا نوع في التعبير وهو
اي عطف للزوم على ان اعم احتجت على نفي الصفات اي كلها لا المعاني
فقط لانهم ينفون صفات الباري تعالى ويقولون انه لا يتصف الا بسلب
او باضافة او بالحقيقة مركبة من سلب واضافة كما مر بيانه بما تقرب من
شبهة الخ وجه القرب ان كلا من الشبهتين فيه لزوم الامكان لوجود صفاته
تعالى لان الفلاسفة يقولون متى ثبتت الصفات مطلقا لزم امكانها
والمعتزلة يقولون متى وجدت المعاني لزم امكان المعنوية لو وجدت
الصفات اراد بالوجود الثبوت فيشمل المعاني والمعنوية لاستحال الخ
هذا دليل للتلازم الذي في الشرطية هذا وكان الاولى للشارح ان يقول لزم
ان تكون مفتقرة الى الذات وان يفتقر بعضها الى بعض فيجعل اللازم لوجود
الصفات امرين ثم يبين تلك الملازمة بقوله لاستحالة قيام الصفات
بنفسها ولان بعضها الخ فيكون قوله لاستحالة الخ بيانا للملازمة بالنظر

للطرف الاول وهو افتقارها للذات وقوله لان بعضها الخ بيان للملازمة
بالنظر للطرف الثاني وهو افتقار بعضها الى بعض وكان المص وقع في وهمه
ان الشرطية تحققت في الطرفين معا فلذا ذكر بيان لزومهما الذي هو شرط
في الصورة الاولى ان يكون شرطا في الكل يلزم ان يكون المشروط وهو جميع
الصفات ما عدا الحياة وهذا خلف اي المعلل اي ان المعلل يحكم بتقدم
الشرط على المشروط وان تقارنا في الخارج والافتقار الخ هذا في قوة
التعليل للاستثنائية المحذوفة وكانه قال لكن التالي وهو كون صفاته
مفتقرة الى الذات او الى صفة اخرى متقدمة عليها باطل لان الافتقار
والتقدم على واجب الوجود محال والحاجة عطف تفسير لان المراد
بالافتقار الحاجة الاحتياج والتقدم على واجب الوجود محال والحاجة
عطف تفسير لان الم كان المناسب ان يقول وتاخر واجب الوجود محال
وهذا معطوف على التعليل الاول وهو قوله والافتقار ينافي الوجوب
والاول راجع للوجهين معا اعني افتقار الصفات للذات وافتقار الصفات
بعضها الى بعض لذكره الافتقار في كل منهما والثاني وهو قوله والتقدم على
واجب الوجود راجع لقوله وهذا خلف اي المعلل يحكم ان التاخر لواجب
الوجود غير معقول فان الصفات واجبة الوجود وكذلك الذات مع ان الشأن
ان تحصل الذات قبل الصفات لان الشأن ان المحل يتحصل اولا قبل الحال
ولان ثبوت الصفات فرع عن ثبوت الذات فيلزم التاخر لواجب الوجود
في الزمن محال فقول الش والتقدم على واجب الوجود محال ان اريد بالتقدم
الذي جرى عليه الكلام في الدليل وهو التقدم المعلل فلا يسلم وان اريد
به التقدم في الخارج فمسلم لكن لا يطابق ما جرى عليه الدليل فتامل
منع الملازمة اي المذكورة بين وجود الذات وبين الافتقار الى الذات
وافتقار بعضها الى بعض في قوله لو وجدت الصفات لزم افتقارها للذات
وافتقار بعضها الى بعض الخ ان في كلام الش حذف يدل عليه ما بعد تقديره
والجواب منع الملازمة ان عنيتم بالافتقار الاحتياج للغير فكان على الش
ان يذكره ويوجهه بقوله لان الافتقار للغير الخ ونحن لا ندعي ذلك اي
الافتقار للغير المؤدي للحدوث والاولى حذف هذا الكلام لانه غير مناسب
لانهم

لانهم الزمونا الافتقار لانهم قالوا انتم ادعيتم ذلك حتى نرد عليهم بانا لم ندع
ذلك فكان الاحسن في الجواب ان يقول ان اردتم بالافتقار مجرد التلازم بمعنى
انها لا توجد الا مقارنة لغيرها فالملازمة صحيحة لان هذا مسلم وليس
بمحال وح فالاستثنائية القائلة لكن افتقارها محال ممنوعة اذ ليس افتقارها
بهذا المعنى محالا فانه كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان وان اردتم بالافتقار
الاحتياج للغير فالملازمة ممنوعة لان الافتقار للغير بمعنى الاحتياج اليه
يقتضي ان المفتقر يفيده الغير الوجود فيكون حادثا ونحن نقول بقدم
الصفات كلها والقديم لا يتاثر فالحاصل ان قولهم لو وجدت لزم
افتقارها ممنوع اذ لا يلزم افتقارها على هذا الوجه كما ذكره شارحنا ليس
جاريا على اسلوب المناظرة وان عنيتم بالافتقار اي الذي الزمتمونا به
وهذا معطوف على المحذوف السابق وقوله وعدم الانفكاك عطف تفسير على
الملازمة ولم يكن الخ الواو للتعليل اي لانه لا يكون الافتقار بمعنى الملازمة
منافيا للوجوب لانه كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان فلم قلتم الى اخره
هل استفهام بمعنى النفي اي فلم قلتم ان هذا التوقف اي الافتقار بمعنى
التلازم منافي الوجوب اي قولكم ذلك لا يصح ان هذا التوقف في العلم او
الوجود المراد بالتوقف في العلم ان لا تتصور ذاته الا موصوفة بالصفات
والمراد بالتوقف في الوجود ان لا توجد ذاته تعالى الا موصوفة بها كما
تقول في الجوهر والعرض انه لا يتصور احدهما الا مقارنا للاخر ولا يوجد
احدهما خارجا الا مع الاخر وليس المراد بالتوقف في الوجود ان يكون معدوما
ويتوقف على الاخر بمعنى يفيده الوجود واذا كان المراد بالافتقار ان وجودهما
لا يحصل احدهما بدون الاخر ولا ينفك احدهما في الوجود عن مقارنة
الاخر لم يكن في هذا استحالة ولم يكن الا مجرد التلازم فوجب ترك لفظ
الافتقار والتعبير بالتلازم ولا استحالة فيه او يستلزم الامكان في
بعض النسخ ويستلزم الامكان بالواو التي للتعليل وهذه النسخة انسب
بقوله بعد فان الامكان الخ اذ يكون مبنى القول ويستلزم الامكان الذي
هو مناف لوجوب الوجود بخلاف نسخة او فان قوله فان الامكان
راجع للطرف الثاني اعني قوله او يستلزم الامكان واما الطرف الاول فلم يذكره

مستو اكونا في المعارض فان الامكان في الشيء وقوله بصحة الارتفاع اي
بصحة ارتفاعه وقوله فان لا امكان الخ علة لعدم صحة قولهم ان هذا التوقف
يستلزم الامكان فقوله المعارض انه مستو لقوله ويستلزم الامكان اي سند
لعدم صحة قولهم ذلك ولا احتياج لكل منهما اي من الواجبين ولا
حاجة لهذا اي الردفا لاولي اسقاطه لان الرد يقتصر فيه علي قدر الحاجة
الموهمة اي للاحتياج وقوله لما تقرر علة لكون الامكان موهما
للاحتياج فاذكروا عنا الخ اي حيث كان المراد بالافتقار التلازم وهو
لا ينافي الوجوب فاذكروا الخ واما قوله الامكان الخ الاولي اسقاطه
لانه لم يرد وابه بل جعلوه لازما للافتقار فرض وجودهما كالخ
الاولي ان يحذف لفظ فرض ويقول فوجودهما محال لانه لا يثبتو وفضيحتهم
الان اذ قالوا ذلك واما كانت … فضيحتهم اذ قالوا ذلك لما في هذا
الكلام من التنافي فمن ثم كان الاولي للشارح ان يقول وقالوا الاينفك واجب
موجود بلازمه واجب اخر لان هذا هو الواقع منهم ومن عاهم واما
ما قاله الشارح فلم يقولوه بل وليس مناسبا للموضوع وحسين وجه ظهور
فضيحتهم اذ قالوا ذلك من جهة انه لا مانع من ان الواجب بلازمه واجب
اخر سوي المغالطة هذا من تاكيد الذم بما يشبه المدح عوفلان
لا عيب فيه الا انه سخي الخلق الموهم اي الموهم للاحتياج ولا سيما الخ
واستيفا ذا اي لفظ الافتقار ومطلق التوقف اي والحال ان
مطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الخ اي لان التوقف يصدق بالتلازم
الا ذا اصح النفي عقلا مثلا العالم متوقف علي الذات العلية ولما كان
يصح عقلا نفيه لانه مع وجود الباري في الازل اقتضي ذلك التوقف
لحاجة الي المؤثر وصفات الباري وان كانت متوقفة علي الذات
لكن لا يصح عقلا نفيها عنه في الازل فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج
لنا ثير لجوهرية الي المؤثر وكذلك العرض متوقف علي الجوهر ولا يصح نفيه
عنه عقلا فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج لنا ثير الجوهرية ويرسقوله
عقلا للاحتراز عن التوقف الخ … اذ قد يقع في الوهم انتفاء
في الصفات عنه تعالى في الازل وكذلك العرض بالنسبة للجوهر وخطورا
بالبال

بالبال عطف تفسير علي قوله لا اخطر في الخيال فالمتوهم بمعنى الملاحظة
تحكي التخيلات اي الامور المتخيلة وهي المتشبه وقوله علي ضعفها اي مع ضعفها
فيما لا يهتدي الخ المدبر الذي لا يهتدي في لجج بحار اي في بحار الواسعة
فاللجج بكسر الفا وسكون الجيم فيها وهي في الاصل لمعظم الواسعة فجرد عن
بعض معناه وتجعل الاضافة من اضافة الصفة للموصوف كما علمت
والمقصود تشبيه المعاني بالبحر الواسعة ومعلوم ان البحر الواسعة
لا تسلك الا بالسلاح الماضي فكذلك تلك المعاني لا تسلك الا بالادلة المؤيدة وهو
المتوهم مشبه في البحر الواسعة بين الصفات المتزينة بالادلة الضعيفة بمعنى
اشبه المتخيلة النافذ بالدليل المبين وهو الماضي القاطع في ان الافتقار
في جمعي من تبيان الحجة يوجب الامكان اي فلو وجدت الصفات
لزم امكانها لتوقفها علي الذات وهذه اعني التوقف يوجب الامكان قضية
اولي وقوله وان كل مركب الخ قضية ثانية وقوله وجزؤه غيره قضية
ثالثة وقوله والمفتقر الي الغير الخ يرجع للاولي لان المفتقر للغير متوقف علي
ذلك الغير ويبقي مقدمة رابعة وهي الصفات توجب تركب الموصوف وهذه
هي المشار لها بقوله وتوهم التركيب الخ وتوهم عطف علي قوله اعتبر اي
لما اعتبر كذا وتوهم الخ واستعمل هذه المقدمات اي الاربع المذكورة
ساقها في الاستدلال علي امكان كل ما سوي الله اي بان قال كل شيء مما
سوي الله مركب باعتبار صفاته وكل مركب مفتقر الي جزئه وجزء المركب
غيره والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا وكل شيء سوي الله ممكن والشيخ
لم يات بهذه المقدمات علي هذا الترتيب لعدم قصد الاستدلال بها في
المقام والحاصل … صحة هذه المقدمات كلها والاولي غير صحيحة اذ لا نسلم
ان الموصوف مركب باعتبار اوصافه الا ترى الي الجوهر الفرد فان له اوصافا
ككونه غير منقسم وفي جهة ومتحرك مثلا ومع ذلك هو غير مركب وكذلك
المقدمة الرابعة الباطلة والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا لا نسلم لان الافتقار
بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي امكان المتوقف لجواز ان يكون التوقف بمعنى
التلازم والافتقار بهذا المعنى لا ينافي الوجوب وقوله المركب مفتقر الي
جزئه مسلم لكن لا من حيث انه لا يتحقق الوجود بعد العدم بل بمعني انه

لا يحصل في الخارج اه وان شئت ابطلت الاولى فقط ولا يظهر لانصباح الباقي
وعلى ذلك اقتصر انه فيما يأتي ثم استشعر المحشي جواب ما اعترض اي
استشعر ان احتومة المتابعة وللمنتقد فيه لا يكون الا ممكنا يجري في صفات الله
هذا اي استغفر الله منه بتعبيره بلا سيما فيقتضي انه غير جازم بالقول
بامكانها ولذا افاد وجزم اخرى وصرح اي عطف تفسير لجزم لان
الجزم الاعتقاد الذي لم يطلع عليه الا الله فلذا اطلق اطلعه على الكلام مجازا
وقوله لم يسبق اليها يحتمل ان المراد انه لم يسبقه للقول بها احد من اهل السنة
فلا ينافي ان الكرامية يقولون بحدوث الصفات وذلك يستلزم امكانها ويحتمل
ان المراد انه لم يسبقه احد مطلقا للقول بها لان الكرامية وان قالوا بحدوثها
لم يقولوا بحدوثها بالغير اذ عندهم من جملة العالم مسبوقة بالعدم واما
الحكماء فهم وان قالوا بامكانها الا انها لم تزل بعد ومنها على معنى سبق العدم
لها كما تقول الكرامية بل كما تقول الفلاسفة في العالم فلم يسبقه احد في هذه
الميل له وقد تبع الحكماء في هذه المقالة جماعة كالبيضاوي والعضد والاصفهاني
والسعد واكثر الاعاجم ممن سرقت اصول الفلسفة المتفرقة بين القدم
الزماني والذاتي والواجب لذاته ولغيره ولم يتفطنوا ان القدرة مثلا لو
كانت ممكنة لذاتها في حقه تعالى لكان العجز ممكنا في حقه اذ لا يخرج عن
المتقابلين بحسب الجواز ولو كان العلم ممكنا لكان الجهل ممكنا لكن العجز والجهل
محال في حقه تعالى بالاتفاق فكذا ضدهما محال والذي عليه المحققون وهو
الحق الموافق لنصوص المتقدمين ان الصفات واجبة الوجود لذاتها كما
ان الذات كذلك وضعفها في ذلك اي من جهة انه قائل بتاثير الذات
في الصفات بطريق العلة كما يقول الفلاسفة بتاثير الذات في العالم
بطريق العلة ان العالم اي الافلاك والاجناس والانواع والاشخاص
فيقولون بحدوثها بالذات والزمان ونعوذ بالله من زلة العالم
لان العالم يتبعه الناس في زلته بخلاف الجاهل فاعلا لها ليس المراد
فاعلا لها بالايجاب كما يقول الفلاسفة ان الصانع موجب لا مختار ولان
الفلاسفة يمنعون كون الشيء الواحد من جهة هو واحد قابلا وفاعلا لان
المشهور عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد بل مراده انها علة
للصفات

للصفات بالاختيار وح فتكون الصفات حادثة بالذات والزمان لان اثر
المختار لا يكون الا حادثا بالذات والزمان وهذا مذهب الكرامية فورد على المحشي
انه يلزم قيام الحادث بالقديم ويلزم من هذا حدوث الذات فخرج من ذلك
بجعل الصفات اضافات ونسب ولا يلزم من حدوث النسب والاضافات
حدوث من قامت به بخلاف الصفات الوجودية فانه يلزم من حدوثها
حدوث الذات القائمة بها هذا محصل كلام الشارح وهذا القول خلاف المشهور عن
الحكماء والمشهور عنهم ما تقدم في كلام ابن التلمساني من ان الصفات ممكنة لذاتها
واجبة بوجوب ذاته تعالى ووجه كون القول الثاني اشنع من الاول ان الصفات
على القول الثاني حادثة بالذات والزمان واما على الاول فهي حادثة بالذات
فقط قديمة بالزمان والى هذا القول الثاني اشار الحكماء في العام بقوله بهذه
النسب المخصوصة والاضافات المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم لا شك
انها امور غير قائمة بنفسها اذا وجدت فان كانت هذه المفهومات
صفات ما واذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة للغير فتكون ممكنة لذواتها
فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله فتكون تلك الذات المخصوصة
مؤثرة في هذه النسب والاضافات اه ومن تشنيع مذهبه اي يحتمل ان هذا
من تمام القول الذي قبله فلذا عبر اولا بالشنيع وعبر ثانيا بالتشنيع ويحتمل
انه اشارة لقول ثالث وهو رد الصفات الى مجرد نسب واضافات لا ثبوت لها
في الخارج وانما هي اعتبارات عقلية وهذا اسلوك مذهب الفلاسفة من
انكارهم الصفات وردها الى سلوب واضافات وعلى هذا الاحتمال
فلا وجه لحمل المحشي القول بكون الذات قابلا وفاعلا على التشنيع وجعل القول
برد الصفات الى مجرد النسب تشنيعا مع ان هذا القول متضمن نفي الصفات
وسلوك لمنهج الفلاسفة واضافات عطف على النسب عطف تفسير
قال شيخنا نقلا عن شيخه سيدي محمد الصغير وقد رجع المحشي عن القول بانها
حادثة وانها اضافات ونسب مستدلا لما ان ذلك القول كفر واستمر على
القول بانها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب ذاته تعالى ونشعته لها في
بعض المواضع اي عطف على ارده وحاصله ان اهل السنة يمنعون ان يقال في الصفات
انها غير الذات لان الغيرية وان كانت صحيحة في المعنى ونفس الامر لان حقيقته

الصفات مغايرة لحقيقة الذات لكن لا يمنع اطلاقها لانه يوهم انفكاكها عن الذات
وتبدلها لان الغيرين في الاصطلاح هما الشيئان اللذان يمكن تفارقهما والتفارق
بين الذات الازلية وصفاتها محال فالغيرية توهم المحال ومحل تقط توهم نقصا
في حقيقتها ولم يرد به سمع منع اطلاقه وكذا يمنعون اطلاق انها عين
الذات لان العينية تدل على الاتحاد وهو مستحيل لان التباين بين الذات
والصفات قطعي فالعينية منفية اطلاقا واعتقادا بخلاف الغيرية فانها
ممنوع عنها اطلاقا فقط فان قلت ان قول اهل السنة صفات الله تعالى ليست
عين الذات ولا غيرها متناقض فقد قلت لا تناقض لان نفي الغيرية بحسب
الوجود وانها لا تنفك وان نفي العينية بحسب الحقيقة وانهما ليسا متحدين
فلا يلزم التناقض الا لو ادعي تنفي الغيرية ان لا تغاير في المفهوم وان هذا هو
هذا لكن ذلك غير مراد الى الكثرة هذه الاراء الاولى حذف لفظ الاكثر
لان المذكور قائم بجميعها لا لاكثرها فقط مع ان الشيء لا يتكثر الى اخره
فان الجوهر الفرد يتصف بالاعلى وبكونه في جهة وبكونه في حيز وبكونه
لا يقبل القسمة وبكونه متحركا او ساكنا ومع ذلك هو شيء واحد لا تركيب فيه
وهذا استدلال بفساد المقدمة الاولى القائلة الموصوف يتركب باعتبار
صفاته واستدلال على فساد هذه وفساد ما عداها من المقدمات لانه غيرها
مبنية عليها ويلزم من فساد المبني عليه فساد المبني وان كان بعضها صحيحا
في نفسه على انظر تقدم فساد المقدمة الرابعة وهي ان المفتقر للغير لا يكون الا
ممكنا لازم لراي الغير خالف ما لازم له وحاصله ان مقتضي الشبهة التي
استدل بها على امكان ما سوى الله يقتضي تركيب الذات العلية فمن
التركيب يجعل الصفات ممكنة والتركيب لا يبعد تركيبا من الممكن فيقال لهم
هذا وان تمسكك من جهة الا انه معارك من جهة اخرى وذلك لان الذات
اذا اثرت في القدرة فلوجه فيها وفي الارادة فلوجه اخر وهكذا فثبت
للذات وجوه وصفات فيلزم التركيب في الذات باعتبار هذه الوجوه
وهو لا يقول بتركيبها ومتى كانت الذات مركبة كانت ممكنة عنده لانه
جعل علة الامكان التركيب مع انه لا يقول بامكان الذات كالعلم اي
والسمع والبصر كالقدرة التعلق استقصائية فاذا اثرت
اي

اي الصفات باعتبار لوازمها وقوله واختلفت اي باعتبار الذات اقتضت
اي تلك الصفات وجوها مختلفة في المقتضي لها اي للصفات وهو الذات اي
فمن قام بها وجوه مختلفة حتى انها اثرت في صفاتها المختلفة فالوجه الذي
اثرت بسببه في الحياة غير الذي اثرت به في العلم والذي اثرت به فيهما غير
الذي اثرت به الارادة وكذلك القدرة وانما اقتضت تلك الصفات في
وجوها مختلفة في المقتضي لان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه بطريق
العلة عند من قال بها الا شيء واحد ولا يصدر عنه اكثر من ذلك الا بوجوه
مختلفة كما قالت الفلاسفة ان واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه
لم ينشأ عنه بطريق العلة الا العقل الاول ولما كان ذلك العقل ممكنا لذاته
وواجبا لغيره نشأ عنه من جهة وجوبه عقل ثان ونشأ عنه من جهة امكانه
فلك اول وهكذا الى ان نشأ العقل الثاني وما بعده الى اخر العقول العشرة
والافلاك التسعة وحيث اقتضت تلك الصفات وجوها في الذات تكون
الذات مركبة من تلك الوجوه وحينئذ فتكون الذات ممكنة وهو لا يقول
بتركيبها ولا بامكانها ولما استشعرت الفلاسفة ذلك ادعوا ان
التركيب باعتبار الصفات يستلزم الامكان ولبسوا على المسلمين
اي التلبيس انما هو واقع من الفلاسفة الاسلاميين واما المتقدمون
منهم فلم يحاشوا بل صرحوا بالتعطيل اي نفي الصفات باصلاقها اي
الصفات ولا جسماني اي ولا قائما بالجسم بان يكون عرضا فالمراد
بالجسماني ما يقوم بالجسم وقد قام العرض بالجسم نسب اليه بزيادة الالف
والنون باثبات انه عالم من اضافة المصدر وهو اثبات لمفعوله
اي يطالبون باثباتهم المعنى المستفاد من انه عالم ولا معنى له الا انه قام به
العلم لانه ليس بجسم ولا جسماني على ذلك البالغين وهي
متعلقة بيطالبون ومن بيان لما اي ويطالبون باثبات العلم
له لا لما احكام الافعال واتقانها عليه الا فعال اي المفعولات اي فهذه
المفعولات المتقنات دلت على اتصاف المولى بالاتقان والاحكام وهو
يستلزم العلم فنون برضاك اي برضاك الحاصل بالمشي على القواعد
المؤيدة على طريق من فتنكم الاضافة للبيان ويصح ان يراد بالطريق الادلة

اي ثبتنا ها الادلة الموصلة لم نتكلف بحيث لا يلحقها شبهة ونبتنا جملة
استئنافية معطوفة على جملة نعوذ وهي جملة استئنافية ايضا قالوا
لو وجدت لكان دليلا ثان للمعتزلة ولم يقل وقالوا بالعطف اشارة الى ان كل
شبهة من هاتين الشبهتين مقصودة لهم بالذات لافادتها المقصود بخلاف
لو عطف لزم تكثير القديم اي لكن التالي باطل لان الاجماع الخ حذف
الاستثنائية وذكره قبلها وظهر لك ان الواو في قوله والاجماع الخ تعليلية
قلنا الموصوف الخ حاصله منع قضية الشرطية وحاصله انكم اردتم
بتكثير القديم تركب الذات بسبب وجود الصفات فلا نسلم الملازمة
لانه لا يلزم من وجود الصفات تكثير الذات لان الموصوف لا يتكثر بصفاته
فلا يقال فيه بسببها انه كثير لغة ولا عرفا ولا عقلا وان اردتم بتكثر القديم
تعدده ووجود معناه وهو القدم في اكثر من حقيقة واحدة فالشرطية
مسلمة ولكن الاستثنائية لا نسلم قولكم وتعدد القدماء باطل ممنوع
والاجماع الذي نقلتموه على ان القديم واحد لا تعدد فيه يجب ان يكون
معناه ان الذات الموصوفة بصفات الالوهية واحدة لا تعدد فيها
وليس معناه ان القدم لا يثبت الا لشيء واحد من غير نظر لكونه موصوفا
او صفة كما فهمتموه والحاصل ان قوله قلنا الخ مناقشة في الشرطية
وان المراد بالقديم الذات المتعلقة وقوله ومعنى الخ اشارة للمناقشة في
الاستثنائية وان المراد بالقديم حقيقة القديم فتامل بدليل
ان الخ الاضافة للبيان عديدة تاكيد لصفات وهو واحد
تصريح بما علم التزاما من قوله المتعدد الملحدة من الالحاد وهو الزيغ
فيقال لحد من خرج عن طريق ملحد والمراد بهم هنا المعتزلة بقرينة السياق
لو كانت صفات الباري تعالى موجودة الخ كان الاولى ان يقول لو
كان له صفات معان الخ لان الخلاف انما هو في اثباتها لكان معه في الازل
قدماء اي لكن التالي باطل وقوله لكان معه الخ هذا التعبير غير مناسب
لان التعبير انما يناسب المناقشة في الاستثنائية فقط ولا يناسب ما ذكره
الشارح من المناقشة في الشرطية فالاولى ان يقول كما قال في المتن لزم تكثير
القديم لان كثرة القديم يحتمل ان يكون بمعنى التركيب وكثرة الاجزاء ويحتمل
ان يكون

ان يكون كثرة القديم بمعنى وجود معناه وهو القدم في متعدد واما قوله لكان
معه في الازل قدماء فانه لا يحتمل غير المعنى الثاني وهو لا يناسب الطرف
الاول من طرفي الجواز الذي هو منع الملازمة ان اردتم الخ وهو معنى
قوله الخ وظاهره انه مساو وفيه نظر بل هو اخص منه كما علمت وكثرة
اجزائه فيه ان التركيب يتحقق بجزئين والاولى تركيبه من اجزاء فان
كثرة الصفات الخ سند لمنع الملازمة ولا اثر لها في الموصوف بسبب
تلك الصفات بصفات عديدة اي من التحيز والحركة او السكون وكونه في
جهة وعدم قبول الانقسام وجود معناه اي معنى القديم المفهوم من
القديم وهو عدم الاولية للوجود منعنا الاستثنائية اي التي استدلوا لها
بالاجماع ولزم منه المصادرة وهي اخذ الدعوى جزءا من الدليل ودعوى
تكثر القدماء باطل ودليلهم لو وجدت الصفات للزم تكثر القدماء لكن تكثر
القدماء باطل ولا يخفى ان الاستثنائية هي عين الدعوى والاجماع الخ
لما منع الاستثنائية كان سندها الاجماع شرع في تاويله بقوله والاجماع
الخ بمعنى لفظ الواحد الخ كان الاولى ان يقول بمعنى لفظ ان القديم واحد
لانه هو المشترك لا لفظ الواحد والحاصل ان لفظ ان القديم واحد الذي
نقلوا الاجماع عليه وجعلوه سندا للاستثنائية يطلق على معنيين بالاشتراك
وهو ان الازلي الموصوف بصفات الالوهية واحد لا تعدد فيه ويطلق على
ما فهموه من ان صفة القدم لا تثبت الا لشيء واحد فازيلوا
الاشتراك من اللفظ اي فازيلوا اللفظ المشترك من دليلكم والا فالاشتراك
لا يزال من اللفظ الا من اوصافه وقوله الخ الاولى فازيلوا اللفظ
المشترك من الدليل والتوا بدله بلفظ صريح في اثبات مدعاكم وقولوا لكن
التالي باطل للاجماع على ان حقيقة القديم لا تثبت الا لشيء واحد فلا
تجدون لذا وكيف يصح الواو تعليلية بل هو سند لمنعه فلا يجدون لهم
سبيلا البراهين العقلية اي التي تقوم على اثبات صفات المعاني
ان هذه الشبهة اي المذكورة في المتن وهي انه لو وجدت الصفات
للزم تكثير القديم لان الموصوف يتكثر بصفاته لكن التالي باطل فبطل
المقدم وهو وجود الصفات ازلا قلنا قال المحشي انها متعلقة بالذات ولا يلزم

مركب الذات لانه لايصح تركب القديم من الممكن واما الفلاسفة فانكروها بالمرة
وانفرد هذا الطعن المشار اليه بقوله الخ واعلم ان هذه الشبهة هي التي تحرفت له فانه
يقتضي عدم شبهة اخرى في جانب الفلاسفة وانت خبير بانه قد سبقت
لهم شبهة اخرى عند قوله في الشرح واعلم ان الفلاسفة قد احتجت بما في
الصفات فقالوا لو وجدت للزم افتقارها الى الذات الخ فتامل لو
وجدت اي المعاني للزم الخ هذه شرطية وذكر دليلها وحذف الاستثنائية
اي لكن تعدد الاله باطل فبطل المقدم وهو وجودها وثبت نقيضه وهو
مطلوبهم وقوله للزم تعدد الالهة الاولى ان يقول للزم تعدد الاله لان
الالهة معلوم انها متعددة لمشاركتها اي الصفات وقوله اي للاله
وهو الذات العلية وذلك اي الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في
الاعم وهو الكون عالما والكون قادرا الى اخر المعنوية واذا كانت صفات
المعاني مشاركة للاله في اخص اوصافه وفي اعمها كانت الهة والاخص
هنا ما انفرد به الموصوف وتميز به عن غيره والاعم ما لا ينفرد به الموصوف عن
غيره قلنا الخ هذا ابطال للشرطية بابطال سندها وحاصله ان
اخص الاوصاف هو الصفة الثبوتية المقومة للماهية المميزة لها عن غيرها
والقدم ليس كذلك فمشاركتها للاله في القدم لا يقتضي انها مشاركة له في
اخص اوصافه اللازم له مشاركتها له في اعمها اللازم لكونها الهة ممنوع
ان القدم صفة ثبوتية اي لما سبق انها صفة سلبية على التحقيق
فضلا عن ان تكون نفسية اي ذاتية مقومة للذات وجزءا منها
فالنفسية صفة للنفس بمعنى الذات اي ان القدم لم يثبت له اولا انه
الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها وهو الاخصية
هذه شبهة اخرى لهم اي للمعتزلة احتجوا بها على نفي المعاني ولم
يعطفها على ما قبلها لما مر والثاني معلوم الاستحالة فيه اشارة
الى ان الاستثنائية المطوية في كلام المصنف تحتاج لسند ولم يتعرض له
فيه وبيان الملازمة الخ حاصل ما ذكروه في بيان الملازمة مقدمات
ثلاثة الاولى وهي قوله والاشتراك في الاخص ان الصفات الى اخره
مع سندها صحيحة والثانية وهي قوله واخص وصف الباري الى اخره
وسندها

وسندها سيظهر لك القدح فيهما في الثالثة والثالثة وهي قوله والاشتراك
يوجب في الاخص الخ سيأتي في الشرح بيانه في قول الشارح الاتحاد في الاخص في باب التماثل
الخ فانه اظهر ما في المقدمتين من الخلل ولا يخفى خلل ما فرع عليهما لا نسلم انه
الخ فيه ان انفراده بالقدم لا ينتج انه اخص اوصافه لان الشيء الوجودي قد
ينفرد بوصف سلبي وهو لا يكون اخص لكونه ليس نفسيا فيلزم ان تكون
تلك الصفة اي الوجودية الصادقة بكل صفة من صفات المعاني اذ لكفرت
النصارى بالتثليث مع البنا للمفعول ويصح فيه التخفيف مع البنا للفاعل
والاول اولى لمناسبة قوله بعد فانتم اولى بالتكفير ثم ان التعبير بايضا
ظاهر في ان هذا وجه اخر من الاستدلال ضمن من المعتزلة الزاما لاهل
السنة فانهم يقولون لو وجدت المعاني لزم تعدد الاله والتالي باطل
وايضا انكم معشر الاشعرية وافقتمونا على تكفير النصارى وما ذاك الا
بان اثبتوا ثلاثة من القدما فيلزمكم اذا اثبتم سبعة او ثمانية ان تعترفوا
بكفركم من باب اولى واجاب المص فيما ياتي عن الوجه الاول بقوله
والجواب منع الملازمة واجاب عن الثاني بقوله انما كفرت
النصارى الخ ويحتمل ان يكون من تتمة الوجه الاول واتى به تقوية للالزام
اللازم من استدلال الخصم وعلى هذا الاحتمال فالاولى حذف ايضا وقوله
وهي الذات اراد بها الوجود وقوله اثبتم ذلك اي هذه الثلاثة وقوله اولى
خبر ثان عن انتم منع الملازمة اي بعدم تسليم دليلها وكيف وهو
سلب استفهام انكاري اي وكيف تكون وصف اخص وهو سلب
والوصف الاخص لا يكون الا امرا وجوديا لا ينفك عن الذات عبارة
عن نفي الخ اي معبر به في الكلام مسامحة لان المعبر به الالفاظ والصفة
ليست لفظ القدم فالاولى للش ان يحذف عبارة ويقول لانه نفي سبق
العدم اي لانه انتفا سبق العدم فالنفي بمعنى الانتفا ونفي الاضافة
اي وانتفا الاضافة وهي مسبوقية العدم والشيء لا يقوم بنقيضه
وهو العدم ظاهر العبارة ان الوجود لو تقوم بالقدم كان قد تقوم
بنقيضه وليس كذلك لان الوجود ليس نقيضه العدم لكن لو تقوم
بالعدم لكان متقوما بنقيض ما اتصف به وهو الوجود فقوله الشي

لا متصف بنقيضه بحذف اي بنقيض ما اتصف به والمراد بالنقيض المنافي
لان العدم مساو لنقيض الوجود لانه نقيضه لا يكون الا وصفا اعلم
ان الوصف لا يكون الا ثابتا لا وجوديا صادق بالسلبي وغيره فاخرج السلبي
بقوله ثابتا والثابت صادق بالوصف الذاتي كالناطقية بالنسبة للانسان
وغير الذاتي كالنوع والارادة فاخرج غير الذاتي بقوله ذاتيا ثم ان الذاتي
قد يكون به الامتياز كالناطقية بالنسبة للانسان وقد لا يكون به الامتياز
كالحيوانية فزاد قوله يكون به الامتياز لاخراج ما لا يكون به الامتياز
لاخراج ما لا يكون به امتياز كالحيوانية فانه لا يقال له اخص اوصاف
الانسان الذي تقومت به الماهية وصف كالشيء لان الذاتي مثاله ذلك
لكن قد تقرر في المنطق ان الفصل وحده ذاتي وكذا الجنس واما مجموع
الامرين وهو النوع فقد قيل انه ذاتي وقيل لا والاصح ان النوع غير ذاتي
فالوصف كالشيء الا خصص مخرج للنوع لانه مجموع الماهية لا متقوم به
وامتازت الخ خرج به الذاتي الاعم كالحيوان اذ لا يقع فيه امتياز
وقوله هو الذي تقومت الخ رسم للاخص واستغني عن ذكر القيد الاول
الاخص وهو ان يكون ثابتا لان الذاتي يستلزم الثابت كالنفس
الناطقة اراد بها القوة المدركة كالمتفكر بالقوة ولم يرد بها الروح سلبا
اي سلبيا فبينا اي الوصف السلبي وقوله وبين الاخص لفظ بين زائد
لان بين انما تراد بين متعدد مراحل اي مراتب وذلك لان الاخص قد
اتصف بالثبوت وبالذاتية وبالتمييز فالمراتب ثلاثة والسلبي لم
تكن له هذه الثلاثة وحينئذ فبين السلب والاخص ثلاث مراحل
وهو الاخصية الاولى ان يقول وهو التمييز فيعود على المنع اي
في عبارة المص في قوله ممنوع ان القوم الخ وقوله وضميره اي ضمير الفصل
وهو فصل الذي هو بمعنى بقي وقوله او النواي في عبارة غير المص الذي
تم بها قبله اي مثل فصلا لانه اي فصلا نحو فلان لا ينظر
للنقير فضلا عن اعطائه اي فضل عدم النظر فضلا عن اعطائه او حالة
كون عدم النظر فضل فضلا اي بقي بقية عن الاعطا وحاصله ان الاعطا
لم ينتف بالمرة بل بقي منه بقية وهي عدم النظر له وجعل عدم النظر له من جملة
الاعطا

الاعطا على طريق التهكم ومنه ما نحن فيه ان كون القوم صفة ثبوتية بقية
ممنوع وفضل اي بقي هذا المنع عن كونه تفسيرا او حالة كون هذا المنع اي منع
كون القدم صفة ثبوتية بقي بقية من كونه صفة نفسية فاصله ان كون
القدم صفة نفسية لم يبق بالمرة بل بقي منه بقية وهي كونه سلبية ونحو فلان
لا يملك درهما فضلا عن الدينار اي حالة كون عدم ملكه الدرهم بقي بقية
من ملك الدينار على طريق التهكم ونحو فلان لا يعطي الدرهم فضلا عن الدينار
فمعناه ايضا ما ذكر ونحوه اي نحو المثال المذكور في كون النفي فيه منع
اي لم يبلغ الادنى اي الهرم فضلا عن ان ترقاه اي حالة كون عدم
بلوغ العرو بقي بقية من الترقي والمصر فيه اي والفصل منه اي من
التركيب الذي وقع فيه لفظ فضلا بمعنى عدم جميعا اي وليس المراد
بالاستثنا وطلب المص ثم ان عدم جميعا انما هو من تبادر الكلام والافالمتبادر
انما تمنعوا انتفا الادنى فقط وعدم حصوله وكونه بمعنى الحصول ولا فيه شي
اخر ثم ان استثنا الادنى يجامع اعطائه واستحالة ما فوقه اي
ما فوق الادنى وهو الاعلى بمعنى عدمه الخ اي وليس المراد انه من افراد
المحال وهو من قولك الخ اي فضلا ماخوذ من قولك الخ فهذا بيان
لاصله والمعنى في المثالين اي وهما فلان لا ينظر للنقير فضلا عن اعطائه
ومقاصرت الهمم عن ادنى العرو فضلا عن ان ترقا والذي بقي منه
اي من العطا بمعنى الاعطا عدم النظر وجعل عدم النظر من جملة الاعطا على
طريق التهكم هذا والاولى حذف لفظ العطا لانه بنا على قوله والذي بقي منه
الخ تامل وبقي منه اي من الترقي التقاصر اي عدم بلوغ الادنى وجعل
التقاصر من جملة الترقي على جهة التهكم وبقي منه عدم الثبوت اي وبقي
منه اي من المنفي وهو الاخص عدم الثبوت على طريق التهكم فالفاعل
هو عدم الثبوت والتقاصر وعدم النظر وهذا هو معنى ما تقدم من ان الضمير
عائد على النفي وكذا يقال في نحو فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار اي
انتفى عن فلان ملك الدينار وبقي منه عدم ملك الدرهم وكذا القول
في نظائر هذا التركيب والاحسن انه لا محل لهذه الجملة اعني جملة
فضل فضلا اي فيحتمل مستانفة ووجه الاحسنية ان الاستيناف اوكد

واعيد رجوعه في المقام الى اقامة برهان على المدعى تبنى عليه الدعوى للمصاحبة
بينة وذلك لان قولك فلان لا يعطي الدينار المتمرد درهما فضلا عن دينار في قوة
قولك فلان لا يعطي دينارا لانه لا يعطي الدرهم الاقل فلان لا يعطي الدينار
اولى واحرى وقولك فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه في قوة قولك فلان
لا يعطي الفقير لانه لا ينظر اليه مع خسته فلان لا يتيح منه اعطا اولى واحرى فالدعوى
تؤخذ من حاصل المعنى وفيه تقديم الدليل على المدلول وهذا المعنى وان كان
يفهم من الحالية لكن لا على هذا الوجه اي بحيث تكون على صورة الدعوى
والدليل لجملة تجاوزا اي وهي اما حال بمعنى متجاوزا او مصدر لفعل مقدر
والجملة اما حالية او لا محل لها على ما ذكر في الوجه الاول وان المستبعد
الى الاول والحال اي والحال ان المستبعد عدم النظر لا النظر والعطا في هذا المثال انما
جاء من هذه الحالة من تفسير فضلا بالتجاوز والحاصل ان هذا الكلام مخالف
للاول من وجهين تفسير فضلا متجاوزا وجعل المستبعد عدم النظر واما
على ما مر فالمستبعد انما هو النظر وفضلا بمعنى البقا في المثالين اي وهما
فلان لا ينظر للفقير فضلا عن اعطائه وقصرت الهمم عن ادنى العدد فضلا
عن الترقي فمعنى المثال الاول على هذا القول فلان لم يتح منه اعطا للفقير
متجاوزا اي انتقل من عدم الاعطا الى عدم النظر ومعنى الثاني لم يتح من
الهمم الترقي متجاوزا اي انتقلت من عدم الترقي الى قصورها الا في
العدد انما كان هذا لانه جعل المستبعد عدم النظر وعدم بلوغ الهمة
ادنى العدد فيكون نظره للفقير وبلوغ الهمة للادنى قريبا وليس كذلك
وهذا بخلاف ما مر فانه جعل المستبعد مدخول النفي اعني عدم النظر
للفقير وعدم بلوغ الهمة للادنى ونحو فلان لا يعطي درهما فضلا عن دينار
ومعناه انه لا يعطي درهما متجاوزا عن عدم اعطا الدرهم الى عدم اعطا
الدينار فالمستبعد عنده عدم اعطا الدرهم واما اعطا الدرهم فغير بعيد
واعطا الدينار بمنزلة المستحيل قال السيد الضمير للخطا والمستبعد
غيره بل باثبات الهة ثلاثة هذا الذي تقدم لهان النصارى يقولون (ليس كذلك)
ان الاله مركب من مجموع الصفات الثلاثة ثم كلامه ظاهر على كلام بعض
المفسرين من ان الالهة عندهم ثلاثة الله وعيسى ومريم لكن لا يحسن بالرد
لقوله ان

لقوله ان الاله مركب من مجموع الصفات الثلاثة والمناسب له ان يقال في رد تلك
الشبهة انما كفرناهم من جعلهم الاله مركبا من الصفات الثلاثة واما لو اثبتوها
لله تعالى على انها اجزاء له مثل صفات ما كفرناهم التي لا يرضى بها مميز
وذلك لانهم قالوا ان الله ثلاثة اقانيم اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب
واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح
القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة الواحد جمعا بين نقيضين واحد
وكثرة ومن منع الخ لما ذكر ما لهم من الاحتجاج على نفي المعاني جملة وكان
لهم احتجاجا بالنسبة لبعضها وهو العلم وهذا الاحتجاج من معنى ما سبق
نظرا الى كون الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم قال ومن منع
الخ احتجاجهم مبتدا خبره قوله ومن منع الخ الذي هو القدوم المناسب
اسقاطه لان هذه قاعدة عامة لو حذف لانبهم لعله علم يتعلق
الخ اي لانه اذ ثبت لله علم فلا يكون الا عام التعلق والا لزم الجهل وهو
محال المعين اي الشي المعين اي المشخص واعلم ان علم الله واحد تتعلق
بامور كثيرة واما العلم الحادث فقط يتعدد وقيل ان العلم الحادث كذلك
وقيل ان كل معلوم يتعلق به علم فتعلق الشيء بالمعلوم المعين ظاهره جار على
احد القولين وهو ان كل معلوم له علم لا على القول بان علمنا واحد كعلم الله
متعلق بالمعلومات المتعددة لانه لا يتعين ان يتعلق بهذا دون غيره
والاشتراك في الاخص وهو التعلق بالمعلوم المعين على ما زعموا يوجب الاشتراك
في الاعم وهو كونه صفة فيجب ان يماثل علمه لعلمنا اي في الحقيقة فيلزم
اما قدمهما الخ اي لان المتماثلين في الحقيقة يجب ان يثبت لاحدهما ما ثبت
للاخر من حدوث او قدم وكلاهما محال اي وما ادى للمحال محال فيكون
وجود علمه تعالى محالا ان هذا مشترك الالزام اي انه هذا الالزام
لنا ولهم لانهم اثبتوا لله تعالى العالمية وهي تشارك عالميتنا في
اخص وصفها وهو التعلق بالمعلوم المعين فيلزم مشاركة عالميته تعالى
لعالميتنا في الاعم فيلزم مماثلة عالميته لعالميتنا فيلزم اما حدوثهما او
قدمهما وكلاهما محال فيكون ثبوت العالمية لله تعالى محالا فقول الشارح فيلزمهم
ما الزمونا اي من حدوثهما او قدمهما فيه حذف كما علمت لان اللازم للمذكور

مترتب على اثلاثة المماثلة في الحقيقة المترتبة على الاشتراك في الاخص والاعم
وهذا جواب جدلي اي المقصود به الالزام فلا ينتفع الا فيه لا اثبات مدعاه
بخلاف الجواب التحقيقي والجواب الحق اي التحقيقي المثبت للمطلوب ٥
وحاصله ان الاعم تارة يكون ذاتيا وتارة عرضيا والاشتراك في الاخص
انما يوجب الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم عرضيان وح فلا يلزم
من اشتراك علمه تعالى مع علمنا في اخص اوصافه اشتراكهما في الحدوث او في
القدم هذا حاصل كلام الشارح وفي هذا الجواب نظر من وجهين الاول انه لم
يطابق ما تقرر من الشبهة وح فلا يلتفت اليه وذلك لانهم جعلوا في تقريرها
على تفريع القدم والحدوث على المماثلة على تسليمها ولو جعلوا المجرد الاشتراك
في الاخص المذكور موجبا لما فرعوه اولا حدوثهما لكان الجواب ما هصا(?)
الثاني ان هذا الجواب يقتضي تسليم المشاركة في الاخص وهذا يقتضي
حدوث علمه تعالى وذلك لان المشاركة في الاخص تقتضي المماثلة في الحقيقة
وهي تقتضي اشتراك المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لعلمنا
الحدوث والجواب الناهض في دفع تلك الشبهة ان يقال لا نسلم ان اخص
اوصاف العلم التعلق بالمعلوم المعين وهذا المنع ظاهر على مذهب نفاة
الاحوال لان اخص وصف الشيء عنده وجوده عينه وانه لا زائد عليه وكذلك
وكذا على مذهب من يثبتها بناء على القول بان العلم بعد لان معرفة الاخص
فرع عن معرفة حقيقته وكذا على القول بانه لا يعد لكونه عرضيا واما على
القول بانه لا يعد للتعلق فلا اشكال لانا نتعقل العلم اي بالكنه
وهذا استدلال لما قبله وهو منع في العلم الحادث فانا نتعقله بالكنه مع الغفلة
عن كونه حادثا وانه اي لا نتعقل الحقيقة بدونه بخلاف العلم القديم
فلا يتم فيه هذا الدليل الا لو كنا نتعقله بالكنه بدون القدم ونحن انما
نتعقله اجمالا اذ نحن محجوبون عن كنه الذات وكنه الصفات والتعقل
الاجمالي لا يتوقف على الوصف المتبع ومن الناس الخ عبر بالناس اشارة
الى ان هذا الاختلاف صادر ممن هو ابعد من الخصوص وهم المعتزلة
وقد سبق رده اي بان الوصف الاخص لا بد ان يكون وصفا ثبوتيا ذاتيا
والقدم وصف سلبي وليس ثبوتيا فضلا عن كونه ذاتيا ومنهم
يحتمل

يحتمل ان الضمير للمعتزلة ويحتمل المراد به وهو من الناس موجب له تعالى اي
بطريق العلة موقوفا فيه بان الشيء اذا كان مؤثرا بالايجاب فلا يكون مقتضاه
الا واحدا لان ايجابه بالمناسبة والشيء انما يناسب واحدا وقد جعله
هنا متعددا اي كونه قادرا ومريدا الخ وايضا فان المؤثر لا يكون الا وجوديا
ولا يكون حالا لان الحال لو اوجب شيئا للزم التسلسل لان الموجب بالفتح
حال ايضا فموجبه هو ايضا شيئا اخر اذ لا فارق وينتقل الكلام الى ذلك الشيء
وهكذا الى ما لا نهاية له وقد جعله حالا فهذا القول لا صحة له ولا افصاح
في هذه المقالة عن هذه الصفة اي من هذه الحال وقد فسرها بعضهم
بالالوهية ونقل عن الشيخ اي ابو الحسن الاشعري قال رب
السموات والارض اي الخالق لهما بالمرتبة(?) فان ما اي لفظ ويراد
بها السؤال عن فهم الحقيقة اي كلها كقولك ما الانسان فيجاب بحيوان
ناطق ٥ لطلب تمييز الحقيقة بان يقال ما الانسان في ذاته او في عرضه
فيجاب بناطق او بضاحك وما ذكره موسى يصلح له اي فيكون
فرعون سائلا عن المميز للحقيقة بدليل الجواب اذ لو كان سائلا عن الحقيقة
كان جواب موسى غير مطابق له حيث كان جواب موسى بالمميز عن
سائر الممكنات فلا دلالة فيه على ان المدرك(?) اخص اوصافه تعالى هذا
وما اجاب به ابن التلمساني غير مناسب لاسلوب الاية فانه يدل على
ان فرعون انما سال عن الحقيقة ولهذا قال لمن حوله الا تستمعون اي
الا تستمعون جوابه اسأله عن الحقيقة فيجيبني بغيرها واسأله
عن الذاتيات فيجيبني بالوضعيات وكذا قوله ثانيا ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون والجواب المناسب لاسلوب الاية ان يقال ان فرعون
سأل عن الحقيقة وموسى اجابه بالمميز واعرض عن مطابقة سؤال
فرعون اشعارا بانه لا ينبغي له ان يسأل عن الحقيقة اذ حقيقته
تعالى لا تدرك واجابه بالمميز اشارة الى ان هذا الذي ينبغي له ان يسأل
عنه ٥ وقول الشيخ الخ لما كان كلام المص غير تام فيما يتوهم فساد
ما قاله الشيخ رفع ذلك بتاويله لا يثبت لغير الله اي ولو كان غير
متبع(?) فان المدرك الخ سند لما قبله وايضا لو كان مراده اخص وصف

ذاته تعالى مركبة لانه تعالى من اخص واعم وهو باطل — عنده اي عند
الشيخ وحاصل هذا الكلام ان من المعلوم ان الاقتدار عنده من صفات المعاني
وهي متوقفة على الذات من حيث تعقلها تعقلها لان تعقلها فرع عن تعقل
الذات فلو كانت صفة نفسية للزم ان لا تعقل الذات بدونها فيلزم الدور
من حيث ان الاقتدار فيه تتوقف على نفسها لان المتوقف عليه المتوقف على الشيء
متوقف على ذلك الشيء وهذا معنى قوله والادار الخ — واذا تتبعت
ذلك اي من الاقوال التي قيلت في اخص وصفه تعالى منها ما هو مخدوش
ومنها ما هو مؤول ومصروف عن ظاهره فاشتهر ان قضية كلام الشيخ كغيره
يقتضي انه تعالى وصفا اخص تنافي نفي الامر وانما الخلاف في
كونه معلوما او مجهولا والتحقيق انه لا ثبوت للاخص الذاتي في حق الباري
تعالى اذ لو ثبت الاخص لثبت الاعم ضرورة فيجب التركيب وهو محال الا
في حق الحقايق الحادثة المشاركة في الاجناس المحتاجة للفصول المميزة واما
في حقه تعالى فلا يصح ان يثبت له فصل جنس لاستحالة مشاركة غيره في
الذاتي لامتناع مشاركة المؤثر للحادث في حقيقة ما ولا فصل وجوديا
لاستحالة التركيب عليه — غير معروفة للبشر اي غير معروفة بالنسبة
بالكنه لاحد فهو للبشر بيان لمحل الحكم لا للاحتراز — واليه ذهب
القاضي ابو بكر الباقلاني وهذا هو الاصح — وحجة الاسلام اي
الغزالي — واختار اي الامام للعلم — انها معلومة اي بالكنه بالفعل
لبعض البشر في قوله وهو اول مصنفاته اي النجم اشارة الى الطعن
فيما اختاره الفخر في كتاب الاشارة من ان حقيقته تعالى معلومة بان الثاني
ان الشخص في اول تاليفه ملحمة للخطا لكثرة والحاصل ان القول الاول الاصح
يقول ان ذات الله غير معلومة لاحد بالكنه بالفعل ومقابله يقول انها
معلومة بالكنه بالفعل لبعض البشر والقول بعدم حصول معرفتها بالكنه
هو قول كثير من المحققين والقول بحصول معرفتها بالكنه قول جمهور المتكلمين
فالخلاف في الوقوع بالفعل وعدمه واما جواز معرفتها بالكنه فباتفاق
اهل السنة والقول بعدم جواز ذلك عقلا وانه لا يمكن معرفتها بالكنه فهو قول
للفلاسفة هذا ما يفيده كلام السعد في المقاصد ويوافقه كلام الشارح
المذكور

المذكور — وعلى المنع اي وعلى القول بمنع معرفة ذاته بالكنه هل المنع
مطلقا وقوله ولو في الاخرة بيان للاطلاق وذلك لانه تعالى وان كان
يرى في الاخرة لكن الرؤية لا تفيد العلم بالحقيقة وقوله او انما هو اي منع
معرفة الحقيقة في الحال اي في الدنيا وقوله ويجوز ان تصير معلومة بعد
اي في الاخرة لحصول الرؤية فيها وقوله المنع مطلقا اي معرفة الحقيقة
بالكنه في الدنيا والاخرة وقوله ونقل اي سيف الدين وقوله فيه اي في العلم
بكنه الذات وقوله الوقف اي الامساك عن القول بانه يعلم في الاخرة
بالكنه وعن القول بانه لا يعلم بذلك وهذا الكلام يدل على ان الخلاف
في الجواز العقلي وعدمه وهو يضارب ما يقتضيه قوله اولا معروفة
او غير معروفة مع سكوته عن الجواز فان المتبادر منه ان النزاع في الوقوع
بالفعل لا في الجواز فالمناسب لصدر كلامه الموافق لما قاله السعد ان يقول
بدل قوله وعلى المنع الخ واختلفوا ايضا هل تحصل معرفة ذاته بالكنه في الاخرة
او لا فنقل سيف الدين عن الامام والغزالي انها لا تحصل ونقل الوقف عن
القاضي وضرار — وضرار هو من اصحاب المعتزلة — واحتج الخ من قال
ان الذات الكريمة معلومة اي بالفعل بالكنه لبعض البشر — لما تقدم من
جواب الخ وذلك لان اجابة بالاقتدار على الاختراع الذي اخص وصف له
تعالى واعمها الوجود ولولا انها اخص الاوصاف ما صح الجواب بها عن
السؤال عن الحقيقة — وقد سبق رده اي بان فرعون انما سال عن المميز لان
ما كما يسال بها عن الحقيقة يسال بها عن المميز ولو عرضا اي وموسى اجاب
عن السؤال عن المميز بما هو مميز له تعالى عن ساير الممكنات وحينئذ فلا
دلالة في الاية على ان الاقتدار على التاثير اخص وصف — باحكام جمع حكم
بمعنى محكوم به كقولك الله قادر — ولو بوجه خارجي اي خارج عن
الحقيقة — لا فرع معرفة اي بالكنه — بالمنقول والمعقول ذكر هذا
ترشيحا والا فمن يقول انها معلومة بالكنه قد لا يحتج بالمعقول والمنقول كما
سبق والمراد بالمعقول ما هو اعم من المنقول من الشرع فيشمل ما هو
منقول عن الفلاسفة كالمترتب وقد قيل انما سمي الخ — ولا يحيطون به علما

اي ولا يحيطون علما بحقيقته   علي وجه اي من الاوجه التي طرقت في
الآية وهو ان المراد بالادراك المنفي ادراك الكنه علي وجه الاحاطة اي
لا تدركه الابصار كنهه علي سبيل الاحاطة وقيل المعنى لا تدركه الابصار
في الدنيا وانه خبير بان الاستدلال بالآية بناء علي الوجه المذكور من
الاستدلال بالاخص علي الاعم وذلك لان طرق المعرفة متعددة فلا يلزم
من نفي الرؤية علي سبيل الاحاطة نفي المعرفة بغيرها من الطرق   من علم
المسؤل متعلق بمحذوف اي لا اخذه من وليه المسؤل وقوله وغيرها
معطوف لتفسيرها وله المسؤل اي ومعلوم ان تحير المسؤل في كنهه جلاله
لعدم العلم بكنه ذاته   الدليل عليه اي علي القول بان ذات الله غير
معلومة بالكنه بالفعل   ان المعلوم عند البشر اي في جانبه تعالى
والمراد عند البشر جميعا حتى يتم الاستدلال لكن لا يخفى منع هذه المقدمة
اذ لا نسلم ان كل واحد من البشر عنده علم بهذه الامور الاربعة   اما
الوجود ولهذا قيل انه ان كان قصده مجرد عد تلك الامور فلا يحتاج لادوات
الانفصال وهي اما وان كان قصده عدها علي وجه الحصر كما هو المتبادر
فكلامه لا يسلم اذ لا نسلم ان المعلوم عند البشر في جانبه تعالى هذه الامور
الاربعة فقط   واما كيفيات الوجود المفسر بكيفيات تنبغي ان
الازلية والابدية والوجوب صفات وجوده وسيأتي ان الحق خلافه
وهي العالمية والقادرية اي ونحوهما المعنوية فلعالمية عنده نسبة
بين العالم والمعلوم والقادرية نسبة بين القادر والمقدور وهكذا كما هو
ظاهر من جعلها من الاضافات وسيأتي للشارح مناقشة في هذا ويحتمل
ان المراد بكون العالمية والقادرية اضافية انها ذات اضافة وتعلق
وعلي هذا فمراده بالاضافية الصفات المتعلقة واطلق عليها
اضافية لان التعلق عنده امر اضافي وعلي هذا الاحتمال وهو ان المراد
بالاضافية الصفات المتعلقة فاقتصاره علي العالمية والقادرية غير
في المقام غير مناسب والمناسب ان لو زاد لفظ مثلا هكذا وهي العالمية
والقادرية مثلا فيشمل بقية المعنوية والمعاني   والذات المخصوصة
اي المميزة في نفسها وفي الواقع وهي الذات العلية   مغايرة لما اي

للامور

للامور الاربعة المعلومة للبشر   وليس عندنا اي معشر البشر وفي لمن تلك
الذات اي من شانها وحالها   الا انها سنشا متقطع اي ليس عندنا
شيء من احوالها الا العلم الدراية بها لكنها موصوفة بذلك   وهذا اي ولا الخ
اي كون الذات مغايرة للامور الاربعة المعلومة للبشر وان الذات لا يدري
ماهي يدل علي ان الذات غير معلومة والحاصل ان هذا الدليل مركب
من مقدمات ثلاثة الاولى حصر المعلوم للبشر في جانبه تعالى في امور
اربعة وهذا غير مسلم والثانية وهي قوله والذات المخصوصة مغايرة
لما سبق والثالثة القائلة وليس عندنا الخ غير مسلم لعموم دليلها
وحينئذ فالدليل المذكور لا يدل علي ان ذاته المخصوصة غير معلومة
كما ظهر من فساد المقدمة الاولى والثالثة   كل ما عرفناه من
صفات الخ اي كالعالم والقادر فانه في حد ذاته كلي واراد بالصفات حقائق
الجملة وقوله كان مفهوم مراده بالمفهوم الحقيقة المتصلة فقول الشارح
ما عرفناه من الصفات اي من حقائق الصفات الجملة بدليل قوله فان
مفهوم الخ   لانا بعد معرفة تلك الاوصاف اي معرفتها بتفسيرها
ونحو منها وهذا استدلال لقوله فان مفهومه غير مانع ولو قال كل ما عرفناه
من صفات الله كلي والكلي غير مانع من وقوع الشركة فيه كان اولى مما
قاله وقوله علي الوحدانية اي علي توحده تعالى بها وقوله معرفة حقيقته
اللام حرف معرفة وقوله منه اي من الله وقوله لقال اي الخ وهذا اي
ما ذكر من المقدمتين قياس الخ ولا يخفى ان كل قوله كل ما عرفناه من
صفات الخ موجبة كلية وقوله معرفة حقيقته تعالى الخ قضية ثانية
وهذا اشارة لقياس من الشكل الثاني ثم انه لما كان يشترط في الشكل
الثاني اختلاف المقدمتين بالكيف وكان ذلك واردا علي النحو دفع الشم
هذا بقوله قلت ووجه نظمه اي كيفية ذكره مطابقا للقواعد واخذ اللم
صغرى القياس التي هي سالبة من المقدمة الاولى التي هي موجبة معدولة
لان الموجبة المعدولة تستلزم السالبة المحصلة وجعل السالبة كلية لان
المعدولة المذكورة كذلك   ينتج لا شيء مما عرفناه بحقيقته تعالى
لا يخفى ان هذه النتيجة غير المطلوب المقام عليه الدليل وهو ذات

الله غير معلومة لنا فهذه النتيجة مستلزمة للمطلوب من جهة ان
تلك النتيجة سالبة كلية وهي تستلزم التباين بين طرفيها وهما
صفاته تعالى وحقيقته ومن لازمه لكن ان ذاته غير معلومة لان صفاته
معلومة فقوله الشروع المطلوب فيه حذف مضاف اي وهو مستلزم
للمطلوب واعترض عليه اي على الفخر حيث قال كل ما هو فيناه من
صفاته تعالى كعالم وقادر ونحوهما كلي لا يمنع مفهومه من وقوع الشركة
فيه وحاصل الاعتراض انا لا نسلم انه كلي لان الذات العلية تميزت عن
غيرها بهذه الاوصاف لقيام القاطع على امتناع وقوع الشركة فيها
وحينئذ فتكون الاوصاف كلية في ان هذا التمييز اي التمييز الحاصل
فلا
بهذه الاوصاف التي عرفناها تمييز بالحقيقة اي بحيث صارت
حقيقة الذات معلومة لنا مع ان الحقيقة اي والحال ان الحقيقة
غير معلومة لنا وقوله من حيث هي هي اي من حيث نفسها وان كانت
معلومة لنا بالنظر للتمييز فان قال اي الفخر جوابا عن هذا الاعتراض
وحاصل جوابه الذي يقول ان لفظ الواحد مثلا وضعه الواضع لامر كلي وهذا
لا ينافي انه لا يمنع منه في الاستعمال عرفا الاخر وكذا ايضا يقال في عالم وقادر
فقولهم ان لفظ الراي مثلا فلا فرق بين الصفة التي معناه ذاته وغير الجامعة
كالعالم والقادر في الجملة اي بالنظر للتمييز الحاصل بالامور اللازمة
لها من حيث الوضع اي لا من حيث الاستعمال وان قام الخ الواو للحال
قلنا هذا راجع الى اي ان قال الفخر الجواب المتقدم قلنا لم هذا الجواب
راجع الى اصطلاح الواضع وتسميته لا للاستعمال الذي كلامنا فيه اذ لا تقع
الحقيقة بالنظر للاستعمال لان العلم بالتمييز عنده لك يبطل كونها كلية
وتلقيبا الاولى والتلقيب وهو عطف تفسير والا فانا نسلم
بالتمييز اي فتمييز الذات العلية في الاستعمال بهذه الاوصاف يستلزم
عدم وقوع الشركة في تلك الاوصاف وحينئذ فتكون جزئية لا كلية
فهذا الجواب لا ينفعه وقد سلم ذلك اي وقد سلم الفخر في كتابه
المعالم ذلك اي ان العلم بتمييز الامر وصف من اوصاف الالوهية
يستلزم عدم وقوع الشركة في ذلك الوصف وعليه اي وعلى الامام
فخر الدين

فخر الدين وهو متعلق بمحذوف خبر مقدم وقوله في الدليل الاول متعلق
بالمبتدا وهو قوله مناقشات والدليل الاول هو قوله ان المعلوم للبشر
امور اربعة الخ والدليل الثاني قوله سابقا وايضا فالاعتراض المتقدم
متعلق بالدليل الثاني بابطال صغراه وهذا شروع في الاعتراض على الدليل
الاول وحاصله ان المناقشات الواردة عليه تتنوع الى لفظية ومعنوية
قدم الكلام على اللفظية لقلتها بالنسبة للمتعلق بالمعنوية على بعض صفات
الله اي وهي الازلية والابدية والوجوب وجعلها صفات له مع انها صفات
للوجود لان صفة الصفة صفة للموصوف بتلك الصفة لم يرد به اي
باطلاقه شرع فلا يجوز في حقه تعالى اي فلا يجوز اطلاقه في حقه
تعالى لما تقرر ان كل لفظ موهم لما يستحيل في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه
الا اذا ورد به الشرع فيطلق حينئذ ولا يسال به اي بلفظ الكيف
المأخوذ من الكيفية عنه تعالى فلا يقال كيف الله ولا كيف صفاته لانه انما
يسال به عن الاحوال المتجددة المتغيرة وانما حمله الخ اي حمل اطلاقه
الكيفيات على بعض الصفات الالهية ذلك في المعنى جريا على ما عرف
به الفلاسفة الكيفية ومن ثم كانت المناقشة ليست لفظية لان الكيفية
تعني اطلاقا واعتقادا هي صفة لا تستدعي نسبة لها وذلك كالعلم
والقدرة وغيرهما من الصفات الوجودية فانه صفة لا يستدعي نسبة
لعدم توقف تعقله على الغير ولا يستدعي قسمة لذاته وخرج بالقيد الاول
الاعراض النسبية التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير وهي الاين والمتى
والوضع والملك والفعل والانفعال والاضافة وخرج بالقيد الثاني
وهو قوله ولا قسمة المقدار كالطول والعرض والعمق ونحوه من مقولة
الكم وقوله لذاتها مدخل للبياض ونحوه من الالوان فان انقسامها
لا لذاتها بل بواسطة انقسام محلها ووجه دخوله ما ذكر ان قوله ولا تستدعي
قسمة اي انها صادقة بها اذا كانت تلك الصفة لا تستدعي قسمة اصلا
او تستدعي القسمة لا لذاتها بل تبعا لمحلها وهذا التعريف
الصفات اي الازلية والابدية والوجوب وقوله كذا اي صفات
لا تستدعي نسبة ولا قسمة ولما كان يتوهم من ان هذه الصفات

للكيفيات انها من افرادها استقرائيا ذكر وقال الا ان الفلاسفة الخ يرجع
الى تصريحات اي تدريجات في الذات وقوله وسلب اي لما لا يليق بالذات
وهذا تفسير لما قبله عند المحققين اي واما عند غيرهم ففي خلاف ذلك
وقوله بمعنى الازلية اي عند المحققين وقوله هو سلب العدم السابق على الوجود
الاولى ان يقول وهو عدم افتتاح الوجود او يقول وهو عدم الاولية لان
ما ذكره يقتضي ان القدم ثبوتي لا سلبي لان سلب العدم ثبوت وقوله وهو
سلب العدم اللاحق الاولى ان يقول وهو عدم الاخرية لما تقدم . انه
لا يقبل الخ الضمير للشيء المفهوم من المقام فيكون المعنى كون الشيء لا يقبل
الانتفاء بحال اي لا ازلا ولا ابدا ومن احتج على انه اي الوجوب
ثبوتي بانه الخ والشيء لا يتحقق الخ هذا الخ يرجع لقياس استثنائي
تقريره ان تقول لو كان الوجوب عدميا لما صح تاكيد الوجود به لكن
التالي باطل بيان الملازمة ان تاكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق
بنقيضه اي بمنافيه فجوابه انه يتحقق اي حاصله انا لا نسلم
انه يلزم من تاكيد الوجود به تاكيد الشيء بنقيضه لو قلنا انه عدم بل
انما يلزم من تاكيد الوجود به تاكيد الشيء بسلب نقيضه ولا محذور فيه
الا ترى الى قولهم هذا حق لا شك فيه حيث اكد الحق بسلب الشك الذي
هو نقيض للحق اي مناف له وبها اي الصفات اعني الثابتة في
الخارج عند الاشعري وحاصل هذا البحث ان الصفات الثابتة في
الخارج عند الاشعري معاني ومعنوية ولا شيء من ذلك يسمى اضافة
فتسمية الفخر لهذه الصفات بالاضافات تسمية غير مطابقة
فالبحث راجع لمجرد امر لفظي فتامل اما حقيقية وان اضافات
ارادوا بها المعاني واراد بقوله او احكام ثابتة لها المعاني المعنوية وقوله ذوات
اضافة صفة لمعاني وكون المعاني ذوات اضافة بناء على ان التعلق
اضافي لا انه صفة نفسية للصفة على ما مر من الخلاف وجعل كل المعاني ذوات
اضافة اي تعلق من باب التغليب اذ منها ما ليس له تعلق كالحياة
وقوله اما حقيقية الخ قضية منفصلة مانعة جمع وخلو معا وقد
ردها اي وقد جعلها اي الصفات مطلقا المعاني والمعنوية ابو الحسين
اضافة

اضافة حقيقية وحينئذ فلا وجود لها فقال ان العلم والعالمية نسبة بين
العالم والمعلوم وهكذا ولا مخرج عنه ثابت ولا معنوية كما انكر ذلك عند
الفلاسفة وهو كثيرا ما الا كثيرا منصوب على الظرفية والعامل
فيه تحج بعد وما لتاكيد الكثرة وان اراد الامام اي باطلاقه على المعاني
والمعنوية اضافة وقوله ذلك اي ردها الى الاضافات وجعلها اضافات
حقيقية وان العلم والعالمية مثلا اضافة اي نسبة بين العالم والمعلوم فكان
فالكلام الخ وحينئذ فنمنع هذا الشق اي وان اراد باطلاقه الاضافة
على المعاني والمعنوية انها اضافية باعتبار وصفها بالاضافة وهو
التعلق كانت المناقشة لفظية لانه لفظ يوهم انها نفسها اضافة
بل هو محض مؤاخذة اي بل الكلام اي مؤاخذة محض راجع الى مؤاخذة
في معنى اي او انها على حالها صلة الكلام وقد صرح اي الفخر بذلك اي برد
الصفات اي اضافات وهو مذهب ابي الحسين فيقال له اي للفخر ردا
عليه مقول القول اي مقول المتقدم منه وفي نسخة ان العلم وهي ظاهرة
ذات نسبة اي صاحبة تعلق بمعنى انه امر وجودي صاحب تعلق
وقوله فكيف يثبت اي العلم بالنظر للغايب فقوله وانا ها الخ جملة حالية
واثبته الشيء الواو للحال لما يوهم اي لما يوقع في الوهم اي الذهن
هذه الاعتراضات اللفظية عبر عنها بالاعتراضات وفي ما تقدم بالمناقشات
لانهما بمعنى واحد فلو تفنن في التعبير الجلي بالسكون والتحريك
وكان هذا الاعتراض جليا لانه تعلق بمجموع المقدمة الاولى من الدليل
الاول بخلاف المناقشات اللفظية فانها متعلقة بكل لفظ منه على
هذا الدليل اي الدليل الاول وقوله ان الامام ان ادعى الخ حاصل هذا
الاعتراض ان الغزالي ادعى انه لا علم عند احد من البشر بما يتعلق بذات الاله
سوى الامور الاربعة بدليل الاستقراء فيقال له اما ان تدعي ان هذا
الاستقراء تام او ناقص فان ادعى تمام الاستقراء رد عليه بانه لا قدرة له
عليه لكونه محالا عادة وان ادعى نقصان الاستقراء فيقال له انه لا يفيد
ما ادعيته من انه لا علم عند البشر سوى الامور الاربعة لجواز ان يكون عند
بعض البشر ممن لم تستقره علم بكنه ذاته تعالى زائدة على علمه بالامور الاربعة

الى اخره غير قيد بالمبيز لان غيره لا عبرة به في هذا المقام سوى ما ذكر
اي من الامور الاربعة فلا يخفى سقوطه اي لان هذه دعوى تكون
الاستدلال اما وذلك ليس في قدرته لانه محال عادة ليس الا ذلك اي العلم
بالامور الاربعة ويعارضه يحتمل عود الضمير على الغير ويحتمل عوده لما
اقتضاه كلامه من الحصر والاول اقرب للاسلوب وعبر بقوله تدعيه الصوفية
لكون ما قالوه لم يتم على حجة ولا استدلوا عليه الظاهر وحاصل هذه المعارضة
ان الصوفية يدعون ان العلم والمعارف تزيد بادامة الخلوة والعزلة وادامة الذكر
والخلوة والطهارة ولا شك ان زيادة العلم والمعارف تدل على عدم حصر
المعلوم في الامور الاربعة لان زيادة العلم بزيادة المعلوم من ان الرياضة
اي رياضة النفس وتذليلها واحكام الفرض اي الاتيان بها على
وجه محكم متقن بالخلوة متعلق بالرياضة والعزلة مرادفة للخلوة
فمعناهما واحد وهو الانعزال عن الناس للعبادة على طهارة الاذكار
لدوام الذكر وطهارة الباطن الظاهر بازالة الاحداث والاخباث وطهارة
الباطن بازالة الكبر والحقد والعجب والحسد والرياء والسمعة وصدق
الافتقار عطف على الرياضة وفي الكلام حذف مضاف اي ذو الصدق في دعوى
الافتقار وقوله بترك الدعوى الخ تصوير لصدق الافتقار وقوله ظاهرا
وباطنا اي بان يكون باطنه موافقا لظاهره في ترك الدعوى والتبري من حوله
وقوته فان كان باطنه غير موافق لظاهره كان غير صادق في دعوى الافتقار
سبب خبر ان من قوله من ان الرياضة الخ للزيادة في المعارف اي
سبب لزيادتها في الكم اي وزيادة المعارف تقتضي زيادة المعلوم وحينئذ
فلا يكون معلوم البشر في جانبه تعالى محصورا في الامور الاربعة سلمنا
ان الطرق الموصلة الينا عن ذلك الروح اي المذكور في الاية وقوله والنور
عطف على الروح اي ويعبرون عن النور المفسر للروح في الاية لعينه
المراد اضافة بيانية وهو مرات تجلي الضمير لعينه وذكروا ما الاكتساب
المضاف المذكور من المضاف اليه او نظر المصروف اذ مصروف الروح والنور
في بعض النسخ وهي مرآة والامر فيها ظاهر وكشوف عطف تفسير
لتجليات وقوله لامور متعلق بمرآت ومصروف الامور المعلومات
وقوله

وقوله تجلي علوم متعلق بمرآت والباء للتصوير اي مصيرة معلومة مخلوقة
فهو من اضافة الصفة للموصوف فكانه قال وهو اي عين السر علم يتجلى
وينكشف به الامور كما ان المرآة الحسية تظهر صور الاشياء كما بها فالعلم
بمنزلة المرآة والمعلوم بمنزلة الصور فكما ان المرآة الحسية تظهر بها صور الاشيا
العلم ينكشف به ذوات المعلومات للاطلاع عليها اي على تلك العلوم
اي على متعلقاتها وهي المعلومات بل بمحض انعام اي بل يطلع عليها
بالانعام المحض وقوله تجلي علوم تصوير للانعام المحض او بدل منه والالهام
هو الانعام ولا حاجة لقوله تجلي علوم بعد ما تقدم الا ان يكون ذكره للتوطئة
لما بعده ولا يعرفها اي ولا يعرف العلوم اي متعلقها الا اهلها كما لا يعرف
الخ هذا التنظير للايضاح والاكمه من خلق اعمى ويطلق على الاعمى مطلقا الا
ان المناسب في المقام الاول ولا سبيل الى تعريفها للغير بالقول اي لان
الله لم يخلق ما يؤديها من القول بطرقها متعلق بتعريف والضمير
للمصبوبة واطرق طرفي اي وارخ واسدل طرفي والمقصود من ذكر هذا
البيت التمثيل وان هذه العلوم لا يمكن التعبير عنها بالقول ولا سبيل
الى تعريفها الا بالاشارة العارف للعارف ولا يعنون بذلك حلولا اي ولا يعنون
بقولهم لن يفهم الخ الحلول اي حلول الرب وان المعنى لن يفهم عنك الا من حل فيه
الرب كما حل الرب فيك الملبسين بضم الميم وسكون اللام جمع ملبس
وهو الموقع لغيره في اللبس ويقال الخ هذا صحيح عن الصوفية وقد
فهم منه بعض الملبسين الحلول فتوجه المهم لرفعه وتنزيههم عن القول
بالحلول الا انكره فقال ويعنون والموهبة بفتح الميم العطية وهو
تفسير لما قبله ما زاغ البصر وما طغى قيل ان المعنى ان الله لما اراد ارادة
سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام عجائب الملكوت ما زاغ بصره عنها اي ما عدل
عنها وما طغى اي وما تعداها فالمراد بالبصر حقيقته وهو غير مناسب
لما نحن فيه الا ان يكون المقصود ان البصر كما لم يزغ كذلك بصيرته لا تزوغ
عن الامور التي عرفها بها كما وصف بذلك اي بما ذكر من البصيرة الباطنية
فان قلت الجزم الخ هذا مفرع على مضمون قوله ربما رضه الخ والاستفهام
انكاري والضمير المجرور عائد على الغير والضمير في يدعونه عائد على الصوفية

وقوله ونحن اي معشر اهل علم الظاهر وللمعني فكيف ينبغي للنحو الجزم بنفي ما ادعيه الصوفية وقال انا معشر اهل علم الظاهر لا ننكران يخص الله عبدا من عباده بعلم ما اي بعلم خاص علي من يدعي رؤيته اي الله تعالى في اليقظة وقوله عاجلة اي في الدنيا والانكار عليه لان دعواه مصادمة للشرع او انه عالم بالله علم احاطة هذا هو المناسب لما نحن فيه بخلاف ما قبله واذا جاز اي هذا التفويض لا قبله اي واذا جاز ان يخلق الله في الصوفية الاخص ادراكا لذاته فلا مانع من ان يخلق في قلبه ادراكا لكنه ذاته في الدنيا ولا استحالة في ذلك واذا لم يجزم العقل باستحالته فهو ممكن واذا كان ممكنا فلا ينهض نفي وقوعه من غير دليل وبهذا تم الرد على النحو واندفع ما يقال ان النحو قال باستحالته وقوع ذلك وانما قال لم يقع العلم بكنه الذات والعبارة انما افادت الامكان لا عدم الوقوع بالله اي لذات الله وقوله هو اي الله هذه الجملة في محل جر صفة لادراك وقوله من ادراكنا اي في الدنيا واستحالة مثل ذلك اي واستحالة خلق ادراك لذاته مثل الادراك الذي يخلقه في الاخرة وقوله ما تعلق به اي ذلك الادراك الذي يخلقه في القلب والذي تعلق به ذلك الادراك كنه الرب فالحق اذا اي اذا كان العقل لا يحكم باستحالة خلق ادراك في القلب مثل ذلك وقوله ان يجزم بذلك ولا استحالة اي وح فلا ينهض نفي الوقوع الا من غير دليل واذا كان ذلك اي الادراك الذي يخلق في القلب وقوله يرجع للوجدان اي للقوة المدركة الباطنية المسماة بالوجدان واذا كان يرجع الخ جواب اذا محذوف اي فنسلم ولا ننكر لانه علم للشخص الاصطلاح نفسه لا علم لي الاجمال نفسي اي مثل كوني لا اعلم من جانب المولى الا الامور الاربعة المذكورة وقوله وحال غيري اي من علم بزيادة عليها مثلا الا بانباء صادق اي باخبار صادق وذلك لم يوجد وما يدعيه الصوفية اي من المشاهدة فلم غيره حتى نحكم عليه بانه يرجع للذات بوجه او للصفات وهذا جواب سؤال نشا عما قبله المفسر عدم المشاهدة ويحتمل ان المراد وما ادعيه الصوفية من زيادة العلوم والمعارف بالرياضة وهذا احسن وقوله فيعلم اي حتى نعلم ان ذلك المدرك بالعلوم والمعارف الزائدة يرجع الخ من وجه اي لا بالكنه لانه لا يمكن

قوله

قوله فنعلم ان ذلك ترجيح على المنفي لا على المنفي فكيف الخ اي واذا كان حال الغير لا اعرفه فكيف الخ ومتعلق السؤال اي وهو زيادة العلم يعلمني اي لعدم صحة طلب ما لا يمكن من الله اي والنبي صلى الله عليه وسلم سال زيادة العلم قطعا امتثالا للامر فاذا سال فهو مجاب بزيادة العلم ومن البين ان زيادة العلم تقتضي زيادة المعلوم وح فكيف يصح للنحو ان يقول ان المعلوم للبشر في جانب الله تعالى امور اربعة فقط والحاصل ان مراد الش بهذا الكلام كله الاستدلال على ان الوجدان لا ينتج المطلوب في هذا المقام وانه لا ينبغي لنا ان نحكم على سائر البشر بما نجده في انفسنا لانا اذا اتينا ان نبينا وغيره من الصديقين كالخضر قد اوتي علما لم نطلع عليه فكيف يسوغ لنا ان نحكم بانه لا شي وراء ما علمناه واحتج النحو اي على المطلوب وهو ان ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه وقوله ايضا اي كما احتج بما سبق بانا لا نتصور الا ما ادركناه اي لا نتصور حقيقة الشي الا اذا ادركناه بالحس اي الظاهر كالبصر وقوله ومثاله معلوم اي كالشمس والقمر وزيد وعمرو وقوله او بالوجدان هذه طريقة ثانية من طرق الادراك والمراد بالوجدان في المقام القوة الباطنية المدركة للذة والالم والفرح والغم والجوع والشبع او ببديهة العقل ككون الواحد نصف الاثنين كبسائط القضايا اي كالقضايا البسيطة وقوله الاولية اي التي تدرك من اول الامر اي بمجرد توجه النفس اليها ولا تحتاج في ادراكها الى نظر وتامل النفي والاثبات لا يجتمعان الخ فيه ان هذا يرجع للتصديق لا للتصور والكلام في التصورات فالمثال لا يناسب المقام واجيب بان المراد كاطراف القضايا البسيطة ففي الكلام حذف مضاف وذلك كالنفي والاثبات والاجتماع والافتراق واحترز بالبسائط عن القياس فانه قضايا مركبة ويرجع فيه ايضا لما تركب منه فان كان ضروريا فهو كذلك فالمنظور له البساطة معرفة التصورات اي التصورات والا فالمعرفة والتصور شي واحد فيتحد المعنى طرق معرفة المعرفة وهو تهافت فليست مدركة لنا اي اصلا لعدم ادراكها بطريق من طرق الادراك الثلاثة والمراد بماهية الله حقيقة ذاته والاعتراض اي على النحو في هذه الحجة منع حصر مداركنا اي ما منع

حصر طرق التصور فيما ذكره من الامور الثلاثة بل من جملة الطرق الموصلة
للتصور الفكر وهو ترتيب امور للتادي الى مجهول كترتيب الجنس مع الفصل
لانه بناه اي لانه بنا هذا الحصر على ما راه من ان التصورات كلها ضرورية ولا
تكون نظريا الا التصديق ولذلك حصر الطرق الموصلة للتصور في ثلاثة الحس
الظاهري والوجدان وبداهة العقل والمدرك بهذه الثلاثة لا يكون الا
ضروريا وح فالفكر لا يوصل للتصور لان المدرك بالفكر لا يكون الا نظريا
غير مكتسب اي بالنظر والفكر بل كلها ضرورية وهو ممنوع اي وما رآه
في التصورات من انها لا تكون مكتسبة بالفكر ممنوع ان من طرقها اي
التصورات العلم الضروري عند ان الفخر لم يجعل العلم الضروري من طرق التصور
بل الذي جعله بداهة العقل فكان الاولى للشارح ان يقول سلمنا ان طرق التصور
منحصرة في الثلاثة كما قال فنقول انها طرق عادية فاي مانع من ان يخلق
الله تعالى في بعض عبيده علما ضروريا بحقيقة ذاته تعالى وجرى بخرق العادة
يخلق مثله من غير توقف على شيء من تلك الطرق الثلاثة ثم بعد هذا كله
فيقال هذا الكلام لا يرد على الحجة لانه انما ينفي وقوع العلم بالفعل ولم ينف
امكان وقوعه وهذا الكلام انما يرد نفي الامكان ثم الايجاب للاخص
الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة للايجاب وظاهره ان الاخص نفسه
هو الموجب وليس كذلك فيجاب بان في الكلام حذفا والاصل ثم ان ايجاب
الاشتراك في الاعم لاجل الاخص اي لاجل الاشتراك في الاخص في باب
التماثل اي في باب اثبات التماثل لانهم يقولون الاشتراك في الاخص
يوجب الاشتراك في الاعم وحينئذ فيحصل التماثل ممتنع الاولى ممنوع
لان هذا التعبير يقتضي انه ممتنع لذاته مع انه ممنوع عندنا في قولهم
ان الاشتراك في الاخص الخ هذا يدل على ان في عبارة المص حذفا كما قلنا
وان الاخص ليس نفسه هو الموجب للاشتراك في الاعم ولهذا اي
ولاجل تفسيرنا الايجاب بالعلية لا لكونه موجبا بدليل قوله واشتراكهما
في الاخص علة الخ ليس هذا من تتمة تعريف المثلين لان هذا حكم والتعريف
تصوري بل هذا كلام مستانف وكانه قال والقاعدة ان اشتراك الشيئين
في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم وهو السوادية والبياضية الواو
بمعنى او

بمعنى او لان المقصود الاشتراك اما في هذا او هذا ولو عبر باو في الناطقية
والصاهلية اذ لا يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم اي لان اللازم قد
يكون اعم من الملزوم كما يكون مساويا له لوجود الاشتراك في الاعم الذي
فلو كان الاشتراك في الاخص علة في الاشتراك في الاعم لوجد المعلول بدون
علته ثم المراد الذي تقدم لنا ان الاشتراك في الاخص مطلقا موجب للاشتراك
في الاعم مطلقا وح فالاولى حذف الواو التي من كلامه اما كونه ملزوما فهما
لا شك فيه قال اليوسي لقائل ان يقول ما يذكره المعتزلة من التعليل لا يريدون
به ان العلة تصير المعلول الثبوت اذ لا يعرف من مذهبهم الايجاب الذاتي
لشيء فلا يبقى بعد هذا الا التلازم العقلي وح فهذا الاعتراض لا يتوجه
عليهم فصل ثم نقول ثم للترتيب الاخباري والنون للمتكلم
ومعه غيره ايهم نقول معشر المتكلمين وفي هذا اشارة الى ان هذه المسيرة
متفق عليها ولذا لم يقل ثم اقول بمعنى التعين مرادف للوجوب لكن
جرت عادة الشيخ التعبير بالوجوب في مقام اثبات الصفات للذات
ولذا كان في مقام اثبات حكم متعلق بالصفات فانه يعبر بالتعين ولو عبر
فيهما بالتعين او بالوجوب ما ضر قديمة قد تقدم ان القديم هو الموجود
الذي لم يسبقه عدم واما الازلي فهو ما لا اول له سواء كان وجوديا ام لا فقوله
قديمة اي موجودة لم يسبقها عدم واما الازلي فهو ما لا اول له وعلى هذا
فالاشارة في قوله هذه الصفات للصفات المعاني وهو القريب للسياق واما
ما عداها من الصفات الثبوتية والسلبية فهو متروك للفهم ويصح ان تكون
الاشارة راجعة للصفات مطلقا اعم من ان تكون معاني او معنوية او سلبية
وعلى هذا فيراد بقوله ازلية قديمة اي ازلية لا اول لها اعم من كونها وجودية
او لا واطلاق القديم بمعنى الازلي مجاز فالسلوب تتصف بالقدم على جهة
التجوز بمعنى انها ازلية لا اول لها لا انها موجودة حتى يكون اتصافها بالقدم
حقيقة ومثلها الصفات المعنوية ان تكون هذه الصفات اي ان تكون
حادثة منها فالمراد الكل الجميعي اذ لو كان شيء الخ المناسب لاسلوب
الشرح جعل هذا بيانا للملازمة التي حكمت بها الشرطية المطوية مع
استثنائها والاصل لو كان شيء منها حادثا لزم حدوثه تعالى لكن

التالي باطلا اذ لو كان شيء منها حادثا لزم ان لا يعري لو ويمكن ان يقال ان المص
اشار في المتن لدليل وفي الشرح لدليل اخر والذي في المتن فيه بيان الملازمة
التي في شرطية الدليل المذكور في الشرح   لزم ان لا يعري اي لزم ان لا يخلو ا
والضمير في يعرو لمولانا جل وعز   عنه اي عن ذلك الشيء الحادث اي عن الاتصاف
به وحاصل الدليل الذي ذكره ان تقول لو كان شيء من صفات المعاني حادثا
لزم ان لا يعري مولانا عن ذلك الحادث لكن التالي باطل اذ لو كان مولانا لا يعرو ا
عن الحادث لكانت ذاته تعالى لا تتحقق بدون ذلك الحادث لكن التالي باطل
اذ لو كانت ذاته لا تتحقق بدون ذلك الحادث لكان حادثا بالضرورة لكن
التالي باطل فبطل ما استلزمه وهو كون ذاته لا تتحقق بدون الحادث
فبطل ما استلزمه وهو كون شيء من تلك الصفات حادثا فثبت نقيضه
وهو قدم كل فرد منها وهو المطلوب اذا علمت هذا فقول المص وما لا يتحقق
الخ معطوف على محذوف والاصل لزم ان لا يعري عنه او عن الاتصاف بضده
الحادث فلزم ان لا تتحقق ذاته بدون حادث وما لا يتحقق الخ   الحادث
صفة للضد ثم ان المركب التقييدي لا يستدل عليه عندنا معاشر المالكية
وان استدل عليه عند السادة الشافعية فهو لدليل حدوثه جري على
خلاف مذهبه او بيان اقامة الدليل عليه باعتبار ان التركيب التقييدي
لا يستدل عليه عندنا معاشر المالكية وان استدل عليه عند السادة الشافعية
فهو دليل حدوثه جري على خلاف مذهبه او بيانا لاقامة الدليل عليه
باعتبار ان التركيب التقييدي يستلزم تركيبا خبريا فكانه قال الوصف
الحادث حادث   ودليل الجواب عما يرد من طرف الخصم من المنع على قوله
او عن ضده الحادث بان يقول لا نسلم حدوث الضد لم لا يجوز ان يكون القدرة
مثلا حادثة وضدها قديم وح فلا يلزم من حدوث الصفات حدوث الذات
لكون الضد قديما والذات متصفة بذلك الضد القديم وحاصل الدفع انا
لا نسلم انه لا يمتنع ان الوصف الحادث قد يكون ضده قديما لانه عند طريان
ذلك الوصف الحادث ينعدم ضده وعدم القديم محال فثبت ان ضد الوصف
الحادث حادث   ثم ان لكن الاشارة راجعة لمضمون قوله وما لا يتحقق
بدون حادث فهو حادث   على حدوث العالم اراد به الاجرام فانه قد
استدل

استدل على حدوثها بحدوث الاعراض لملازمتها لها وعدم تحققها بدونها
وما لا يتحقق بدون الحادث فهو حادث   من اقامة البرهان اراد به الجنس
وفي نسخة البراهين وهي ظاهرة   شرعية اثبات اي في الكلام على اثبات
في الكلام حذف وقوله احكام اراد بها المحكوم بها على القدم والبقاء لا الاحكام
الثابتة المعلومة للمعاني ومعنى كون تلك الاحكام واجبة انها لا تقبل
الانتفاء   عن ذلك اي عن جملة الاحكام الواجبة لما والفاء واقعة في جواب
شرط مقدر اي وان اردت معرفة تلك الاحكام فمن ذلك الخ   للزم حدوثه
هذا التركيب مخالف للمذكور في المتن فاما ان يكون برهن في المتن على
بيان الملازمة في شرط الدليل المذكور هنا ويدل لذلك قولهما وبيان
الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة واما ان يكون اراد الاستدلال
على قدم الصفات بدليلين مستقلين احدهما لو كان شيء منها حادثا
لما عري عنه الباري وما لم يعر عنه الباري لم يسبقه وما لم يسبق الحوادث
كان حادثا مثلها وهذا هو المذكور في المتن والثاني لو كان شيء من صفاته
تعالى حادثا وحذف الوسائط المذكورة في الاول وهذا هو المذكور هنا في
الشرح وقد تضمن الاول بيان الملازمة في الثاني ويمكن ان يكون المص اراد
هذا المعنى بقوله على ما اشرنا اليه في اصل العقيدة يعني ان المذكور في المتن
وان كان دليلا مستقلا لكن فيه الاشارة لبيان الملازمة في الثاني واما ان
يكون اراد ان الدليل المذكور اولا واحدا لكن حذف الاستثنائية من
المتن والتالي واقام دليل الملازمة مقامها وفي الشرح ذكره على اصله
والتالي باطل هذه الاستثنائية حذفها المص من المتن .   وبيان
الملازمة بيان مصدر بمعنى اسم الفاعل فيكون بمعنى المبين اي ومبين
الملازمة اي والدليل الذي بين الملازمة   اشرنا اليه الاولى حذف به
لكن ارباب التصانيف يتساهلون ويطلقون الاشارة بمعنى الذكر
مطلقا وقوله في اصل العقيدة الاضافة للبيان   لما عرفت اي لاجل
شيء عرفته فيما مضى   وسنفسر برهانا اي برهان ما مضى وقوله
من ان القابل بيان لما مضى وظاهر عبارته ان هذا الشيء المانع له برهان

باقٍ وان هذا النفي قد تقدم مع برهانه وانه اعاد هذا البرهان ثانيا
فيما مضى وهو خلاف الواقع اذ لم يعده ثانيا فيما مضى بل انما تقدم ذكره فيما
مضى مرة واحدة واعاده هنا مرة واحدة فالاولى حذف لفظ ايضا وهي
من قوله الخ الضمير راجع لقوله وما لا يعري عن الحوادث لا بعينها وما لا بعينها
كان حادثا مثلها وانت خبير بانه ليس معناه فالمناسب ان يقول وهذا
وجه قوله وما لا يتحقق الخ وبحسب هذا يظهر لك انه لا يحتاج مع هذا الى
قوله سواء لوحظ الخ الذي اي بسبب قوله وما لا يتحقق ذاته بدون
حادث الخ فهو جواب عن سؤال فيه ان السؤال مقال فيه فان قلت
ومقتضى قوله وتقريره ان يقال لا نسلم الخ انه منع لا سؤال فالاحسن
ان يقول ان هذا منع وارد على الملازمة في قولنا لو كان شيء من صفاته
حادثا لزم ان لا يعري عنها او عن الاتصاف بضده الحادث بدل قوله انه جواب
عن سؤال لما علمت تأمل بل يجوز ان يكون اي الضد قديما فيجوز ان
يكون الرب متصفا في الازل بالعجز تعالى الله عنه علوا كبيرا لا القدرة ورد ذلك
بانه يلزم من حدوث القدرة حدوث العجز لان القدرة لا يتصف بها الا بعد
انعدام العجز فيلزم ان يكون العجز حادثا ايضا لانه لا ينعدم الا الحادث وهذا
محصل قوله وجوابه الخ في المناسب اذ لم يظهر للناسخ في هذا
المقام وذلك اي اللازم المذكور لا زوال القدم في بعضها اي
وهو العجز فيجوز ان يكون المولى في الازل متصفا بهذا القديم وجوابه
اي جواب السؤال على ما قال الشارح او جواب المنع على ما قلنا انه المناسب
لما ظاهر مر اي في الذات العلية وهذا شروع في بيان ان صفاته تعالى
لا تقوم الا بذاته ولابطال ما زعمه المعتزلة من ان له تعالى ارادة حادثة
على قاعدة قول الكرامية بصفة حادثة اي وهو القدرة الا وضدها
او مثلها هذه العبارة احدى عبارتين لهم والعبارة الاخرى القابل للشيء
لا يخلو عنه او عن ضده يلاحظ من الشيء امرا معينا لان القدرة تحتها
افراد ومن يعبر بالعبارة الاخرى يلاحظ من الشيء امرا كليا كمطلق القدرة
في الدليل الثاني اي وهو قوله سابقا وايضا لو نظرت الى صفات العالم

قبولا

قبولا وحصولا الخ على حدوث العالم اي بعض الاجرام اذ وجه الدلالة
واحد المراد بالوجه الملازمة بين حدوث الصفة والموصوف اي انه يلزم منه
حدوث الصفة التي هي دليل حدوث الموصوف الذي هو المدلول فيلزم من
حدوث صفة الرب حدوثه كما انه يلزم من حدوث صفة الاجرام حدوثها
والدليل الخ لعل الاولى التفريع والعطف لانه ليس الثبوت
لجواز خلوه عنهما اي عن الضدين الحادثين لم يطرد الخ بالنصب
عطفا على جواز من باب عطف الفعل على الاسم الخالص من التاويل بالفعل
وقوله فتتحقق ذاته اي ذات الله في الازل وقوله دونهما اي دون
الوصف الحادث وضده وقوله فلا يلزم الحدوث اي فلا يلزم من حدوث
الصفات حدوث الموصوف وهو ذاته تعالى انما يتم ذلك اي ملزومية
حدوث الصفات لحدوث الموصوف اذا وجب الخ لا مثال اوجب ان القابل
للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وكان ذلك الشيء وضده حادثين فلا يكون
ذلك القابل سابقا على الحادث وما لا يسبق الحادث فهو حادث مثله ان
القبول لا يختلف هذا دليل للملازمة التي حكمت بها الشرطية القائلة لو جاز الخ
اي لو جاز خلو القابل عن بعض ما يقبل لجاز خلوه عن جميع ما يقبل لان
القبول واحد لا يختلف فاذا جاز خلوه عن القدرة جاز خلوه عن غيرها
لانه مقتضى اي مقتضى ذات الشيء عدم الطريان وعدم التغير والا لزم
الدور اي والا بان كان القبول غير صفة نفسية بل كان صفة حادثة لزم
افتقاره لقبول اخر وهذا القبول ايضا حادث غير نفسي فيحتاج لقبول اخر
وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وهما محالان فما استلزمهما من كون
قبول الذات العلية للصفات غير نفسي باطل فثبت انه نفسي وهو المطلوب
وخلو القابل الخ هذه استثنائية الدليل الذي تقدمت شرطيته
في قوله لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجاز ان يخلو عن جميع ما يقبل من الصفات
ممنوع معنى قولنا لكن التالي باطل واذا بطل التالي بطل المقدم وهو الخلو
عن الشيء وضده وقوله الوجوب الخ دليل لهذه الاستثنائية
مطلقا اي في الحادث وفي القديم فقوله في الحادث في العبارة حذف
اي كالعلم والقدرة ودخل تحت الكاف ما عدا السمع والبصر والكلام

الحياة لوجوب اتصافه بالاكوان ضرورة هذا الدليل على استحالة خلو
الحادث عن جميع ما يقبله من الصفات وحاصله انا نعلم بالضرورة منع خلو
الجواهر عن جنسي الاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمراد
بالضرورة في المقام عدم الافتقار للنظر ولو فرضت الخ جواب عما
يقال ان دلالة الفعل على الاتصاف بالصفات المذكورة انما يدل على
الاتصاف بها حال الفعل لا على الاتصاف بها مطلقا فاحتمال ان يخلو عنها
وحينئذ فلا ينهض الاستدلال وحاصل الجواب انا لو فرضنا ان افعاله
تعالى تدل على القدرة والارادة وغيرهما وقلنا انها حادثة لان فعله
لا يدل عليها الا حال الفعل فقط لتوقفت على امثالها لحدوثها وامثالها
تتوقف على امثالها وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فقوله لتوقف
احداثها عليها اي على امثالها هذا اعتراض اخر فان قال لانه سبق
اعتراض على بيان الملازمة ايضا في قوله وتقريره الخ وكذا الاولى ان يقول
هذا اعتراض ثان لانه يصدق بالثاني والثالث والرابع على الملازمة
مقدم الشرطية ملزوم والتالي لازم وبهذا يظهر لك ان قوله حدوث
الصفات لا يناسب لما تقدم ان يقول حدوث بعض الصفات وذلك لانا
جعلنا الملزوم كون شيء من صفاته حادثا لا جميع صفاته وكان الاولى ان
يقول ايضا حدوث بعض صفاته اي الموصوف لان الكلام في حدوث صفات
الموصوف لا مطلقا ويكون قديما اتى به لمناسبة المقام والا فالكلام
السابق عام في المتغير والحادث وجوابه اي جواب الاعتراض
المذكور ان قبوله كل ذات اي كل حقيقة وانما جعلنا الذات في الحقيقة
ليجري الكلام في الذات والصفات اي يجب لها ذلك المقبول الخ
هذا التفسير لكون المقبول نفسيا ما دامت الذات دائما [illegible] والذات
فاعل وقوله غير معلل حال من المقبول اي يجب لها ذلك المقبول حال كونه غير
معلل بمعنى وهذا كما تقدم ان الحال النفسية هي الحال الواجبة للذات من غير
ان تكون معللة بمعنى قائم بالذات واحترز بذلك عن الحال المعنوية فانها
تجب للذات مع كونها معللة بعلة والدليل الخ عبارة تقتضي ان كل
ما اتصف بالطرد نقيض غير نفسي وما لم يعطل انه نفسي وهذا غير مسلم الترك
الي

الي القدم فانه غير طارئ على الذات وهو غير صفة نفسية وكذا الحال في العلم
والقدرة فالحق ان الصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات في الخارج
بدونها او الحال الواجبة للذات من غير ان تكون معللة بعلة بناء على الخلاف
في ثبوت الاحوال وعدم ثبوتها على قبوله اي لانه طارئ على الذات
الا كونها تقبله وهذا القبول ايضا طارئ عليها الا كونها تقبله وهكذا فان
قلت ان القبول من الامور الاعتبارية وقد قالوا ان الامور الاعتبارية
لا يضر فيها التسلسل قلت كلامهم هذا انما هو في الامور الاعتبارية التي
تتوقف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض لان التسلسل ينقطع بانقطاع
اعتباره لا في التي لها ثبوت في نفسها كما هنا جميع صفاتها اي الذات
وقوله اليها اي الذات وقوله قبولا اي من جهة قبولها لها او اتصافها بها
والى هذا الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والدليل الخ نسبة واحدة
اي حالة واحدة لا تختلف فلو جاز خلوها الخ هذا متفرع على ما قبله
عن جنس الاكوان الاولى ان يقول عن جنسي الاكوان وذلك لان الاكوان
جنسان فالحركة والسكون جنس والاجتماع والافتراق جنس فالمراد بالجنس
هنا الشيء ومقابله فلا نعلم قطعا لم يثبت بالضرورة لان صفات الباري
معلومة بالدليل لان العلم بها ضروري وهو محال اي الجمع بين الوجود
والعدم محال وبهذا اي بما ذكر من ان قبول الذات لما تتصف به من
الصفات نفسي وانه لو جاز خلوها عن بعض ما تقبله من الصفات
لجاز خلوها عن جميعها لكن خلوها عن جميع ما تقبله باطل مطلقا ثم في الخ
وقوله قاعدة اي مضمون قاعدة قائلة كل قابل يستحيل عروه عن ما يقبله
من الصفات وهو حدوث العالم اي حدوث اجرامه لانه لما اقام
البرهان الخ حاصله ان حال الاجرام المجهول قد علم بحال صفاتها المعلومة
بالبرهان وحال صفات الله المجهول قد علم بحال ذاته المعلوم بالبرهان
والبرهان الذي علم به حال صفات الاجرام هو انها متغيرة وكل متغير
حادث والبرهان الذي علم به حال ذاته تعالى هو انه لو لم يكن قديما لكان
حادثا ولو كان حادثا للزم الدور او التسلسل لما علمنا من استحالة
عرو الذات عن ما تقبله من الصفات اي واذا استحال عرو الموصوف

عن الصفات الحادثة فلا يسبقها وما لا يسبق الحادث فهو حادث مثله
وتقريره ان يقال الخ حاصله انه قد مر لنا مطلبان الاول حدوث الاجرام
بحدوث صفاتها والثاني قدم صفات الباري لقدم ذاته وذلك
لاستحالة عدم والقابل عن ما يقبله من الصفات مطلقا اي حادثا كان ذلك
القابل او قديما فورد سؤال وهو ان المطلب الاول مسلم واما الثاني
فممنوع وبيان المنع اشار اليه بقوله وتقريره الخ اذا علمت ذلك فنقول
الشرح جواب عن سؤال الانسب ان يقول هنا ردا لمنع او جوابا عن اعتراض
او عن ايراد استشعر له تأمل معلوم بالضرورة صفة لموصوف
محذوف خبر عن ان اي امر معلوم بالضرورة فانه لما يقال الاولى ان
يقول معلومة بالضرورة لان اسم ان وهو استحالة مؤنث في حق القديم
الرابع هذا المقام مولانا جل وعلا فقوله من استحالة عدمه تعالى اظهار في
مقام الاضمار فلو حذف لفظة تعالى ما ضره ان فعله امر وجودي اراد بالفعل
المفعول حتى يصح الوصف بالوجودي لا الفعل بالمعنى المصدري المرادف للايجاد
ايجاده الاختياري يحتمل ان اضافة ايجاد للضمير من اضافة المصدر
لفاعله والضمير عائد على الله والاختياري صفة لموصوف محذوف اي
الفعل الاختياري وبيان الاختياري ما تعلق به الاختيار اي الاله
وهو لا يتعلق بالفعل بمعنى المفعول بل بايجاده ويحتمل ان يكون من
اضافة المصدر لمفعوله والضمير عائد على الفعل وعلى هذا فمقتضاه ان يكون
الاختياري بالجر صفة للايجاد لا للضمير لانه لا يوصف ولان الاختياري
ما تعلق به الاختيار وهو لا يتعلق بالفعل بل بايجاده والمعنى من حيث
توقف كونه مختارا في ايجاده على انتفاء هذه الصفات اذ لو لم تنتف
بها كان ايجاده بالذات لا بالاختيار كما تقول الفلاسفة وهو باطل اذ لو
لم يكن مختارا لما خصص مثلا عن مثل ولزم اما استمرار قدم العالم او عدمه
كما مر وكلاهما باطل بحسب الذات مجاز حذف اي التفسير لان
هذا تفسير للوجوب المطلق والذي يوجب استحالة العدم والثاني
اي والذي يقتضي استحالة العدم وهو الثاني اي الوجوب المطلق بحسب
الذات المعبر عنه بالضرورية المطلقة لا الاول اي الوجوب المطلق بحسب
الوقتي

الوقتي المعبر عنه بالوقتية المطلقة اذ لا يلزم من وجوب الشيء في وقت
ان يكون واجبا بحسب الذات حتى يثبت الوجوب دائما لما علم الخ اي
وذلك لما علم من ان الوقتية المطلقة وهي التي يجب فيها ثبوت المحمول للموضوع فيها
في وقت معين اعم من الضرورية المطلقة وهي التي يجب ثبوت المحمول للموضوع فيها
ما دامت ذاته اذ كل ما وجب المحمول للموضوع بحسب الذات وجب بحسب
الوقت وليس كلما وجب بحسب الوقت وجب بحسب الذات فيصدق ان
في نحو كل انسان حيوان لانه يصح ان تقول بالضرورة كل انسان حيوان
ما دامت ذات الانسان فتكون ضرورية مطلقة ويصح ان تقول بالضرورة
كل انسان حيوان وقت كونه انسانا فتكون وقتية وتنفرد الوقتية
المطلقة في قولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع وقت الكتابة ولا
تصدق الضرورية المطلقة هنا اصلا واذا علمت ان الوجوب الوقتي اعم
من الوجوب الذاتي وان الاول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام الاعم للاخص
فنقول لك لا شك ان ايجاد الافعال بالاختيار انما يدل على وجوب الصفات
وجوبا وقتيا وهو وقت الايجاد ولا يلزم من ذلك الوجوب الذاتي اي وجوب
الصفات للباري مطلقا الذي هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام
الوجوب الوقتي للوجوب المطلق فتحصل ان الدليل الذي هو الايجاد
انما ينتج الوجوب الوقتي للصفات وهو اعم من المطلوب الذاتي وهو
الوجوب الذاتي ولا يلزم من وجود هذا الاعم الذي انتجه الدليل وجود
الاخص الذي هو المطلوب فالدليل لم ينتج المطلوب وهذا معنى قول
الشرح ملزوم الاعم غير ملزوم الاخص اي ان ما كان ملزوما للاعم لا يكون
ملزوما للاخص فكما تقول ان الفرسية ملزومة للحيوانية ولا يلزم ان
تكون الفرسية ملزومة للانسانية التي هي اخص من الحيوانية فالفرسية
تكون دليلا على الحيوانية ولا تكون دليلا على الانسانية كذلك تقول هنا
ان ايجاد الافعال وهو الدليل الذي ذكره المصنف ملزوم لوجوب الصفات
في الوقت ولا يلزم ان يكون ملزوما لوجوبها بحسب الذات الذي هو اخص
من وجوبها بحسب الوقت فيكون الايجاب المذكور دليلا على الوجوب
الوقتي للصفات ولا يكون دليلا على وجوبها بالذات ما انتجه دليلكم

اي وهو ايجاد الفعل وقوله اعم من مدعاكم اي لان الدليل انتج الوجوب
الوقتي للصفات وهو اعم من وجوبها بحسب الذات الذي هو المدعي
بل وجوبا مطلقا اي بل دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوبا
مطلقا بحسب الذات اي واذا كان بحسب الذات فلا يتقيد بوقت ولا
بزمن ولا بغيرهما ان لو قدر الجواز الخ الاولى حذف لفظ قدر لان
التقدير لا يلزم محال ضرورة ان كل ممكن الخ اراد به الممكن الذي ثبت
له تقرر في الخارج والا لم يصح انضافه بكونه حادثا اي موجودا بعد عدم
لا يقال الخ حاصله ان ما ذكرتموه من الجواب غير دافع للاعتراض
لانكم ادعيتم ان صفات الباري قديمة لاستحالة تعلق عدمه بما ثبت
ما ثبت له من الصفات وايجاده الاختياري يوجب له القدرة والارادة
والعلم والحياة فاورد عليه بان ايجاد الفعل انما يوجب له تلك الصفات
وقت الايجاد لا مطلقا بحسب الذات كما هو المدعي فاجبتم عن ذلك
الاعتراض بمنع ان الافعال انما تدل على وجوب تلك الصفات له وقت
الفعل بل تدل على وجوبها له مطلقا لان تلك الصفات لو كانت جايزة
للزم الدور او التسلسل فيقال لكم هذا الجواب غير دافع للاعتراض الوارد
على استدلالكم لانه لا ارتباط بين ما ذكر من المنع وبين سنده وهو
قوله وبيانه انها لو كانت جايزة الخ نعم هذا السند الذي ذكره يصح ان
يكون دليلا اخر لاصل الدعوى غير الدليل الذي نحن بصدد بيانه
ودفع الاعتراض عنه بان يقال وصفاته تعالى قديمة اذ لو كانت جايزة
للزم الدور او التسلسل انا اعترضنا على استدلالكم على وجوبها
لمجرد الفعل اي بان الفعل انما يدل على وجوبها للفاعل وجوبا وقتيا
لا وجوبا مطلقا وما اجبتم به اي من منع كون الافعال تدل على
وجوبها وجوبا وقتيا بل انما تدل على وجوبها وجوبا مطلقا والاولى ان
يقول وما اجبتم به غير دافع للاعتراض على استدلالكم بل حاصله اي
حاصل ما اجبتم به استئناف الخ لانا نقول الخ حاصل هذا الجواب
انا لا نسلم ان ما اجبنا به من المنع وسنده غير دافع للاعتراض الوارد على دليلهم
الاول وانما ذكر الدور والتسلسل فيه لبيان وجه دلالته اذ حاصله
انا ايجاد

ان ايجاد الافعال يدل على وجوب الصفات لفاعلها وجوبا مطلقا لانها لو لم
تكن واجبة للفاعل وجوبا مطلقا بل وجوبا وقتيا لكانت جايزة ولو كانت جايزة لزم
الدور او التسلسل بيان لوجه دلالته اي دلالة الدليل الاول ودليل لما فهم
المعترض والحاصل ان قولهم في الجواب لو كانت جايزة الخ ليس دليلا اخر بل بيان
لكون الدليل الاول يدل على المطلوب وهو وجوب الصفات المذكورة للفاعل
وجوبا مطلقا قدم الصفات اي الوجود بلا نهاية التي تتصف بالعدم
حقيقة عرفت استحالة عدمها حاصله ان المقام مقامين وجوب قدم
الصفات واستحالة عدمها ودليل الاول البراهين المتقدمة ودليل الثاني
القاعدة وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وتلك القاعدة مبنية على
ما مر من الدليل على استحالة عدم القديم وحاصله ان عدم القديم لو لم يكن
قديما كان الامكان جايزا ولو كان جايزا لكان مقابله وهو وجود القديم جايزا
وهذا باطل لما يلزم عليه من ترجيح احد الامرين المتقابلين على الاخر من غير مرجح
هذا ظاهر اي ما سمعته من كلام المتن ظاهر لا يحتاج لتوضيح لانه تقدم
برهانه بقوله وقد قدمنا الخ تعليل لما قبله فخرج لك بهذا الخ حاصله
ان المقام مقامين الاول اتصاف الذات بالقدم والبقاء والاول قد تقدم سابقا
والثاني قد تقدم عن قريب فقوله بهذا اي بما ذكر من اتصاف الذات بالقدم
والبقاء واتصاف الصفات بهما ايضا والباء في قوله بهذا يصح ان تكون للسببية
وان تكون بمعنى من واعلم ان لفظ ذا اشارة للقريب والهاء استعملت في
الاشارة للقريب والبعيد على طريق التغليب مطلقا يحتمل انه راجع
للتغير اي ان التغير مطلقا على القديم محال اي سواء كان تغيره من وجود
الى عدم او بالعكس ويحتمل انه راجع للقديم والقديم في هذا المقام مصدوقه
الذات العلية لا غير اي ان الذات يستحيل تغيرها باعتبار نفسها وباعتبار
صفاتها وهذا ما يشير به قوله اما في ذاته الخ فلوجوب قدمه وهذا يمنع التغير
من العدم الى الوجود وقوله وبقائه يمنع التغير من الوجود الى العدم
لما مر اي للدليل الذي مر الدال على وجوب قدمه وبقائه واما في صفاته اي
واما استحالة تغير القديم في صفاته من عدم الى وجود وبالعكس فلما ذكر
الان من الدليل الدال على قدمها وان القديم يستحيل عدمه واراد بالان

ما عدا الزمن الماضي ببعيد فيصدق بالماضي القريب وهو حال عرفا فسقط اعتراض المحشي بالمعارضة بين الفعل الماضي ولفظة الآن وحاصله ان لفظ ذكر يقتضي المضي والآن يقتضي الحال وبينهما تدافع ومن ثم اي من هنا وهو استحالة التغير في صفات الله اي من اجل ذلك استحال في علم الله ان يكون كسبيا لان الكسبي يفسر بتفسيرين كما يأتي في الشرح وعلى كليهما لا يكون الا حادثا اي يحصل له عن دليل هذا تفسير لكسبي واقتصر على هذا التفسير مع ان له تفسيرا اخر يأتي في الشرح نظرا للغالب في العرف من اطلاق الكسبي على العلم الحاصل عن دليل والكسبي بهذا المعنى مرادف للنظري فالعلم الحاصل بمجرد رفع البصر لا يقال له كسبي ولا نظري لانه غير حاصل عن دليل بل هو ضروري او ضروريا عطف على كسبيا اي استحال في علمه ان يكون كسبيا او ضروريا وسيأتي في الشرح ان الضروري يطلق على اربعة معان الاول ما ليس مقدورا للقدرة الحادثة والثاني ما حصل من غير سبق نظر والثالث ما حصل من غير دليل والرابع ما قارنه ضرورة وحاجة كعلم الانسان بجوعه او بالمه والمستحيل على الله من هذه الاربعة المعنى الاخير ولهذا اشار المصنف بقوله اي يقارنه ضرورة وحاجة وقوله كعلمنا باطننا اي بالامور الباطنية كالجوع والالم والفرح والغم وفي بعض النسخ كعلمنا بالمنا والحاصل انه يصح ان يكون علمه تعالى ضروريا بالمعاني الثلاثة الاول ولا يصح ان يكون ضروريا بالمعنى الاخير ولهذا منع اطلاق الضروري على علمه تعالى في هذا الباب دفعا لايهام المعنى الرابع وقد يتوهم ان العلم الكسبي بديهي ايضا ولم يتعرض له المصنف في المتن وتعرض له في الشرح والعلم البديهي يفسر بكل من المعاني الثلاثة الاول للضروري ولا يفسر بما اقترن بضرورة وحاجة وحكمه تعالى يصح ان يكون بديهيا لكن يمنع اطلاق ذلك عليه لانه يشعر بالحدوث نظرا لاستعمال اهل اللغة اذ يقال بدهه الامر اي اتاه بغتة من غير استشعار بمقدمات يغلب على الظن وجوده بها او يطرأ عليه اي على علمه سهو او غفلة ظاهره يقتضي مغايرة الغفلة للسهو وهي طريقة فالسهو هو ذهول عن الشيء بعد الشعور به اي الغيبة عن المعلوم بعد سبق الشعور به والغفلة اعم اي هي الغيبة عن الشيء سواء سبق العلم

به اولا

به اولا وقيل مترادفان واما النسيان فهو زوال الشيء من الحافظة والمدركة معا وهذا هو الشيء اسم اشد استحالة من السهو لانه زوال الشيء من المدركة دون الحافظة ولذا لم يذكر النسيان لعلم استحالته بالاولى واستحال عليه قدرته الخ اي بخلاف مثلا التخاريف فان قدرته لابد لها من اثر واسناد الاستحالة للقدرة فيه تسمح والمناسب اسناده لك للذات وقوله واستحال على قدرته عطف على استحال واعاد الفعل لطول الفصل ولم يعبر فيما بعد لعدم الطول وسيأتي في الشرح وجه استحالة احتياج قدرته لآلة او لمعين قوله لغرض اي لباعث يبعثه على الفعل سواء كان الغرض راجعا اليه تعالى او لاحد من خلقه وسيأتي في الشرح وجه استحالة احتياج قدرته لآلة او لمعين لغرض اي لباعث يبعثه على الفعل كل منهما وهذا بخلاف ارادة العبد الفاعل فعلا فانه لابد في ارادته من غرض يرجع له او لغيره والا كان فعله عبثا وافعال الله منزهة عن العبث على القول به راجع للادراك ان تكون بجارحة راجع للجميع وقوله او مقابلة راجع للبصر او اتصال راجع للادراك وعلى ارادة قوله بعد العامل لغرضه بخلاف ما قبله او تكون كلامه حرفا هذا اعلام منه كان مقتضى صنيعه ان المعنى واستحال على الله تعالى ان يكون كلامه الخ الا ان يقال ان الواو بمعنى او والعامل محذوف اي واستحال ان يكون كلامه الخ وحذف العامل الباقي معمول بعد الواو جار في كلامهم او صوتا لما كان الحرف اخص من الصوت ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم اتى بقوله او صوتا سكوت هو الكف عن الكلام عند وجود مقتضيه مع القدرة عليه لاستلزام جميع ما ذكر الخ علة لكون قوله تقدم جملة اشياء اي بل فقط جميع واستلزام ما ذكر للتغير ظاهر وهذا علة للعلة هذا يحل ظاهره في الظهور مع ما مر من المناقشة في المعلق وارتكاب التغليب في الاشارة واجيب بانه ظاهر للغير بحسب ثم المهم لانه عبارة عن سلب الخ ظاهره ان العدم لنطيسه به وهو غير مراد فالاولى حذف قوله عبارة عن هنا ومن ما بعده ويقول وهو سلب العدم الخ ثم ان سلب العدم السابق على الوجود يرجع لاستمرار الوجود في الازل وسلب العدم اللاحق للوجود يرجع لاستمرار الوجود فيما لا يزال ولما كان ذكره اي برهان وجوب القدم والبقا

ولما كان اي كون برهان وجوب تقدم والنظر من برهان تقدمها اي وتمامها
ولما كان النظر مستلزم النتائج اقتصر عليه لان العلم الكسبي الخ اشارة الي
قياس من الشكل الثاني وتقريره ان تعلقنا علمه تعالي قديم والعلم الكسبي
لا يكون قديما فعلمه تعالي لا يكون كسبيا فالصغري موخرة والكبري هو معني
قوله لان العلم الكسبي الخ وهذا من باب التنبيه لان الظاهر لا يستدل
عليه ولما كانت الصغري معلومة مما سبق من البرهان الدال علي قدم
صفاته لم يستدل عليها واستدل علي الكبري بقوله ولما قلنا لا يتجدد
لازم لما قبله بالعلم الحاصل عن النظر جعل العلم الحاصل عن الدليل
كسبيا علي قول من يقول ان العلم الحاصل بالدليل تعلقت به القدرة الحادثة
واما علي قول من يقول انها لم تتعلق به وانما تعلقت بالدليل فجعله كسبيا
بواسطة تعلقها بسببه فقوله الحاصل عن النظر اي سواء قلنا ان العلم
الحاصل عند النظر تتعلق به القدرة الحادثة او قلنا انها لا تتعلق به بل
بالنظر والعلم الحاصل بعده او ما تعلقت به القدرة الحادثة فيه انه غير
مانع لشموله لحركة زيد عند ضربه لعمرو مثلا فانه يصدق عليها هذا التعريف الا
ان يحمل ما في صدر التعريف واقتصر علي العلم او انه يفسر بالعلم الذي تعلقت
به القدرة الحادثة وذلك كالعلم الحاصل من الحواس حيث يحصل بالاكتساب
كصرف الوجه وتقليب الحدقة هو معناه الاصلي اي لان الكسب هو
تعلق القدرة الحادثة بالمقدور اي معناه مشهورا وهذا التعريف مخالف للتعريف
الاول اما عند المشترط لتقدم النظر علي العلم فلان التعريف الاول يصدق
علي العلم النظري سواء قلنا ان القدرة الحادثة تتعلق به او قلنا انها تتعلق
بالنظر بخلاف الثاني فانه انما يصدق علي العلم الحاصل عقب النظر الا اذا
قلنا ان القدرة الحادثة تتعلق به واما عند من لا يشترط تقدم النظر علي
العلم فلان العلم يحصل عن النظر من غير تعلق القدرة الحادثة به عند من
يقول انها لا تتعلق به وقد تتعلق به القدرة الحادثة من غير تقدم نظر اصلا
كالعلم الناشئ عن الحواس حيث يحصل اكتساب وهل يستلزم الحاصل
ما ذكره الشارح ان العلم الكسبي بالمعني الثاني مستلزم لسبق النظر ولا بد لكن سبق
النظر هل هو شرط عقلي في القدرة عليه او عادي قولان والحق انه عادي
وحينئذ

وحينئذ فيجوز عقلا احداث علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر فقول
الشارح وهل يستلزم سبق النظر اي وهل يشترط فيه من حيث قبوله والقدرة علي
حصوله سبق النظر عقلا او عادة بدليل اقامة الادلة علي نفي ذلك كذا افاد
شيخنا والظاهر ان الخلاف انما هو في اشتراط ذلك من حيث الحصول تامل
فيجوز الخ مفرع علي القول الثاني وهو انه شرط عادة لا عقلا لان
قبول الجوهر الخ حاصله ان القول الثاني يقول النظر ليس شرطا في قبول العلم
والقدرة عليه ولا في القدرة علي حصوله اما كونه ليس شرطا في القبول
فلان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه صفة نفسية للجوهر والصفة
النفسية لا تتوقف علي شيء واما كونه ليس شرطا في القدرة علي حصوله
لان القدرة المتعلقة بالعلم تجامعه والعلم لا يجامع النظر لانه انما يحصل
بعد فراغه وانصرامه فالنظر لا يجامع القدرة وشرط الشيء يكون مجامعا له
فقول الشارح لان قبول الجوهر للعلم الخ دليل لعدم توقف العلم الكسبي علي
النظر من حيث القبول وقوله وتقدم النظر الخ دليل علي عدم توقفه عليه
من حيث الحصول وانت خبير بان هذا الدليل يبطل كونه شرطا مطلقا عقليا
او عاديا مع انه ذكر هذا دليلا لكونه عاديا والنظر ينافي اي ينافي
العلم اي لا يجامعه لانه انما يحصل بعده وحينئذ فينافي القدرة عليه
لمقارنتها للعلم ولا يصلح ان يكون شرط الشيء الخ يعني ان النظر لو
جعل شرطا علي القدرة علي العلم لكان ذلك النظر غير مجامع للقدرة لان
القدرة علي العلم مقارنة له والعلم لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعده
فالنظر لا يجامع القدرة لانها انما تحصل معه كالعلم مع ان شرط
الشيء لا يكون منفردا عنه وجود المشروط فالشرط في كلام الشارح كالنظر
والشيء كالقدرة وقوله ما اي شيئا كالنظر وقوله لا يوجد اي الشيء
كالقدرة فالصفة او الصلة جرت علي غير من هي له وقوله الا حال عدمه
اي الا حال عدم ذلك الشرط كالنظر وما ذكره من الدليل انما يتم اذا جعل
حصول النظر شرطا في القدرة علي العلم بحيث يتمانعا لكن للخصم ان
يقول ان الشرط تقدم النظر لا النظر نفسه فلا يقتضي المنافاة بين
النظر والعلم المنافاة بين تقدم النظر والعلم والقدرة واما عدم

الخ لما كانت القدرة مقارنة للعلم وقد اقام الدليل على ابطال شرطية النظر في القدرة
على العلم شرع في اقامة الدليل على عدم اشتراطه في حصول العلم عقلا
يجوز ان يقع ضروريا اي فيجوز على الانسان ان يدرك المعنى الدقيق بدون
نظر وحينئذ فتكون شرطية النظر عادية يجوز تخلفها وما ذكره الشيخ
من الاتفاق على ان النظري يجوز ان يقع ضروريا طريقة للامدي
وغيره وحكاها في شرح المقاصد وحكى خلاف ذلك عن الفخر الرازي هذا
ويصح ان يستدل على ان النظر لا يكون شرطا في حصول العلم بامر وهو ان النظر
لا يجامع العلم والشرط يجامع المشروط وفيه ما مر من البحث لانه فيه
علة للاستحالة وانصاف الذات الخ اي وايذانه باتصاف الذات
العلية فالملائم لذلك ان والايذان الاول غير مناسب للمتن والثاني هو
المناسب له وكسبه المناسب الاقتصار على هذا الطرف لان الكلام
في نفي كونه كسبيا لا في نفي حدوثه فليس المراد اي كما هو ظاهر الاية
وقوله لا يتجدد له بالفتنة اي بتجدد له سببها كيف وعلمه الخ اي
كيف يصح ان يكون علمه مكتسبا اي لا يصح ذلك لان علمه تعالى الخ فالاستفهام
انكاري والواو للتعليل او انها حالية جل معلوم اي بعد امر التصف
بالمعلومية بسبب تعلق العلم به بخفي الغائبات جمع غائبة
وهي الذوات الغائبة اي التي ثبت لها الوجود في الخارج والاحكام
جمع حكم بمعنى ما حكم به علما تاكيد للغائبات او للاحكام الا يعلم
من خلق الخ هذا دليل نقلي بعد ذكر الدليل العقلي ومن فاعل يعلم
ومصدوقه الذات العلية والمفعول محذوف اي مخلوقه والاضافة
للاستغراق اي جميع مخلوقاته من ذوات و افعال هذا على طريق اهل
السنة وقال اهل الاعتزال ان من مفعول واقع على الذوات الحادثة
وفاعل يعلم ضمير عائد على الله اي الا يعلم الله من خلقه اي الا يعلم الله
الذوات التي خلقها اي واما افعال العباد فلا يعلمها لانها غير مخلوقة
له بل مخلوقة لغيره وهو اللطيف المرفق لعباده الخبير اي العالم
بذواتهم وافعالهم علما تاما ومناسبة الخبير للتمام ظاهرة واما مناسبة
اللطيف فباعتبار ان الله مع علمه العلم التام باحوال عباده شانه الرفق
بهم

بهم ان المراد الخ فيه انه لا يصح الاخبار به عن التاويل الذي هو صرف
اللفظ عن ظاهره فاما ان يراد بالتاويل الماول اي و مؤول الخ او يقدر خبر
اي وتاويل الاية الحمل على ان المراد الاخبار الخ بما علمه منهم ازلا اي
بسبب ما علم ازلا وقوعه منهم فيما لا يزال او ان ابا بعض على وقوله من خير
او شر بيان لامارة الجزا وفيه اشارة الى ان الطاعة والمعصية غير علة
للثواب والعقاب بل امارتان عليهما لان وقوعه ذلك اي الجزا وهذا
علة لقوله فاطلق العلم على الجزا والتاكيد جله وان كان الجزا واحدا
باعتبار جزئياته وتسميته الخ الاولى التعبير بالفا لان هذا متفرع
على ما قبله تسمية المتعلق باسم المتعلق الاول بفتح اللام والثاني
بكسرها فالمتعلق بالفتح هو الجزا اطلق عليه اسم المتعلق بالكسر
وهو العلم لان العلم متعلق بالجزا فان الجزا معلوم كغيره من سائر
المعلومات وهو اي الاطلاق المذكور مجاز اي مرسل لان المجاز كما يطلق
على الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له يطلق ايضا على الفعل وهو اطلاق
الكلمة واستعمالها في غير ما وضعت له شايع في اللسان اي في اللغة
اي واذا كان كذلك فلا ضرر في وقوعه في القران بشرايع التعليق
اي الامور المشروعة الصعبة التي تتعلق بها التعليق والالزام وقوله من
مفارقة الاوطان بيان لشرايع التعليق ولا يخفى ما في هذا البيان
من سلوك طريق التدلي فان مفارقة الاوطان اشد مما بعده وهكذا
ومجاهدة الاعدا عطف خاص على عام لان مفارقة الاوطان
قد تكون للجهاد وقد تكون للحج وقد تكون لطلب العلم وقد تكون للتجارة
وبالفقر والقحط عطف على شرايع التعليق واعاد الباء لئلا
يتوهم عطفه على مفارقة الاوطان وهو لا يصح لانه يكون داخلا
في شرايع التعليق فيكون الفقر والقحط مكتسبا ومصابرة الكفار
هذا من قبيل الطرف الاول للعطف بدفعان الاولى ضمه لان الاولى
حذف لانه يرجع لمجاهدة الاعدا انهم يتركون كذلك اي عما ذلك
الاجر وقوله غير متحققين الخ بيان لما قبله بني على حذف اي
التفسيرية اي غير الخ بضروب المحن اي بانواع المحن والاضافة

للبيان حتى يبلو صبرهم اي حتى يختبر صبرهم اي حتى يختبرهم هل
يصبروا ام لا وهذا شروع في تفسير قوله ولنفتنا الخ وثبات
اقدامهم اي ويختبر ثبات اقدامهم اي ويختبرهم هل يثبتون على
الشهادتين ام لا وكذا القتال فيما يظهر ليتميز المخلص اي الخالص في النطق
بالشهادتين والراسخ الخ مغاير لما قبله في المفهوم وان اتحد معه في
الماصدق والمتمكن يرجع للراسخ وقوله من العابد على حرف هو
المضطرب لان الحرف الجانب من الشيء بحيث يكون قريبا من الزوال
وهذه العبارة اعني قوله ليتميز الخ تفسير ان المراد من قوله تعالى فليعلمن
الله الخ اي فليميزن الله الصادقين في ذلك دينه ويظهرهم وهذا
حل اخر غير المتقدم والحاصل ان من الائمة ولنفتنا الذين من قبلهم
اي لقد امتحناهم واختبرناهم اي عاملناهم معاملة المختبر هل يصبروا او لا
لاجل ان يتميز المؤمن من غيره هذا على الحل الثاني وعلى الاول لعاملناهم
معاملة المختبر لاجل ان نجازيهم بما علمناه ازلا انه يقع منهم فيما لا يزال
اي من صدق فعله قوله اي فمعنى فليعلمن الله الذين صدقوا فليميزن
الله الذين صدقت افعالهم اقوالهم والذين كذبت افعالهم اقوالهم وتصديق
الفعل للقول هو ان يجعله صادقا من قولك صدقت فلانا نسبته للصدق
واسناد التصديق الى الفعل مجاز عقلي بمعنى ان من فعل ذلك الفعل يصدقه
الناس في قوله بسبب الفعل فوقع الاسناد للسبب فمن كذا اي فاستحالة
كون علمه ضروريا انما ينبني الخ بمعرفة الضروري اي بمعرفة حقيقته
الجملة ما هو تفصيلا الضروري يطلق الخ اي لفظ الضروري بدليل
قوله يطلق واراد به اولا الحقيقة الجملة المبينة بالمفصلة ويحتمل ان يراد
بالضروري الحقيقة الجملة ويراد بالاطلاق الحمل ما ليس بمقدور الخ
صادق بالعلم الالهامي والعلم الحاصل بالبصر من غير قصد وصادق
وصادق بغير العلم كالسقوط من فوق سطح بغير اختيار فمعروف
ما اعم من ان يكون علما او غيره بدليل قوله وهذا لا يختص بالعلم
وهو المقدور وربما شامل للعلم الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار كصرف
العقل والنظر للمقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة في
الجليات

الجليات وشامل لغير العلم كالفعل الاختياري وهذا لا يختص الخ
اي وهذا التفسير الضروري المفسر بهذا التفسير لا يختص الخ ومثله
يقال في المكتسب بل يقال حركة ضرورية اي كحركة المرتعش والساقط
من علو اذ كل من الحركتين ليس مقدورا عليه بل مجبورا عليه ما علم بغير
دليل اي علم حصل بغير دليل احتاج الى تجربة او حس اولا كالعلم بان
الواحد نصف الاثنين ما علم من غير تقدم نظر هذا اعم مما قبله لصدقها
بالعلم الحاصل بداهة من غير تقدم نظر ولا مقارنة دليل كالعلم بان الواحد
نصف الاثنين وصدق الثاني بالعلم الحاصل بالبداهة مع مقارنة دليل
لا يغيب عن الخاطر كالعلم بالقضايا التي قياساتها معها فانه يصدق عليه
انه لم يتقدم نظر ولا يصدق عليه انه حصل بغير دليل لان معه دليلا
كعلم الانسان بجوعه راجع لما قارنه حاجة وقوله والمراد راجع لما
قارنه ضرورة دون المعاني الثلاثة هذا امر لما فهمه الحصر قبله ولاجل
اي ولاجل استحالة المعنى الرابع امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه
اي على علمه تعالى دفعا لتوهم ارادة المعنى الرابع وهو الضروري اي
الا ما فسرت به الضروري تفسر به البديهي ما عدا الرابع فان قلت
الضروري انما منع اطلاقه لاجل المعنى الرابع وهو منتف في البديهي
وحينئذ فمقتضى ذلك عدم اطلاق البديهي على علمه تعالى مع انه ممنوع
واجاب الشيخ عن ذلك بقوله وانما استحال الخ الا انه لا يفسر الخ
الاولى ان يقول الا انه لا يفسر بالرابع والحاصل ان كل بديهي ضروري
دون العكس فالتجريبيات والحدسيات ضرورية وبديهية وعلم
الانسان بالوجدانيات كعلمه بجوعه ضروري لا بديهي وهو احد
طريقين وهناك طريقة اخرى تقول ان البديهي هو الذي لا يتوقف
على شيء اصلا وعلى هذا فالحدسيات والتجريبيات ضرورية كالعلم
بالوجدانيات لا بديهية وانما استحال الخ كان الاولى ان يقول
وانما منع اطلاقه الخ اي لانه لم يرد شرعا والا فالاطلاق ممكن لاستعمال
وقوله اطلاقه اي البديهي وقوله لانه اي الاطلاق وقوله او يقال
اي في اللغة وقوله بغير سابقة شعور الخ بيان لانه بغتة

وقوله بمقدمات متعلق بشعور اي من غير ان يكون سبق لها شعور بمقدمات
تنقل بضم اوله وفتح ثانيه وكسر ثالثه مشددا اي تنقل تلك المقدمات وجود الامر
على الظن ويقال غلبة الوجود هو الظن وح فيكون في الكلام ركة الا ان يجاب
بان المراد بالظن الذهن وعلى بمعنى في والحاصل اي وحاصل ما ذكر في هذا
المبحث من قوله واما ما ذكرت من استحالة الكسب على علمه الى هنا وقوله ان
العلم الحادث بمهملتين اذ لا يطلق واحد منهما على علمه تعالى لانهما
يستلزمان الاتصاف بالجهل هذا التوجيه وان كان صحيحا من جهة المعنى
الا انه لا يناسب ملح المتن لانه انما علل استحالة ما ذكر بلزوم الحدوث فضم العلة
الثانية مناسبة له بدفع تجويزه ذلك اي تجويز انعدام علمه والاولى ان يقول
بدفع جوازه ذلك لان وجوب البقاء انما يمنع الجواز لا التجويز لان التجويز من
الممكنات لانه فعل الفاعل . ما سهى او غفل عنه الا قوله عنه تبينا من سهى
وغفل وما اقتصر على المعلوم بدل من سهى وغفل مبني للمفعول وضمير عنه
عائد على ما اي انعدم العلم المتعلق به الا ان السهو هذا يتغايران بينهما
العموم والخصوص المطلق والغفلة اعم ولا شك ان العام والخاص لا ترادف بينهما
ولا تساوي فصح قوله ولا متقاربان اي لا متحدان ولا متساويان وقوله اكثر
ما يستعمل عرفا الخ اي ومقابل الاكثر استعمالهما بمعنى واحد وهو الذهول عن
الشيء سواء اعتقد ما يضاده او لم يعتقد شيئا والغفلة اعم اي فهي
الذهول عن الشيء سواء اعتقد ما يضاده او لم يعتقد شيئا مع اعتقاد ما يضاده
الضمير راجع للذهول عنه ولو قال الذهول عن الشيء مع اعتقاد ما يضاده كان
اوضح ان تحتاج الى السبب الواسطة بين الفاعل ومفعوله والمقارنة
مشاركة الفاعل في الفعل بان يكون الفعل صادرا من اثنين وقوله ان تحتاج
الى الة اي ان تحتاج في تحصيل الفعل الى مصاحبة الالة في القدرة الحادثة
فانها تحتاج في تحصيل الفعل بحسب الظاهر الى مصاحبة الالة التي لقدرة
الكاتب فانها تحتاج في تحصيل الكتابة الى مصاحبة القلم الى حدوثها اي
القدرة ان يكون لا هذا التوحيد لكون احتياج قدرته تعالى الى الة او مقارنة
يقتضي حدوثها وحاصله ان القدرة توجد عند وجود الالة والمعاون
وتعدم عند عدمهما او ما يوجد تارة ويعدم اخرى فهو حادث فقوله اذ قد
يكون

يكون قادرا عند وجوده الالة ايضا فتحقق القدرة وقوله عاجزا عند عدمها اي فلا
تتحقق القدرة ولا ايجاب اي عن ما الزم من حدوث القدرة عند احتياجها
للالة او المعاون لجعل ما سوى الله اي ولو جعلنا ما سوى الله الالة والمعاون
لا بطال الدليل الذي دل العقل على حدوثه للجواهر والاعراض ولو لم تكن تلك الالة من الحادثات
ولم يثبت حدوثها بالعقل لانا نقول دل على حدوثها السمع اذ لا يتوقف صدق الرسول
عليها وايضا لو توقف الخ هذا دليل ثان لاستحالة احتياج القدرة الى واسطة
وحاصله ان تقول لو توقف تعلق قدرته تعالى بشيء من الممكنات على واسطة
للزم توقف تعلقها بسائر الممكنات على مثل ذلك لكن التالي باطل فبطل المقدم
اذ لو كان تعلقها بسائر الممكنات متوقفا على واسطة لادى للدور او التسلسل
لكن الدور والتسلسل باطلان فبطل المقدم فالدليل الاول ذكر الشرطية
وحذف استثنائيه وقوله وذلك يودي الخ هذا دليل للاستثنائية المحذوفة
وذكر من هذا الدليل تالي الشرطية وحذف مقدمها وحذف ايضا الاستثنائية
منه على واسطة الالاضافة للبيان او معين يشاركه بان يكون
الفعل صادرا منهما وذلك يودي الخ اي الى التسلسل ما يشمل الدور
لوجوب استواء الخ دليل للملازمة المقدرة اي المفروض توقف تعلق
القدرة عليها اذ لا يجب الوجود الخ علة لمحذوف اي وانما حكمنا بذلك الخ
لوجوب ذلك اي فان كانت تلك الواسطة هي الاولى فالدور والا فالتسلسل
وبهذا اتضح الخ لما افاد المص رح استحالة احتياج القدرة الى الة او
معاونة توجه الى بيان ان الاسباب العادية لا اثر لها في المسببات لا بطريق
العلية ولا المعاونة وان المؤثر فيها هو الله بقدرته فقال وبهذا اتضح الخ
اي بما تقدم من عدم احتياج قدرته تعالى الى الة ولا معين اتضح الخ والسلب المتبعة
ماخوذ من الطرف الثاني اي نفي الاحتياج الى المعين فالري الذي اوجده
المولى سبحانه لم يستعن عليه بالشرب وكذا الشبع لم يستعن عليه بالاكل
مع تمكن الري اي مصاحب للتمكن اخر ونفي الاجزاء مثلا في بطلان حد
السيف وحز المصنوع كما يكونان بسبب نفي الاجزاء يكونان بسبب غيره كالاخر
والمقدور اي في الحركات المصاحبة للقدرة الحادثة فالقدرة المصاحبة
لها لم تكن مؤثرة فيما صاحبته من المقدور في الحركات والاكل والشرب وهذا

بشارة للمكسوب وما تقدم من المسببات غير مكسوب فالمعلق مغاير لان الربط غير
مكسوب لا يجد لجميع ذلك خبر عن قوله ان اختياره سبحانه اي لا يجد لجميع ذلك
الاختيار فاسم الاشارة هو الرابط خبر ان باسمها ولما كان الاختيار متعلقا
بامور صح التعبير بجميع واجاب المحشي بان المراد لا يجد لمتعلق ذلك وفيه
ان الحدث عند الاختيار بل وجودها اي تلك الامور المقارنة بالنسبة
الى التاثير اي واما بالنسبة لشيء آخر فقد تكون للمقارنة فائدة كما جعل
الله عند مقارنة المفرح الحادثة لنسل الحيوان سهولة يجدها الحيوان تفضلا
منه تعالى وجعل على ذلك الثواب والعقاب شرعا وايجاده لا هذا في
قوة التعليل لقوله سواء وقوله لايجاده الخ اي لا منازع في كون التاثير لله
وحده تعالى لا تفريع على العلة ان تكون فعله بواسطة اي بمعنى
ان السبب المؤثر لا مطلق الواسطة التي اقتضتها الحكمة او علاج هو
الفعل بشدة وهذا لازم لنفي الوسائط لان ما كان بالوسائط شانه العلاج
انما امرنا هنا دليل لقوله تعالى ان يكون فعله بواسطة او علاج المفرع على
قوله العلة بلا كاف ولا نون على حرف اي المتسرب وفيه ان هذا انما يفتقر لانه
يثبت كينونة الامر على قوله كن وكن بالكاف والنون اي وح فلا يعقل هذا
النفي واجيب بانه اي بهذا الشارح الى انه ليس المراد لفظ كن بل هو كناية عن
تعلق القدرة اي انما امرنا وحالنا بالنسبة لاي شيء اذا اردنا وجوده ان
تتعلق قدرتنا بوجوده فيوجد بسرعة فصح النفي واعاد النفي في قوله ولا
نون دفعا لما يتوهم ان المراد نفي المجموع فقط وفي هذا المتسرب رد على البراهمة
والكرامية القائلين بتوقف وجود الكائنات على الكاف والنون . جل من
قايل اصل التركيب جل قائلا اي جل الله من جهة كونه قائلا اي عظم الله من
حيث كونه قائلا فهو تمييز من والتنوين فيه للتعظيم ولعل ظلتنا
الخ دليل لما تضمنه قوله لا يدل جميع ذلك الخ من ان الاسباب العادية لا تاثير لها
في المسببات عموما وان المؤثر في جميع ذلك هو الله فتحرى الشيخ الاستدلال
بالآية على اللف والنشر المشوش اي ما صنع خلقها من نصب اي
فهذه الآية دالة على ان المؤثر فيها الباري وحده اذ لو كان للاسباب العادية
او غيرها تاثير ساغ حكمها الحصل التعبان لان ما كان بالواسطة والعلاج
النصب

النصب وعلى ارادته الخ المشهور في الكتب ان افعاله تعالى ليست لغرض يبعثه
على ذلك الفعل كان الغرض يعود عليه او على خلقه فالغرض هو الباعث وحصوله
في الخارج يتوقف على الفعل فهو سابق تعقلا متاخر في الوجود اذا علمت
هذا فقول المص يعني لغرض يبعثه على ايجاد الفعل ينافي ما قبله لان صدر
عبارته يقتضي ان الغرض باعث على الارادة واخرها يقتضي ان الغرض
باعث للفعل والمشهور الاخير وجب قدم العالم لان الغرض الباعث على
الفعل وجوده متاخر في الخارج عن الفعل وان تقدم عليه في التعقل
وقد فرضنا ان ذلك الغرض قديم فيلزم ان الفعل السابق عليه قديم ولزم
الفعل بالايجاب لان متعلق الاختيار لا يكون الا حادثا وقد قلتم ان
العالم قديم فيكون المولى فاعلا بالايجاب وهو مذهب الفلاسفة اي
من لزوم الفعل بالايجاب وانت خبير بان ما اتى به الشارح دليلا في المقام على
استحالة كون ارادته لغرض هو دليل كاد صحيحا من جهة المعنى لكنه غير مناسب
لما وجد في كتب المتن من قوله لاستلزام ذلك عليه التغير والحدوث
قوله اذا كان اي الغرض حادثا وقوله يتصف به اي يتصف به المولى سبحانه
عن الايجاد للفعل اتصافه بالحوادث اي وهي الاغراض لتجدد الكمالات
اي وهي المراد من قوله فيما اظهر في الاعصار وذلك عطف على كلما ذكر
من الامور الثلاثة وهي نقصه وحاجته واتصافه بالحوادث وقوله
يفضي الى حدوثه اي لما تقدم من استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات
فاذا كانت الصفات حادثة واستحال عرو القابل عنها لزم حدوثه مثلها
لاستحالة تقدمه عليها من الازل للوجود راجع لقوله يفضي لحدوثه
وقوله النقص راجع لقوله لزم نقصه ولا يفتقر هو الى شيء اي كالغرض
واما قوله الذي يفتقر اليه كل شيء فلازم للغنى المطلق فلانه لا يجب
الخ فيه ان هذا لا ينافي جواز مراعاتها وح فلا يصح ان يكون هذا دليلا
لاستحالة الغرض الراجع لخلقه وجمع بين الصلاح والاصلح وان كان الاقتصار
على الاول يكفي اذ هو اعم ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص مراعاة لما
جرى عليه الخصوم في ذلك فبعضهم يدعي وجوب مراعاة الصلاح
وبعضهم يدعي وجوب مراعاة الاصلح على برهان استحالة الامرين

اي الغرض الاجمالية والغرض الراجع الي خلقه وقوله بانه اي بكلام انه عرض
الكلام الذي ذكر في هذا المبحث وسنشرح لك اي الكلام الا اشتراكا في
في المعتزلة هو راجع للجميع المشاركة بقوله ان يكون بجارحة وليس
المشاركة المبتني كما هو المتبادر من كلامه فالاولي ان يقول قوله بلا ان يكون
بجارحة راجع للجميع اي لجميع ما ذكر من السمع وما بعده وقوله هنا اي
في قولنا سابقا ومن هنا يعلم وجوب تنزهه عن ان يكون جرما او قائما به
له فهذا يقتضي استحالة ان تكون هذه المذكورات من السمع وما
عطف عليه بجارحة وانت خبير بان ما اتي به دليلا علي استحالة ما ذكر
وان كان صحيحا في نفسه لكنه غير مطابق لما جري عليه في المتن من الدليل
بقوله لاستلزام ذلك كله التغير والحدوث علي استحالة الجرمية اي
ان كان ملابسا للجارحة بغير اذن اي يسمع قد يرد وكذا الباقي فيما بعده
بغير آلة اي بغير جنس الالة كالانف واللسان بغير الالة المعتادة
يريد انه تعالي يستحيل ان يكون ادراكه للمشمومات والمذوقات والملموسات
بآلة لان ذلك من شان الحادثات ونفي هذه الالة المعتادة عن الله لا يقتضي
ثبوت آلة اخري غير معتادة لان المراد نفي سمات الاجسام مطلقا او هي المعتادة
ولا يبقي بعد تنزهه عنها الا ما يليق به من الكمال او مقابلته او انه الي
لم يتعرض الشارح لدليل استحالتها في المقام اعني استلزامها التغير والحدوث
حرفا اي جنس حرف فالمراد نفي الجنس المتحقق في متعدد بدليل التعليل
لانا اي الباري او الحال والشأن والاصوات لا حاجة لذلك
الكلام الا ان يجعل الواو بمعني او كان ذلك الكلام حادثا اي لكان
لكن التالي باطل لحذف الاستثنائية وحذف دليلها لفهمه مما سبق
من قدم جميع الصفات التي من جملتها الكلام ضرورة اذ هذا دليل
للملازمة وهو اخص من المدعي لان الصوت ذكر في الدعوي دون الدليل
وظهور الدليل في الحروف لا يقتضي ان يكون كذلك في الاصوات لان
الاصوات اعم من الحروف ونفي الاخص لا يقتضي نفي الاعم وقوله ضرورة
استحالة ذلك قيل عليه انظر ما المراد بالاستحالة هنا فان اريد بها الاستحالة
عادة فمسلم لكن ما المانع من ان تخرق في جانبه تعالي بالمذهب وان اريد
بها

بها الاستحالة عقلا فلا يسلم لعدم الدليل عليه اذ ذلك الخ قال بعضهم فقوله لما اراد
الاستحالة العقلية وذلك لان الحروف اعراض متماثلة فلو اجتمع حرفان في
محل واحد لزم اجتماع المثلين والحال ان المحل القابل للشيء اما ان يقوم به
ذلك الشيء او مثله او ضده ولا يقوم به ذلك الشيء ومثله معا وكل
ما سبق وجوده العدم هذا راجع لقوله ويجب دلائلها وقوله وما لم
عن وجوده العدم راجع لقوله حق بقدم سابقا ففي كلامه لف ونشر مشوش
الاول من النشر راجع للثاني من اللف والثاني من النشر راجع للاول من اللف
وهذا اي قوله وكل ما سبق الخ اشارة الي قياس اقتراني تقريره ان
تقول كل حرف اما ان يسبقه عدم او يلحقه عدم وكل ما كان كذلك فهو
حادث فقوله فالحروف والاصوات لا تكون الا حادثة نتيجة لهذا
الدليل الذي بين به الملازمة ولو بين الشارح الملازمة بان الحروف والاصوات
اعراض وكل عرض حادث لكان اظهر واخصر فلو تركب الخ هذا مرتبط
بمحذوف اي واذا ثبت ما ذكرناه من الدليل صح ما قلناه من الشرطية
المقابلة لو تركب الكلام منهما لكان حادثا المنسوب الي الظاهر اي قوم
من الظاهرية الذين يتمسكون بالظواهر مثل قوله تعالي الرحمن علي
العرش استوي ويد الله فوق ايديهم الي غير ذلك اصحاب غاية الضلالة
والسفاهة اي اصحاب الضلال والترهات عن الحق الثابت اي لجمعهم بين النقيضين لان
مقتضي كونه حروفا واصواتا حادثة ان يكون غير قديم وهذا مناقض لزعمهم
ازليته وتورط في بحبوحة الجهالة التورط الوقوع في الشيء بحيث
يعسر الخلاص منه وبحبوحة الشيء وسطه اي واصحاب وقوع في وسط
الجهل فقد شبه الجهل ببحار متسع واثبت للمشبه شيئا من لوازم المشبه به
علي طريق الاستعارة بالكناية او هو كناية عن تمكنهم من الجهالة وفي العبارة
حذف اي وهو كما اصحاب كذا او كذا دون من سواهم بدليل ما بعده
ربما عرض لهم شبهة هي ما يظن دليلا وليس بدليل وقوله مخيلة
بكسر الياء اي ان تلك الشبهة مخيلة للدعوي التي يدعونها اي موقعة لها في
الخيال فالشبهة غير الدعوي لانهم من اول مرة بالضروريات اي
بل انما هم بالنظريات لكونها شبهة قوية واما هو لا فشبهتهم

تهوم بالضروريات لضعفها   اما هؤلاء فلم يراعوا ضرورة العقول اذ لم يراعوا
التصديقات الضرورية التي يجزم بها العقل بمجرد توجهه اليها كعدم الجمع بين النقيضين
محالا   ولا وفقوا في شيء منها من اوائل الآراء ولوازمها ثم دفعوا عليها ما قالوا
هذه المقالة القبيحة ولاعا ما ماثلها في القبح مما يأتي   فاعتقادهم مبتدا اي
معتقدهم وقولهم ان البارئ الخ هو الخبر وهذا من خبران كونهم ظاهرية يتمسكون
بالظواهر وهذا استئناف كلام يتعلق بهم وبعقائدهم وهو جواب عن ما
يقال اذ كان شأن هؤلاء الحشوية فما معتقدهم فاجاب بقوله واعتقادهم
الخ اي ان اردت بيان معتقدهم فمعتقدهم الخ   عند ما يبقى ما مصدرية
ولا يصح ان تكون ظرفية زمانية ولا مكانية لان ثلث الليل ليس له زمن
ولا مكان يبقى فيه   وهم على مستفيهم الخ هذا الغرض للحشوية في سبيل
التفصيل   ثم انتقى اي الصنف الثاني بدليل ما بعده   والعجمى
ارادوا بها اللغة المعروفة لا ما عدا العرب والحاصل ان الحروف تارة يؤتى بها
في لغة العرب وتارة يؤتى بها في لغة العجم وتارة يؤتى بها على لغة البربر وهكذا
والذين قالوا الخ وهم الفرقة الاولى والحاصل ان الجميع اتفقوا على انه
متكلم بهذه الصفات الحروف في سائر اللغات لكن اختلفوا هل هي غير معتمدة
على مخارج او معتمدة في مخارج   فكيف مدخل الخ يعني انه اذا كان كلامه
مركبا من حروف كان حادثا لا قديما وكيف يكون قديما والمشيئة لا تتعلق
بالقديم   وضروب الالسنة اي وانواع اللغات الموضوعة   لولا ان الله
الخ اي لولا سلب الله عقولهم ما نطقوا بهذه الدعوى وفي العبارة حذف جواب
لولا واضافة عقل للضمير من اضافة السبب للمسبب اي لولا سلب العقل
الذي يحصل به التمييز لمنعهم ما قالوا هذه المقالة   وهو عندهم
الخ بيان لمعتقدهم اخر   وكذا صمت اي سكت   واكنه اي ستره
واخفاه فالسكوت لم يعدم عنده الكلام حتى يكون حادثا بل هو كامن كما
يقول بكمون الاعراض وقد تقدم ابطاله   وقد وجد اي ما سمع
في محل القارئ اي في محل هو القارئ فالصفة نعت لما محلا   ولم ينتقل
ايضا عن ذاته اي كما ان ما سمع من القارئ لم ينتقل عن ذات الله
وهذا قول النصارى اي وهذا القول كقول النصارى حيث قالوا ان اقنوم
العلم

العلم قائم بعيسى والحال انه قائم بذات الاله   بتدرع عيسى اي اتصاف
عيسى مأخوذ من تدرع اي لبس الدرع فاطلاق التدرع على الاتصاف مجاز
ولكن النصارى الخ هذه زيادة في التشنيع عليهم ذلا لهم في انه ارذل
وافتح من النصارى   في حق كل قارئ لا معنى لذلك بل ذكر الكل مصحف
وله غنى   وكون الشئ الواحد الخ هذا هو المناسب للمقام دون ما قبله
لان البشاعة ليس فيها ذكر العموم بل المذكور فيها القيام بمحلين   عن
دائرة العقل اي عن دائرة العقل الاحكام التي يدور اي يجول فيها العقل
وكتب بسواد اي بوصف وهذا انما يظهر فيما   من زبر الحديد اي او من الحجارة
بان يؤتى بالحديد ونحوه ويوضع في القالب المنقوش فيه الآية ثم
يجعل الحديد حروفا مرقومة وترتب على ترتيب الآية او ينقش الحجر   باب
الحروف المكتوبة الدالة الخ اي وهي حروف الجلالة   فلم يكن الله اي لا يقوم
بذاته وقوله وكانت اي الحروف نيرا اي قطعا حادثة   وان كتبت
الخ عطف على اطلقت اي قالوا ان كتبت الخ   قال ابو حامد المراد به
الاسفرايني لا الغزالي   ويلزمهم ان يحترق الخ اي يلزمهم ان يحترق الكاغد
او غيره الذي يكتب فيه اسم النار لان الاسم عين المسمى ويلزمهم ايضا ان
الكاغد الذي فيه اسم النار اذا احرق ان تكون النار محروقة وان الكاغد
الذي كتب فيه اسم الماء اذا ابل ان تكون الماء مبلولا لان الاسم عين المسمى
عندهم وهذا مما لا يتخيله ذو عقل وليس هذا كقول بعض اهل السنة
الاسم عين المسمى لان كلامه ماول بخلاف كلام هؤلاء الفرقة من قال من اهل
السنة الاسم عين المسمى فلا يعني به ظاهر الكلام من ان الاسم الذي هو الحروف
والاصوات نفس المسمى والالفاظ الصوت الدال على زيد المركب من
الزاي والياء والدال نفس ذات زيد فيكون العرض نفس الجوهر والقول بمثل هذا
خروج عن دائرة العقل والذي يعني من قال الاسم عين المسمى ان مفهوم
الاسم الذي يدل عليه هو عين المسمى سواء كان مفهوم الاسم الذات فقط
او الذات والصفة كانت الصفة صفة ذات او فعل فالله والعالم والخالق
مفهومها عين الاسم باعتبار دلالتها على الذات وان كان في بعضها باعتبار
صفة او فعل ايضا فالحق قال ان مفهوم الله عين الاسم ومفهوم الخالق

والرازق غيره باعتبار ما دل عليه من صفة الفعل ومفهوم العالم والقادر لا عين
العلم ولا غيره باعتبار ما دل عليه من صفة الذات   والقوم مبتلون بهذا
من جملة كلام اي حاصل وقوله بعظيم المناواة اي بالمناواة العظيمة فهو من اضافة
الصفة للموصوف   في طريق النظريات في بعض النسخ والاضافة بيانية اي
انهم لا يدركون الامور النظرية ثم يجهل الناس بها ويحتمل ان المراد بطريق
النظريات الادلة الموصلة لها والاضافة حقيقية   جمود اي اقتصار على
الحسيات اي انهم لا يدركون الا ما كان محسوسا ولا يدركون غيره من النظريات
فلا يدركون الاله المتصف بالصفات الازلية   النظرية المخلوقات نحو العالم
متغير وكل متغير حادث   بوعر وضلالة اي انهدام عقولهم   وريب
في الدين اي وذي ريب في الدين اي انه يؤدي لذلك   وتشكيك اي
وذو التشكيك وهو اعم مما قبله فهو عطف مرادف   وما يجحد بآياتنا
الا الكافرون اي وهو لا كذلك   لا يفهمون حقيقة اي لا يفهمون
معناها حقيقيا ولا مجازيا   ولا ممكن ولا مستحيل الاولى حذف لا فيهما
لان الفرق انما يكون بين متعدد فهي زائدة في الموضعين لتأكيد النفي اي
ان المعطوف مضروب فيه كذا اي لا يفرقون بين واجب وغيره ولا ممكن وغيره
ولا مستحيل وغيره   حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات
لانهم لما لم يدركوا الا الجسمانيات والمخلوقات حسيات قالوا لا معنى لوجوب
النظر فيها   وقالوا اي بوجود الاعيان كقولهم دهر وسموا الهنا تسمية
من قبلهم   بالنظر في العقليات اي كقولك صفات الله قديمة اذ لو
كانت حادثة لكان حادثا لكن الثاني باطل   وما يجحد بآياتنا الا الكفرة
هذا من كلام ابن دهاق اي وما يجحد بالآيات الدالة على وجودنا الا
الكافرون اي وهو لا يجحد الآيات الدالة على وجود مولانا فهو كافر
على قلب الحقائق اي بان يوجب المستحيل ويعدم الواجب   وان يوجد
المستحيلات اي كالشريك والزوجة والولد وهو اخص مما قبله لان قلب الحقائق
اعم لانه يشمل اعدام الواجب   الحاكم بعقله على الحق اي انما يمتنع المحال
في الشوق اي لا يحكم بامتناعه الا بحسب العقول لا بحسب نفس الامر
فيوجد اي ان اراد الله ذلك   وتعالى الله اي تنزيه لما قبله

وانما منع

وانما منع من ذلك اي من وقوعه وقوله انه لم يرده اي لم يرد وقوعه وقوله لو
اراده اي اراد وقوعه تعالى   فلا محال عنده اي بالنسبة لقدرته تعالى بل الاشيا
كلها بالنسبة اليها ممكنة   انما هو اي المحال والمحال لو اراده اي المحال اي لو اراد
وقوعه لوقع   واعتقاده انه لا خفي فيه اشارة الى ان هذا الاعتقاد غير مختص
بهذه الفرقة   وفي جملة مع حمد وجلي وهو الظهور وهو تشبيه بليغ اي
وفي طلبة كالظلام اي الحالكة الظلام   المتفقهين اي من تلقى الفقه
وليس بفقيه وليس المراد بهذا المتفقه ابن حزم الظاهري لانه ان كان هذه
المقالة صدرت منه الا انه لم يكن في عصر الغزالي بل كان معاصر الامام الحرمين شيخ
الغزالي فلعل المراد بهذا المتفقه تلميذ ابن حزم عبد الحميد الحري لانه كان معاصرا
للغزالي   بترتيب الظاهر انه لم يصرح بمذهبهم بل بترتيب عنه وسيأتي بيانه
وفي قوله لو اردنا الخ اعاد الجار دفعا لما يتوهم ان الثاني من تتمة الاول   فقال
ما منع الخ لو حذف لفظ ما ضره للاستغنا عنه بما تقدم الا ان تكون اعاده للبعد
الا انه لم يرده اي ولو اراده لكان قادرا على المستحيلات التي من جملتها
الولد والزوج ولا يخفى ان هذا عين مذهب الحشوية لا قريبا منه فلا معنى
لقوله ولا بترتيب كذ مذهبهم   وهلا تنبه هذا الغبي لقوله اي لمعنى قوله
ان كنا فاعلين وقوله لاتخذناه اي ومعناه انه لو كان فعل اي مفعولا من مفعولاتنا
لنا لهذه التسمية اي بحيث يقال له زوج لاتخذناه من لدنا لكن ليس من
مفعولاتنا لهذه التسمية وليس مما يمكن ان نفعله فلا يمكن ان نريد اتخاذه
اي لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه لو كان ذلك اللهو مفعولا من مفعولاتنا
وفي المعارك الاول في فعل على صورة كذا وجملة لنا لا خبرها   ولقوله
اصطفى اي وهلا تنبه لمعنى قوله لاصطفى مما يخلق فان معناه لو اراد الله ان
يتخذ ولدا لاختار واحدا من عبيده المخلوقين وسماه ابنا بمعنى الرأفة
والرحمة لا بمعنى التولد اذ لم يقل لو اراد ان يتخذ ولدا لولد وانما قال لاختار
واحدا من عبيده المخلوقين وسماه ولدا ولا شك ان هذا يشير الى بطلان
التولد اي لو اراد ذلك اي اتخاذ ولد وقوله لما ذكر اي الولد الذي يريد
اتخاذه وقوله خلقا اي من جملة مخلوقاته   بمعنى الرأفة في العبارة حذف
اي بمعنى البنوة بمعنى الرأفة لا بمعنى التولد كما فهم هذا البعض من المتفقهة

والحاصل ان التعبير بالاصطفاء دون الولادة يدل على ان باب الولادة الحقيقية
ممنوع فان الولد لا يوجد في الخارج الا مقتضيا للعبودية لابا لولادة   وعلى اي
على ما ذكر بالامتنان   تنبيها اي وقال ذلك تنبيها على ان من في السموات
لا يكون الا عبدا ولا يصح ان يكون زوجا او ابنا واولى بان لا يكون الها بقي اخر
وهو ان المستفاد من الاية نفي وجود الولد والزوج في الخارج واما نفي كون الله
صالحا للاتخاذ ولدا فلا دلالة للاية عليه   لا يصطفان اي لما تستدعيه العبودية
من المذلة والخضوع دون النبوة وكذلك الزوجية او المعية   وزعموا اي
الحشوية فهو عطف على قوله ولهذا يقولون   على ذلك اي على قلب الحقائق
والمراد بالاقتدار القدرة   وذلك جهل منهم بما يتعلق به الاقتدار والعجز
يريد ان الاقتدار لما كان لا يتعلق الا بالممكن ولا يتعلق بواجب ولا بمستحيل لزم
ان العجز ايضا لا يكون الا عن الممكن فهو تعذر ما يمكن محاولته فكما لا يصح ان
يقال الله تعالى يقدر على الواجب والمستحيل كذلك لا يصح ان يقال انه تعالى
عاجز عنهما وانما العجز هو ان يتعذر عليه شيء مما تعلق به قدرته تعالى
ويلزمهم على هذا اي على القدرة على قلب الحقائق ان يكون قادرا على اختراع الخ
اي لانه لا فرق بين مستحيل ومستحيل   اذ لا فرق في الكثرة اي في حكم ذلك
وبين من يحكم بوقوع ذلك اي بوقوع ما يقدح في الوهية   فتركيب جهل
الحشوية الذي التعبير بالتركيب يشعر لان مذهبهم انما نشا من هذه الجهالات
كما يدل له ما ياتي لان هذه الجهالات اصل مذهبهم كما هو ظاهر   جهلهم
باللسان اي باللغة العربية وقوله والفرق بين حقيقته ومجازه عطف على اللسان
عطف تفسير ان اريد بالمجاز ما قابل الحقيقة الشامل للكناية او عطف خاص
على عام   ولهذا اي لاجل جهلهم بالفرق بين مجاز اللسان وحقيقته حملوا
بظاهر ما ورد ومصروف ما ورد في الكتاب والسنة ظاهرا ابينا بقوله من الاستوا
على العرش والنزول الى السماء فالاستواء راجع لما ورد في الكتاب والنزول
راجع لما ورد في السنة   في الثلث الاخير من الليل اي من ليلة الجمعة على ما
كلام الله بالحرف والصوت القديم واعلم ان القرآن يطلق على كلام الله حقيقة
والمراد بالحقيقة في المقام ما قابل المجاز لا الحقيقة بمعنى كنه الشيء وانه دال على
المعنى القائم به تعالى هذا مذهب اهل السنة والحشوية جرى وعلى انه كلام
الله

الله حقيقة بمعنى كنه الشيء   وما ورد من نزّل الله الخ عطف على ما ورد اي
حملوا بظاهر ما ورد في القرآن من الاستواء على العرش وحملوا بظاهر ما ورد في
السنة من نزّل الله فهو راجع لما ورد في السنة ايضا فلو قال ونزّل الله تعالى الخ لصح
لكنه اعاد الموصول وصلته للتنصيص بقوله والقرآن الخ   جمودهم على ما سبق اليهم
فيه ان الثانية ناشية ومرتبة على الاولى لان الاولى جهلهم باللسان وبالفرق
بين الحقيقة والمجاز وينشا من ذلك جمودهم واعتقادهم لما سبق اليهم من
ظاهر النصوص فلا يظهر جعل هذه جهالة مستقلة   فقالوا بتمثيل الاستواء في
ان المثال فعلى وتفسيرهم [illegible] استواء [illegible] على العرش وهو لا الجماعة بسبب عدم
فرقهم بين الحقيقة والمجاز صيغ الطون المثل ويخطبونه ولا يخفى ان هذه الجهالة
مترتبة على الجهالة الاولى والثانية فتامل   ولا شك ان الجهل باللسان
راجع للجهالة الاولى والثانية وقوله والعجز عن ممارسة الخ راجع للجهالات
الثلاثة   وعدم اتقانها بالنصب عطفا على الجهل   فن البلاغة والبيان
يحتمل ان المراد بفن البلاغة علم المعاني وعلم البيان فيكون عطف البيان على
فن البلاغة من عطف الخاص على العام ويحتمل ان المراد بفن البلاغة علم
المعاني فيكون العطف مغايرا   والعجز بالنصب عطفا على الجهل او على
ما بعده وهو عدم اتقان على الخلاف في المعاطيف اذا تعددت هل كان العطف
على غير مرتب وقوله عن ممارسة العلوم العقلية اي عن مخالطتها   على
مقتضى التنبيهات اي ممارسة آتية على ما نبهت عليه النصوص الشرعية
فاضافة مقتضى لما بعده بيانية واتى بهذه اشارة الى ان الانسان ينبغي
عليه ان يجمع بين الشريعة المطهرة فيما يتحلى من العلوم العقلية
ولا يعرض عنها طرفة عين بل لا يزال يهتدي بنور العقل في محجة الشريعة
وبنور الشريعة في محجة العقل حتى تكون عقائده صحيحة لانه لو رام منهج
الشريعة بلا عقل كان من الجهلة المقلدين ولو سلك منهج العقل من غير نور
الشريعة كان من الضالين المضلين الفاريين المتفلسفين   مع عدم ذلك
اي الجهل باللسان وعدم اتقان البلاغة والبيان والاولى اسقاط عدم لان
التجاسر مع عدم ذلك على الخوض فيما يحتاج لعلوم ليس اصلا للضلالة
والكفر واصل الضلالة والكفر انما هو التجاسر مع وجود الجهل وعدم

اثنان في البلاغة والبيان فما يحتاج لعلوم اي وهو علم التوحيد وقوله وفكره
اي في تلك العلوم وقوله مقتصرا اي على الاشتغال بعلم التوحيد من غير
اخذ له اشارة بذلك الى ان الضرر انما هو من عدم الاخذ عن اهل العلم فلو
وجد ما مر واخذ العلم عن شيخ عارف فلا ضرر وقوله اصلا اي اصول وهذا
جار من قوله ولا شك ان وحسن ادب الى انما عبر بذلك لما قيل ان
استماع الطالب من شيخه مقرر له بمصر وتعظيمه له من تهود اي من معتقد
اليهود وقوله اضل وقوله وتنصر اي معتقد النصارى وقوله واعتزل اي معتقد
اهل الاعتزال فهم مع اليهود اي فهم مشاركون لليهود في هذا الاعتقاد
وقوله بلغنا انه على تقدير الشرط اي فان اردت معرفة ذلك فهم له ومع
النصارى اي وهم مشاركون للنصارى في اعتقاد حلول الكلام فيه نظر
لان النصارى انما يقولون بحلول علم الله في جسم عيسى مع عدم انتقاله عن الله
واجيب بان مراده بالكلام الصفة اي ومشاركون للنصارى
في اعتقاد حلول الصفة القائمة بالذات العلية في الاجسام مع عدم مفارقتها
للذات وان لا يفارق اي الكلام وقوله معه اي مع حلوله في الاجسام
وهو نص مذهبا اي وهو منصوص هو مذهب اليهود غير
ان المعتزلة الى دفع به ما يتوهم من المشاركة من جميع الوجوه حكموا
بذلك اي بقيام الحروف والاصوات بذاته تعالى وجهلهم الضروريات
ظاهر وان استحالة قيام الحوادث بذاته ضروري لا يحتاج لنظر وهو
ممنوع قطعا واتفق الجميع اي الحشوية والمعتزلة بذاته تعالى
وجهلهم المركبات واليهود في عدم تعقل ما قاله اهل الحق ان
قيل هذا يقتضي بظاهره ان اهل الحق يعقلوا هذا الكلام المنسوب للباري
العاري عن الحروف والاصوات مع ان حقيقة الكلام غير مدركة قلت
ليس المراد بالتعقل هنا الادراك بل الحكم بالصحة عقلا ولا شك ان اهل
السنة تعقلوا هذا الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت اي حكموا بصحته
ووجوبه للباري عقلا وان لم يدركوا كنهه كغيره من الصفات بخلاف طوائف
المبتدعة فانهم لم يحكموا بصحته ولم يثبتوه للباري لزعمهم اختصاص
الكلام في الحروف والاصوات من اثبات كلام له بيان لما قاله اهل الحق

ولابد

ولابد من تاويل الاثبات بالثبوت قائم بنفس المتكلم اي وهو
الله سبحانه وتعالى معبر عنه اي يدل عليه اي على الكلام الذي ليس
بحرف ولا صوت القائم بذاته تعالى بالكلام اللفظي وهو القرآن
والتوراة والانجيل الخ ودلالة الكلام اللفظي على النفسي مباشرة واما
دلالة الكتابة عليه فبواسطة دلالتها على الكلام اللفظي واما الرمز
والاشارة فدلالتها على الكلام النفسي بواسطتين لانها تدل على
المنقوش وهي تدل على الكلام اللفظي الدال على النفساني قلت
حمل الكلام اللفظي دالا على النفسي مشكل وذلك لان النفسي قديم
ومدلول الكلام اللفظي منه ما هو قديم كمدلول الله لا اله الا هو الحي
القيوم ومنه ما هو حادث كمدلول ان فرعون وهامان وقارون
وجنودهما كانوا خاطئين قلت المراد بكون الكلام اللفظي
دالا على النفسي انه دال على بعض معناه فالنفسي يدل على معان
لا نهاية لها واللفظي يدل على بعض تلك المعاني القديمة والحديثة كذا
قال بعض المحققين والحق ان الكلام اللفظي يدل على نفس الكلام
النفسي القائم بذاته تعالى لكن تلك الدلالة ليست واحدة من الدلالات
الثلاث المطابقية والتضمنية والالتزامية لانها اقسام للدلالة
اللفظية الوضعية وانما هي دلالة التزامية عرفية كدلالة قول القائل
قام زيد على انه تحدث بذلك في ضميره وليس خاليا عن الحدث خلو
الجمادات وهذه الدلالة هي المرادة من قول بعضهم ان تلك الدلالة عقلية
فاراد بقوله عقلية انها غير وضعية ومحصله ان الكلام اللفظي يدل
على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية لكن كلامنا النفسي حادث ككلامنا
اللفظي واما كلام الله النفسي فقديم وكلامه اللفظي الدال عليه
حادث وبهذا التقرير تعلم انه لا حاجة لقول بعض المحققين في قول
المتكلمين ان الكلام اللفظي المنزل على سيدنا محمد يدل على الكلام
النفسي القائم بذاته تعالى من انه على حذف مضاف اي يدل على
بعض مدلولات الكلام النفسي وذلك لان تقدير هذا المضاف
انما يحتاج اليه لو اريد بالدلالة الكلام اللفظي الدلالة اللفظية

الوضعية واما ان اريد الدلالة الوضعية الالتزامية المعبر عنها بالمنطقية فلا يحتاج اليه والحاصل ان القران بمعنى اللفظ المنزل له دلالتان دلالة عقلية ودلالة لفظية وضعية فدلالته على الكلام النفسي دلالة عقلية والمدلول في هذه الدلالة قديم ودلالته على معانيه اللغوية افرادية كانت او تركيبية دلالة لفظية وضعية والمدلول في هذه الدلالة بعضه قديم كمدلول لفظ الله وبعضه حادث كمدلول لفظ فرعون فان اريد بالدلالة في قول المتكلمين الكلام اللفظي يدل على النفسي الدلالة العقلية لم يحتج لتقدير مضاف وهذا المسلك هو الذي سلكه المحلي والسعد وان اريد الدلالة اللفظية الوضعية احتيج لتقدير المضاف وهذا الذي سلكه القرافي ومن تبعه على اثباته اي الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت وقوله شاهدا اي في الشاهد ويقاس عليه الغائب بان الامر والناهي اي الامر من الخلق والناهي من الخلق وقوله بان الخ متعلق بما صح من قول الشاهد المحتج به وقوله يجد اي من ذكر من الامر والناهي فاندفع ما يقال ان يجد خبر عن امرين وهو جار على طريقة وهذا الخبر غير مطابق له فكان الواجب ان يقال يجدان بضمير التثنية وحاصل الجواب ان يجد ضميره يعود على من ذكر من الامر والضميران في قوله حاله امره ونهيه كل منهما يرد الى ما يليق به على سبيل التوزيع وقوله من نفسه اي فيها طلبا جازما هو الطلب النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت ويدل عليه اي بحيث يقال فهمني المسئلة وعلمني المسالة فتلك عبارات مختلفة دالة على ما في النفس من الطلب ثم ان هذا يقتضي كون العبارات دالة على ما في النفس ان تكون تلك العبارات غير ما في النفس لان ما في النفس لا يختلف لانه عبارة عن الطلب النفسي الجازم وهذه العبارات مختلفة فتكون العبارات غيره وقد اشار الشارح لدليل اقتضاء الكلام من المغايرة بين النفسي والعبارة بقوله وما يرض له فالواو تعليلية وقوله وما يرض الى اخره اشارة الى قياس من الشكل الثاني صورته هكذا العبارات مختلفة ولا شيء من النفسي يختلف ينتج العبارات ليست ما في النفس وايضا العبارات

العبارات دالة وما في النفس مدلول والدال غير المدلول ولو التفت الشارح لهذا لكان اوضح ولان العبارات هذا دليل ثان للمغايرة بين ما في النفس والعبارات وتقريره ان يقال العبارات دلالتها بالوضع والتوقيف ولا شيء مما في النفس كذلك ينتج لا شيء من العبارات بما في النفس وقوله ولان العبارات اي ولان دلالة العبارات وقوله بالجعل اي الوضع فتقول المواضعة مفاعلة وهي بما عبر بابها والمراد بها الوضع وح فهي تفسير لما قبله والتوقيف اي لان السامع لا يدرك معنى اللفظ الا بتوقيف بقول له هذا اللفظ موضوع لكذا وذلك المعنى موضوع له كذا فالمراد بالتوقيف الاعلام والاطلاع ثم ان توقف الدلالة على التوقيف والتعليم ليس من حيث ذاتها بل من حيث فهم المعنى على انه يتوقف على الوضع فانه من حيث ذاتها حقيقة عقلية اي وما في النفس دلالته على معناه عقلي لا بالوضع والتوقيف فدلالة لفظ زيد على معناه بالوضع واما ما في النفس فيدل على المدلول فيهما متغايرات وهذا بيين ما قلنا اولا من ان الكلام النفسي يدل على معاني وهذا ظاهر في الصفة القديمة واما اذا تصور من احدنا ان يطلب الضرب فيدل على ما في النفس وهو طلب الضرب وطلب الضرب الذي هو نفسي لا مدلول له قال انما يظهر في الذي يتعلق في الحادث منا لا في ارادة الامتثال لا الى كلام نفسي ويردون الخبر اي ويردون ما يجده المخبر في نفسه عن الخبر اللفظي وكان الاولى ان يقول وما يجده المخبر في نفسه قبل الاخبار يرجع للعلم بالصيغة اي بمدلولها والحاصل ان الكلام اما انشائي او خبري فما يجده الطالب في نفسه قبل تكلمه بصيغة الامر والنهي يرجع الى ارادة الامتثال وما يجده المخبر في نفسه قبل تكلمه بالخبر يرجع للعلم بالصيغة فقوله بالصيغة الاضافة للبيان اي يرجع للعلم بالصيغة من حيث مدلولها ومادتها وهيئتها الاتفاق اي بيننا وبين المعتزلة وقوله وانما النزاع اي بيننا وبينهم وقوله في تغيره اي في تغاير اصل المعنى الموجود في النفس عن الارادة والعلم على مغايرة اي على مغايرة اصل المعنى الموجود في النفس للارادة بالنسبة للطلب الشامل للامر والنهي ولو كان بوجود الامر بدونها اي بدون الارادة وهذا هو المحتج به وهذه حجة اولى وستاتي حجة ثانية وهي قوله قالوا ومن

الدليل على المغايرة الخ وبينوه اي بينوا وجود الامر بدون الارادة
الذي هو محل النزاع به ولم يرد وقوع ذلك منهم اي ولم يرد المولى سبحانه
وقوع الايمان من الكفار ولا وقوع الطاعة من العصاة ولما كان هذه
دعوة لا يسلمها الخصوم اذ هم يقولون اراد ذلك منهم اثبتها الشارح
بالنقل ولكن اعترضها المصنف فقال اذ لو اراده لوقع اي لكنه لم يقع
فلم يرده فحذف الاستثنائية وقوله والا لزم النقص بيان للملازمة اي
والنقص عليه محال بالاتفاق وقوله بنفوذه اي بسبب نفوذ مشيئة
العبد دون مشيئته لانه يصير مقهورا والمقهور منتقص اذ لو اراده لكان
الخ كما يقول الخصم وقد اتفق الخ هذا دليل نقلي بعد ان ذكر الدليل
العقلي فهو عطف على قوله والا لزم النقص على ان ما شاء الله كان
اي فلو شاء الله ايمان الكافر او طاعة العاصي لوقع فقد تحقق الامر بدون
الارادة وفي قوله قبل ظهور البدع اشارة اي ان ما عليه الخصوم مخالف لما
عليه السلف وانهم من ارباب البدع ان الامر يتعلق الخ هذا اشارة
لقياس من الشكل الثاني تقريره ان تقول الامر يتعلق بفعل الغير والارادة
لا تتعلق بفعل الغير ينتج الامر غير الارادة لا بمعنى الشهوة عطف على
محذوف اي الارادة بمعنى القصد لا بمعنى لا ولكون الارادة بمعنى القصد
لا تتعلق الا بفعل المريد لم تتعلق بالمعجوز عنه بخلاف الامر فانه يتعلق
بالمعجوز عنه وقوله لا بمعنى الشهوة والمحبة اي واما الارادة بهذا المعنى
المحال في حق الله فتتعلق بفعل الغير فتمكن من قضائه اي بان كان
موسرا ووجد رب الدين او وكيله فلو تضمن الامر الخ الاولى ان يقول
فلو كان الامر متضمنا للارادة كما هو على مدعى الخصم مع ان الله قد امره
بذلك اي بقضاء الدين حيث امكنه ونهاه عن المطل نظرا لقوله عليه
الصلاة والسلام مطل الغني ظلم فكان يحنث اي وبحسب حكم الكفارة
اي لوجود المعلق عليه وقوله ولم يحنث حلفه حالية قالوا الخ هذا من
جملة الوجوه التي بين بها الاصحاب وجود الامر بدون الارادة فكان
المناسب ان يقول الرابع قالوا الخ وانما اتى بصيغة قالوا المقتضية
للتبري لما في هذا الوجه من الخدش الآتي له اعتذر اي السيد وقوله
بانه

بامر اي العبد وقوله بمخالفته اي بمخالفة السيد فلم يصدقه اي فلم يصدق
السلطان السيد في اعتذاره فاراد اي السيد تمهيد عذره اي تقريره
واظهاره فانه يامره لعل المناسب امره بحضرته لانه جواب اذا اي
امر السيد العبد بحضرة السلطان ويريد مخالفته اي فقد تحقق الامر
بدون الارادة وقوله فاذا امره لا حاجة لهذا فالاولى اسقاطه للاستغناء
عنه وهذا الاعتراض اي لان اظهار عذره يكفي فيه مجرد قوله يا عبدي
افعل كذا ولا يتوقف على وجود امر نفساني والكلام فيه فلم يوجد الامر كما
لم يوجد الارادة فلا شاهد في وجود الامر النفساني بدون الارادة ولا يتوقف
على انه امر حقيقة اي امر نفساني بينا ومثله لازم للاشعرية فان امر الله
السيد في القرآن ولم يرد فعله لعلمه بعدم وقوعه فقد وجد الامر اللفظي دون
النفسي فكيف يقولون ان الامر اللفظي يستلزم الاقتضاء النفسي والحاصل
انه كما لا يلزم من قول السيد افعل كذا وجود الارادة للامتثال كذلك يقال
للاشعرية انه لا يلزم من الامر اللفظي الاقتضاء النفسي اي ان هذا الامر
اي الوارد في الكتب السماوية امر لفظي لا نفسي فقد انفرد اللفظي عن النفسي كما
انفرد عن الارادة لان المولى لما علم بعدم وقوعه لم يرده ولم يقتضه وانما
طلبه طلبا لفظيا لغرض قالوا ومن الدليل على المغايرة اي مغايرة
اصل المعنى الموجود في النفس للارادة وضمير قالوا للاصحاب وهذا دليل
ثاني استدل به على المغايرة وليس من جملة الوجوه التي بينوا بها وجود الامر
بدون الارادة المحتج بها اولا على المغايرة المذكورة وساق هذا الدليل
باسلوب التبري لما فيه من الخدش الذي سيذكره لتناقض اي
والتكلم بالمتناقض عبث لا يليق بعاقل ولو كان كل امر الخ الاولى
ان يقول ولو كان الامر نفس الارادة لتناقض لان عبارته لا تقتضي
ان الامر نفس الارادة لاحتمال تغايرهما مع تلازمهما في الوجود الخارجي
لانه يمكن ان يحمل قوله اريد منكم على اني احب ذلك اي لا على اني
اقصده وهذا اسبق لقوله وهذا ضعيف ولا يخفى ما فيه فان عبارته تفيد
انه يصح حمل الارادة هنا على القصد وهو لا يصح لما مر من ان الارادة بمعنى
القصد لا تتعلق الا بفعل المريد والارادة هنا متعلقة بفعل الغير نظرا

لتو لداربه منكر فيه بمعنى الحث والشهوة فقط فهذا معنى فيها الا انها يمكن
ان تحمل عليه فكان الاولى ان يقول لانه يتصلى ان يحمل قوله الخ   واما
رد الخبر الخ لما قدم بطلان رد ما يوجد في النفس من الطلب الى الارادة شرع
هنا يتكلم على بطلان رد ما يوجد في النفس من الخبر الى العلم بنظم الصيغة
وحاصل ذلك ان قول الله في كتابه اي امر الله مثلا خبر لفظي واما
الما يوجد الله تعالى فليس خبرا حقيقيا بل هو يرجع للعلم بهذه الصيغة
كما قال المعتزلة وهذا باطل لما قال الشارح وحاصل ما قال ان
العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ والخبر النفسي لا يختلف
ينتج العلم بنظم الصيغة غير الخبر وهذا قياس من الشكل الثاني حذف الشارح
نتيجته   الى العلم بنظم الصيغة اي وانه ليس هناك كلام نفسي
بل الموجود العلم بتلك العبارة الموجودة في الخارج   لان نظم الصيغة
يختلف الخ اي لان العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ فالعلم
بقولك جاء زيد غير العلم بقولك ذهب عمرو مثلا فقول الشارح لان نظم
الصيغة الخ فيه حذف وما جرى عليه الشارح مبني على ان العلم يتعدد
بتعدد المعلوم كما يأتي وانما احتجنا لتقدير العلم لانا لو لم نقدره كانت
نتيجة القياس نظم الصيغة ليس خبرا نفسيا وينعكس لقولنا
الخبر النفسي غير نظم الصيغة وهذا غير المطلوب لان الخبر ليس هو نظم
الصيغة عندهم بل العلم بنظمها فاذا قدرنا لفظ العلم انتج المطلوب
وهو ان العلم بنظم الصيغة غير الخبر النفسي وانت خبير بان هذا الدليل
انما يتم ان اصطلح الخبر النفسي والخصوم انما يقولون بوجود شيء في النفس
ولا يسمونه خبرا   ولان الصيغة الواحدة الخ هذا دليل اخر
حذفت نتيجته كالذي قبله وحاصله ان القائل افعل قد
يستعملها في الايجاب والاباحة كقولك قم للصلاة وللاكل فمدلول الصيغة
يختلف بالانشائية والخبرية والصيغة واحدة فيكون العلم بها واحدا
فنقول في نظم هذا القياس من الشكل الثاني العلم بنظم الصيغة لا يختلف
وما في النفس يختلف اما الصغرى فلان المعلوم اذا اتحد كان العلم المتعلق
به واحدا من غير خلاف واما الكبرى فلان ما في النفس خبر وطلب وهما
مختلفان

مختلفان ضرورة ينتج العلم بنظم الصيغة ليس هو ما في النفس وينعكس
الى ان ما في النفس ليس هو العلم بنظم الصيغة وهو المطلوب   واذا ثبت
الخ هذا شروع في وجه تسمية ما اثبته اهل السنة من القول النفسي
كلاما وبيان ماخذ ذلك   فتسميته مستنبرا خبره ماخوذ وهو غير
مطابق بحسب الظاهر فلابد من التاويل بحذف في الخبر اي امر ماخوذ
من موارد اللغة الاضافة بيانية وقد قال تعالى استدل بهذا على
تسمية ما في النفس كلاما وفيه ان المطلوب تسمية ما في النفس كلاما
والاية انما تدل على تسميته قولا قلنا هما بمعنى واحد لا يقال بل القول اعم
لصدقه بالمعاني والمباني والكلام مخصوص بالمعاني وحينئذ فلا يصح
الاستدلال بالاية لان ملزوم الاعم غير ملزوم الاخص لانا نقول هذا
فيمن يجعل الكلام اسما للفظ واللفظ مخصوص بالمباني واما المتكلمون
فالكلام عندهم كما عند الاصوليين يصدق بالامرين على خلاف سيذكر
فيه وانه حقيقة في اي منهما يكون فان قلت حيث كان القول والكلام
بمعنى كان في قول الشارح واذا ثبت ان ما قولا تهافت لانه اذا فرض كلاما
فكيف يستدل على انه كلام قلت لا تهافت لان المفروض ثبوت المعنى القائم
بالنفس وعليه استدل بالادلة العقلية السابقة غير انه هل يسمى ذلك
المعنى كلاما ام لا ولما كانت هذه التسمية راجعة للغة استدل بموارد
اللغة وبين كافية في هذا المقام يوهم   لم يكن بهم هذا غير مرتبط
بما قبله فالمناسب ان يقول وذلك انه لم يكن فيهم الخ   الى ما تجنه بضم
التاء وكسر الجيم اي تستره ضمائرهم وحاصل كلامه ان الوارد على
المشهور انت رسول الله والوارد على قلوبهم هو ليس رسول الله والتكذيب
منوط بالثاني دون الاول فيه والكذب لا يكون الا في الكلام الخبري لكن
كون الكذب متعلقا بالخبر النفسي بمعنى بل المتبادر تعلقه بالخبر اللفظي
من حيث عدم مطابقته لما في القلب كما ذكره البيانيون مع بعده لكن
كالمدعي تسمية القول النفسي كلاما او الامثلة لا تدل على ذلك وانما تدل على
تسميته خبرا وهو اخص من الكلام لصدقه بالخبر والانشاء   وانما جعل
اللسان اراد به القول اللفظي الناشئ عن اللسان من اطلاق المحل على الحال

واطلق على ما في الفؤاد وهو القول النفسي اي علاما وهو محل الشاهد
وهل اطلاقه اي اطلاق الكلام بمعنى اللفظ اي وهل اطلاق لفظ كلام
بطريق الحقيقة الاضافة للبيان وعلى هذا فهو مشترك بين اللفظي
والنفسي او حقيقة في القولي المناسب لما تقدم ان يقول في اللفظي
بدل القولي مجاز في النفسي اي فيكون من اطلاق اسم الدال على المدلول
او بالعكس اي فيكون من اطلاق اسم المدلول على الدال والذي
استقر عليه الحال وهو انه كان يقول اولا غيره لكذا وهو كذلك اذ كان يقول
اولا انه حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظي من اطلاق اسم المدلول على
الدال ويستدل لذلك ببيت الاخطل ثم رجع للقول بانه حقيقة
فيهما لاطلاقه على كل منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة انه حقيقة
في اللفظي اي ومجاز في النفسي من اطلاق اسم الدال على المدلول
وهو القول الثاني بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم اي بدليل
سرعة حصوله الى الذهن عند الاطلاق الى الفهم اي بدليل سرعة
حصوله الى الذهن عند والتبادر المذكور من علامات الحقيقة وقد
يقال ان التعارف بشهرة في معناه المجازي حتى يتبادر ولا يمتنع الخ لما
كان ما استدل به المعتزلة يقدح فيما ذهب اليه الاشعري اولا من انه حقيقة
في النفسي مجاز في اللفظي وحاصل القدح كيف ذلك مع ان المتبادر
للذهن عند الاطلاق اللفظي والتبادر امارة الحقيقة اجاب الشارح عنه
بقوله ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في النفسي وحقيقة عرفية في
اللفظي فتبادره للذهن لكونه حقيقة عرفية وهذا لا ينافي انه مجاز
لغوي كما قال الاشعري اولا وهذا غير القول بالاشتراك السابق لان ذلك
على انه حقيقة لغوية فيهما معا فالاشتراك اصلي وهذا عارض قوله
واذا عرفت الحق في كلام الله اي من انه صفة قديمة خالية من الحروف
والاصوات على كلام الله الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته
لا يحمل على الحلول اي لا يحمل على ظاهره من الحلول في الثلاثة لانه باطل
اذ لا يصح القول بانه حال في احدها فضلا عن الحلول في جميعها بل لما كانت
هذه الاشيا اي المحفوظ في القلوب والمقرو بالالسن والمكتوب في المصاحف
وقوله

وقوله دال على كلام الله اي مباشرة في الاول وبواسطة في الثاني وبواسطتين
في الثالث وحاصل كلامه ان ما يجري على القلب من المحفوظ دال على الصفة
القديمة القائمة بذاته تعالى من غير واسطة وما يجري على اللسان من
الالفاظ المقروة دال على الصفة بواسطة دلالتها على ما يجري على
القلب من المحفوظ والمكتوب في المصاحف دال على الصفة بواسطتين
وهما دلالته على الالفاظ المقروة ودلالة المقروة على الالفاظ المحفوظة الدالة
على الصفة المذكورة ولما كانت هذه الاشيا بهذه المثابة اطلق عليها كلام
الله وصح ان كلام الله يطلق على كل ما في النفس وما يجري على اللسان
والحروف وانت خبير بان هذا خلاف المشهور من اطلاقه على ما في النفس
وما في اللسان فقط دون الحروف ثم ما ذكره من ان ذلك الاطلاق من اطلاق
اسم المدلول على الدال لا يناسب ما استقر عليه راي الاشعري من ان الكلام
حقيقة في النفسي واللفظي وانما يناسب ما رجع عنه من انه حقيقة في
النفسي ومجاز في اللفظي واطلق انه موجود فيها اي ووقع اطلاق
على ان الصفة القديمة موجودة فيها اي في هذه الاشيا المذكورة
وفي الالفاظ اللسانية والنقوش وما جرى على القلب من الالفاظ المتخيلة
ومعنى وجود الصفة فيها ان فهمها والعلم بها موجود فيها لما علمت
ان الصفة القديمة مدلولة لهذه الاشيا من غير واسطة او بواسطة فقط
او بواسطتين فقوله اي فهما وعلما تمييز محول عن الفاعل اي انه موجود
علمها وفهمها فيها اي انها موجودة فيها وعلى الاحلولا كما تقدم
لان الشي اي كالصفة القديمة مثلا وقوله للموجودات اربع الاولى اربعة
لان المراد مذكر وهذا التعليل لصحة اطلاق ان الكلام موجود في الاذهان
وفي اللسان وفي البنان من غير ان يستلزم ذلك حدوثها واعلم ان الوجود
الاصلي هو الوجود العيني والذهني تابع له واللساني تابع للذهني
والبناني تابع للساني مثلا زيد الغائب عنك اذا استحضرته في ذهنك
وذكرته بلسانك وكتبته في كتابك كان موجودا في ذهنك باستحضارك له
وعلمك به موجودا في عبارتك وفي كتابتك موجودا في مكان الغائب فيه
فالاول الوجود في الاذهان والثاني الوجود في اللسان والعبارة والثالث

الوجود في الكتابة والبنان والرابع وهو وجوده بذاته في المعاني
الغايب فيه هو الوجود في الاعيان فذلك لا شك انه لم يوجد في لسانك ولا في
قلبك ولا في كتابتك وانما وجد بذاته في المعاني الغايب فيه وهو كوجود كـ
الاعيان لكن لما كان يدرك من الالفاظ المتخيلة الجارية على القلب بلا
واسطة ومن الالفاظ الجارية على اللسان بواسطة ومن النقوش المكتوبة
بواسطتين قيل انه موجود في الذهن وفي العبارة وفي الكتابة وكذا كلام
الله تعالى وجوده المعنوي وجوده في ذاته تعالى بحيث لا يفارقها كعلمه
وقدرته وساير صفاته الذاتية ووجوده في الذهن دلالة الالفاظ
المتخيلة في الذهن عليه ووجوده في العبارة دلالة الالفاظ اللسانية عليه
بواسطة ووجوده في الكتابة دلالتها عليه بواسطتين ثم انه باعتبار
وجود الصفة في الالفاظ ودلالتها عليها يقال للالفاظ تلاوة وقراءة
وللصفة القديمة متلوة ومقروة وباعتبار وجودها في البنان
يقال للنقوش كتابة وللصفة القديمة مكتوبة فالكتابة نقش الحروف
واما المكتوب فهو الصفة القديمة ثم ان هذا الاطلاق فيه تسمح اذ لا معنى
لكون الصفة القديمة مكتوبة او متلوة الا باعتبار انه مكتوب به
ومتلو دالها وجود في الاعيان اي بحيث يرى بالبصر ووجود
في الاذهان اي بحيث انه يدرك من الالفاظ المتخيلة الجارية على
القلب من غير واسطة ووجود في اللسان اي بحيث يدرك من
الالفاظ الخارجية بالبنان وهو الكتابة بالبنان الاصابع
وليست هي الكتابة فيقدر مضاف اي بذي البنان والحاصل ان الوجود
بالبنان معناه الوجود بالكتابة الناشية عنها وفي اليوسي ان الوجودين
الاولين حقيقيان والاخيران مجازيان اه لكن الظاهر انه لا حقيقة
الا الاول خلافا لما في كلام الحكما من انتقاش الصورة وبهذا عرف
اي بكون الصفة القديمة يدل عليها بالالفاظ الذهنية والالفاظ اللسانية
او بالكتابة بمعنى الحروف لا بمعنى المصدر والقراة والكتابة هما بالنصب
عطفا على ان وهو الاول فهو سر ثان للمغايرة والحاصل انه على
هذا الكلام المبني على التسمح نقل ما وقع في عبارتهم وحاصله
ان التلاوة

ان التلاوة والقراة هي اجرا اللسان والتلفظ بها وترداد ها والمتلو هو
الحروف والكتابة وضع الحروف في الصحيفة مثلا والمكتوب هو النقوش
الموضوعة وح فكل من التلاوة والمتلو والقراة والمقرو والكتابة والمكتوب
حادث ومتناهي ولا فرق هنا لك ولا غير متناهي فكلامهم بحسب ظاهره
غير صحيح لكنهم ارادوا بالقراة والتلاوة الالفاظ وبالمقرو والمتلو الصفة
القديمة وكذلك ارادوا بالكتابة النقوش وبالمكتوب الصفة القديمة
لافادة التغاير بين التلاوة والمتلو والقراة والمقرو والكتابة والمكتوب
في الاحكام واللوازم بمعنى ان احدهما حادث والاخر قديم لا في
المفهوم لان هذا بديهي وفي افادة التغاير من ما ذكر تعريض بالحشوية
فانهم ذهبوا من تناهيهم في الغباوة الى ان الكتابة هي المكتوب
والتلاوة هي المتلو والقراة هي المقرو وبالجملة اي واقول قولا
ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي واقول قولا مجملا وهذا غير مختص
بهذا المبحث بل يجري فيه وفي غيره وحاصله ان عندنا طرفان
الاطلاق اللفظي والاطلاق المعنوي فالاطلاقات اللفظية تابعة
للنقل عن الشارع ومن السلف في اطلاقات الالفاظ وهذا هو
المفاد بقوله فالاطلاقات اللفظية الخ فالضمير في اطلاقها عايد على
الاطلاقات بمعنى المطلقات ففي الكلام استخدام والاطلاقات
المعنوية تابعة للعقل في شان حمل الالفاظ المطلقات على تلك المعاني
وهو المفاد بقوله ومعانيها تابعة الخ فالضمير في معانيها وفي علمها
وفي فهمها عايد على الاطلاقات بمعنى المطلقات ففيه
استخدام ايضا الاطلاقات اللفظية كقولك الصفة القديمة
مكتوبة في المصاحف مقروة بالالسنة وكقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وجاء ربك ويد الله فهذه تابعة للنقل عن الشارع ومن
السلف من حيث اطلاقها لا من حيث معانيها لانها من حيث معانيها
تابعة للعقل فالمتبادر من قولهم الصفة القديمة مكتوبة في المصاحف
انها حالة فيها فلا يتبعون في هذا المدلول بل يرجع للعقل فيقال معنى
كونها مكتوبة اي باعتبار دالها وكذا يقال في معنى وجاء ربك والرحمن على

الحروف بحسب

العرش استوى من حيث الحمل عليها اي من حيث حمل تلك الاطلاقات على
تلك المعاني فلا بد من فهمها على ما يصح فلا تتبع الالفاظ في جميع ما تدل
عليه لان الفاظ متنوعة اي مطلقا اي سواء كان معناها موافقا
للعقل ام لا اي بل تارة وتارة نحمل تتبع اللفظ فيما دل عليه في جاز ير دون
جاز يكهد بل ينظر للعقل في امثال هذا فلو كان اللفظ متبعا دايما للزم حمل
ضلال نحمل جاريك على ظاهره وكذا استوى على العرش ونحوه
يرفعها اي يترك والعلامة معنى الفائدة اي حتى يرفض قواطع
العقل اي مقطوعات العقل والالفاظ وجوه الخ الالفاظ مبتدا اول
ووجوه دلالتها مبتدا ثاني خبره كثيرة وهذا الخ بيان لقوله فلا بد من
فهمها على وجه يصح لانه يقتضي ان الالفاظ لها دلالات كثيرة بعضها
يصح وبعضها لا يصح لمصادمته لقواطع العقل وهو كذلك والا لزم
الخ اي والا نقل ان الفاظ لا تتبع مطلقا بل قلنا انها تتبع مطلقا لزم
الخ ودلالتها متكثرة اي منها حقيقة ومنها مجاز ومنها كناية
وتلويح وانما تنضبط اي دلالتها اي وانما تفهم على الوجه الصواب
بطول ممارستها اي لاجل ان تفهم معانيها اللغوية لانه اذا عرف
المعنى اللغوي وكان هناك اتفاق للقوانين العقلية ينظر ان صح حمل
اللفظ على المعنى الاول تعين والا صرف اللفظ لمعنى يقتضي العقل
صحة حمله عليه ويحث في المتنوعة عطف على تتضمن من عطف
السبب على المسبب اجلا اي لاجل ما ذكر من انتشار البحث مع
المتنوعة في مسئلة الكلام التي هي من جملة مسائله حتى قيل الخ
ظاهره انه قيل في وجه تسمية هذا الفن بعلم الكلام غير ذلك وهو
كذلك فقد ذكروا اوجها اخر منها انه يورث قدرة على الكلام في
تحقيق الشرعيات والزام الخصوم ومنها شرحه المتكلمين كتبهم
بقولهم الكلام في كذا ومنها انه انما يتحقق بالتكلم والبحث وارادة الكلام
من الجانبين بخلاف غيره من العلوم فانه قد يتحقق بالتامل ومطالعة
الكتب وقد استبان اي بان بيانا قويا بدليل التعبير بالسين
والتا فراينا الاعراض الخ يصح ان تكون راى علمية والمفعول الثاني
محذوف

محذوف اي فرايناه الاعراض عن كثير من المباحث اولى للمحافظة الخ ويحتمل ان
راى بمعنى قصد اي فقصدنا الاعراض الخ ولا يصح ان تكون بصرية كما هو ظاهر
المذكورة فيها اي في مسئلة الكلام من التطويل يقتضي انه
لا فائدة فيه بالكلية فقوله بعد بل لا كبير جدوى الخ يعارض ما قبله لانه يقتضي
ثبوت اصل الجدوى بخلاف ما قبله الا انه يراد بالتطويل الاطناب وهو
يجامع كثرة الفائدة وصغرها فصح الاضراب بل لا جدوى اي لا فائدة
له اي للكثير من المباحث المعرض عنها ولهذا اي ولاجل كون الاعراض
عن كثير من المباحث المذكورة في مسائل الكلام اولى من التطويل بذكرها
قال الخ محجوب عن العقل اي وحق فكثرة الكلام في ذلك عبث وكان الاولى
للشارح ان يعكس الكلام فيقول لان العقل محجوب عن كنه ذاته وكنه صفاته
لان المحجوب انما هو العقل الا ان يقال مراده يحجب كنه الذات وكنه الصفات
وهذا ابيان للتكبر عن العقل اختارهما عندو ليس المراد بالحجب المنع وعلى
تعذر ادراك الموصل الى الشيء ادراكه وقوله من معرفة الذات الاولى ان يقول
من معرفة ذلك اي كنه الذات وكنه الصفات وهذا بيان للشيء فيقتضي
ان معرفة الذات تدرك مع ان الادراك متعلق بالذات لا بمعرفتها والاولى
حذف المعرفة فيقول وعلى تعذر الوصول الى شيء من ذلك الا انه يراد بالتوصل
الى الشيء الاتصاف به ويجعل قوله من معرفة الخ بيان للموصل لا للشيء
او يراد بالمعرفة المعروف ويجعل الاضافة بيانية فهو ذوقي اي فالمعرفة
او التوصل بمعنى الاتصاف والمراد بكونه ذوقيا انه امر قلبي لا يمكن التعبير
عنه بعبارة كما يقع للاولياء فيدركون الذات العلية ولا يمكن التعبير عن
هذا المدرك او عن الادراك بعبارة اشارة الى مذهب الحشوية اي
الى رد مذهبهم وابطاله او المراد اشار الى مذهبهم على وجه الرد والابطال
وكان على الشارح ان يزيد لفظ ايضا لان ما قبله من قوله او يكون كلامه معرفا
اوصفيا اشارة لمذهب الحشوية ووصفوا كلامه تعالى بالسكوت
فيه تسمح لان الموصوف بالسكوت في الحقيقة انما هو من كان يتكلم ثم
انقطع كلامه الا انه يجعل في الكلام حذف والاصل بالسكوت عنه
لم يزل سبحانه متكلما اي في الازل بمعنى انه لم يزل متصفا بصفة الكلام

جدوى

بها معنى ولا يزال متصفا بصفة الكلام

فيما لا يزال اي في المستقبل   اذ لو جاز ان يسكت عن كلامه اي بان ينتفي عنه
صفة الكلام جاز ان يتصف كلامه بالعدم وهذه شرطية الدليل وحذف بيانها
ايجازا وهو انه لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام وحذف الاستثنائية
ايضا وهي لكن التالي باطل وذكرها بقوله وذلك يوجب حدوثه   وما
ادعاه الخ هذا جواب عن ما اورده الحشوية على شرطية الدليل وحاصله
لا نسلم الملازمة لان الكلام حين السكوت باق ومستتر لا انه منعدم
هوس هو ضرب من الجنون   اذ لا معنى للسكوت اي عند العقلا ليخرج
الحشوية   الا انعدام الكلام اي لا كونه مستترا   لما عرفت ان كل
ما ثبت قدمه الخ هذا بيان لقوله واذا انتفى البقا انتفى القدم لكن بضميمة
ما سبق من قوله وينعكس الخ فتكون الجملة حالية وما يرد من ان الحالية ذات
المضارع المثبت مشروطة بان لا تقترن بالواو وهذه غير خالية منها
فيدفع بتقدير مبتدا بعد الواو وعدل اليه الفاضل اي وهو ينعكس الخ
ينعكس النقيض الموافق اي وهو تبديل كل واحد من الطرفين بنقيض
الاخر   واذا انتفى القدم ايضا اي كما انتفى البقا هذا ظاهر وانت
خبير بان المناسب تاخير لفظة ايضا عن قوله لزم ضده الذي هو الحدوث
ايضا اي كما لزم الحدوث على مقابله وهو كون السكوت قبل الكلام
مستلزما عدم الكلام السابق اي انعدامه   بواسطة الخ هذا اشارة
لكبرى قياس وحذف صغراه لظهورها وتقريره ان تقول ما لحقه العدم
لزم ان يسبقه العدم وكل ما سبقه العدم فهو حادث ينتج كل ما لحقه العدم
فهو حادث   حادثا بغير وسط اي من غير حاجة الى دليل لان ذلك
حقيقة الحدوث بخلاف السابق فانه يحتاج الى وسط وهو ان لحوق العدم
يلزم منه سبق العدم وهو الحدوث   كفر لا محالة اي كفر على الراجح لان
الكرامية يقولون بحدوث الصفات ومع ذلك في كفرهم خلاف هذا ان
رجعنا اسم الاشارة في قوله ودعوى الاتصاف بذلك للصفات الحادثة
اي ودعوى الاتصاف بالصفات الحادثة كفر على الراجح ويحتمل رجوعه
للحدوث الذي لزم من قيام الحوادث به تعالى اي ودعوى الاتصاف بالحدوث
لمن تنزه الخ وعلى هذا فقوله لا محالة معناه قطعا من غير خلاف وذلك

لان

لان حدوث الاول يقتضي لعدمه انتفا بقا   تعالى ذلك من بيانه
لما ورد ويحتمل ان تكون عن بمعنى في متعلقة بمحذوف على انه حال اي وما ورد
في الحديث حال كونه اتيا على حال يخالف هذا الخ   فنقول اي عند من تاول
لا عند من يفوض وعلى كل حال فالاتفاق واقع على تنزيه الباري عن
المستحيل   ومنه ما ورد في الحديث المناسب اسقاط الواو كما في بعض
النسخ واسقاط قوله في الحديث   ان الله لم يزل بما ورد   انصتوا
كما انصت لكم اي اسكتوا كما سكت لكم فهذا يقتضي حدوث الكلام وانه
يوجد تارة وينعدم اخرى وفي القاموس يقال نصت ينصت اي سكت
فانصت له اي سكت له واستمع لحديثه اهـ والاكثر استعماله بالهمز قال
تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا   ان جاوزني ظلم ظالم
اي ان فاتني ظلم ظالم اي ان تركت مواخذته على ظلمه   قال ابن دهاق اي
في تاويل الحديث المذكور وفي نسخة ابن دهاق   ان الله يعلم ويرى
يحتمل انها بالبنا للفاعل لمناسبة قوله ويسمع الذي هو بالبنا للمفعول اي
انه يعلم ذاته ويرى ذاته الخ وعليه واستفادة ان الله يعلم ويرى من خارج
لا من الحديث وقوله مع ذلك الخ هذا روح التاويل فمعنى كما انصت لكم
اي كما اسمعكم كلامي في الدنيا وقوله لخبره متعلق بسمعا وقوله على الهم
متعلق بالخبر وقوله ان يصمت اي يسكت وتوضيحه ان كلام الله النفسي
يتنوع الى امر ونهي وخبر دال على اعمالنا كفلان يفعل كذا في وقت كذا ونحن
لا نسمع كلام الله النفسي في الدنيا باعتبار انه خبر دال على اعمالنا فقوله كما
انصت لكم معناه كما لم اخلق فيكم في الدنيا سمعا لخبري الدال على اعمالكم فاطلق
الانصات واراد به عدم الخلق لسماع كلامه فمعنى الحديث اطلب منكم
الانصات كما وقع مني الانصات اي عدم خلق لسماع كلامي فالانصات
بحسبه تعالى غير الانصات بحسبهم ويحتمل ان يعلم ويرى بالبنا للفاعل
اي يعلم المعلومات ويرى الموجودات وقوله ويسمع بالبنا للمفعول اي
ويسمع اوامره المنطقة واما المنفية فلا تسمع لانه لم يخلق فيهم سمعا
لها وهو المراد بانصاته تعالى وتخصيص الكلام بالخبري لا مفهوم له
كما ذكره لكان زائدة اي فان ذلك للصمت يكون بانعدام الخ   انتهى

اي كلام ابن دهاق ولما كان فيه نوع خفاء بينه الشارح بما يعرف المقصود
منه فقال فلت حينئذ اي ابن دهاق وهو عدم ادراك ما عنده الصامت
لانه يعني انه لما كان الصامت منا لا يدرك ما عنده من الخبر صار عدم الادراك
لازما للصمت فاطلق الصمت في حق الباري واريد به عدم ادراك ما عنده
تعالى من الخبر كذا في لب موسى وفيه ايضا انه يمكن ان يكون من قوله انصتوا
كما انصت لكم فقولوا اليوم لحسابي كما امهلتكم في الدنيا وتركتكم تعملون
ما تعملون فتجوز بالصمت اولا على الوقوف للحساب وثانيا على الامهال
كما تقول لا اسكت عن من يريد انتهاك حرمتي اي لا امهله وبهذا
تعرف الاشارة راجعة لمضمون قوله سابقا لم يزل سبحانه متكلما ولا يزال
الى قوله وما ورد الخ او انها راجعة لمضمون قوله او يطلق عليه سكوت والاول
اوفق بالمعنى والثاني ظاهر الاسلوب وخلق له سمعا اراد به القوة
لا الادراك بدليل قوله يدركه به فيقتضي ان ظاهره ان سماع سيدنا موسى للكلام
القديم متوقف على امرين ازالة المانع وايجاد قوة ولا حاجة لذلك
بل المدار على ازالة المانع لان القوة الموجودة في الشخص ضعيفة بسبب
ما قام بها من المانع فاذا ازيل ذلك المانع حصل لها قوة فلا يحتاج لخلق قوة
اخرى وقواه اي قوى الله ذلك السمع او قوى موسى فالضمير المستتر
عائد على الله والبارز عائد على السمع او على موسى ادراكه به اي بسمعه
كلامه القديم فيه رد على من قال ان موسى سمع كلامه تعالى بجميع بدنه وقضيته
كلام الشارح ان موسى ادرك بسمعه كلامه تعالى القديم بلا لفظ لا من جهة
خرق العادة وهو مختار الغزالي وقيل انه ادرك بسمعه بواسطة لفظ لا من
جهة خلاف العادة وعلى كل قد اختص بانه كليم الله ثم منعه
اي ثم منع موسى بعد ان ادرك بسمعه كلامه ورده عطف تفسير
على قوله منعه وقوله الى ما كان قبل الخ اي من الحجب عن كلامه وهذا
اي ما ذكر من ازالة المانع وروي ان موسى الخ لم يات بدعا وجه
انه يفيد حكما من الاحكام بل حكاية لما وقع لموسى اذ صار اي كلام الخلق
وقوله المنكر صفة للاصوات بعد ثان بكسر الحاء وسكون الدال اي
جرب ما ذاق وهو متعلق بقوله صار عنده حتى لم يستطع سماعه
اي سماع

اي سماع كلام الخلق وهذا الاعتبار راجع لقوله اذ صار عنده اشد
ينتبه بحجم او نحوه شد يد ثالثه مكسورا اي يزيله عنه شيئا فشيئا
ان يانس اي يركن ولما انتفع به اي بموسى وهذا كالتفسير
لما قبله عدم ذوبان الذات اي مع وجود ما يقتضي الذوبان
وتلاشيها اي اضمحلالها وهو عطف تفسير حتى يصير
عدما محضا اي كما صار الجبل دكا مع انه اعظم باضعاف من ذات
الانسان من ذي الجلال من ابتدائية اي اطلاعا ناشيا من ذي الجلال
وقوله على ما اطلعت عليه اي من الذوات العظيمة لولا ان ثبتها اي
ذات موسى وجواب لولا محذوف اي لذابت واما تاويل المعتزلة الخ
تاويل اشارة الى ان ما قالوه ليس من الاية بل تاويل لها وصرفا لها عن
ظاهرها والحامل لهم على ذلك التاويل انهم يبنون كلامه تعالى بناء منهم
على ان الكلام لا يكون الا بالحروف والاصوات وذلك محال على الله تعالى
فعارض مذهبهم مسالة موسى فاولوها فتوجه اليهم الكلام منهم في ذلك
التاويل وابطاله عليهم فقالوا واما تاويل المعتزلة الخ وقوله واصوات عطف
لازم يسمع منها اي من تلك الحروف والاصوات وقوله ما اراد الله اي
حروفا او اصواتا اراد الله ان يوصله اليه او قوله اليه اي الى موسى اي خلق
الله في الشجرة حروفا واصواتا يسمع موسى منها ما اراد الله ايصاله اليه
من تلك الحروف والاصوات فبين منهم اي فبين منهم فبيانا مفعول
مطلق رده لذا اي رد انكارهم الكلام القديم القائم بذاته تعالى
وايضا هذا وجه ثان لابطال التاويل المذكور وتسميته
معطوف على قوله تعالى انه خص الخ خبر عن قوله فالذي يدل
الخ وهو الذي نقل عن السلف اي هذا ثبوته لما قبله لان هذه
الدلالة غير صريحة ثم ان هذا غير متفق عليه فان لاهل السنة ايضا انه
سمع صوتا من جميع الجهات فهما طريقتان وحاصل ما في المقام ان
كلام الله القديم هل يجوز ان يسمع اولا في ذلك قولان لاهل السنة
احدهما الجواز وان موسى سمعه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن وجمهور
الاشاعرة وذلك لان عدم موافقة ادراك كلام عار عن الحروف

والاصوات لايكون مانعا من ادراكه عقلا وقد اخبر الله انه كلم موسى فلا نتنزل
عن ظاهره والقول الثاني للمتن واليه ذهب ابو اسحاق الاسفرايني وابو منصور
الماتريدي ومن تبعه قالوا موسى سمع صوتا من سائر الجهات على خلاف
العادة دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم ولا يقال هذا يرجع لمذهب الاعتزال لانا نقول المعتزلة
ينكرون ثبوت الكلام القديم ولا يثبتون الا تلك الاصوات التي يزعمون
ان موسى سمعها من الشجرة واما هؤلاء فيعترفون بثبوت الكلام القديم
غاية الامر ان موسى لم يدركه لامتناعه وانما ادرك ما يدل عليه كما انا
ندركه نحن وادركنا ما يدل عليه لكن الدال مخلوق ولو كان هذا
الزام للمعتزلة رشح به ما جرى عليه المصنف من ابطال مذهبهم
وردت عليه السنة اذ لا يرد عليهم لانهم يأولون لكان كل من سمع
لا يلزم ان زيدا مصطفى اذا كلمه غيره من الاشخاص وسمع كلامه
لان الاصطفا يحصل بمجرد سماع الكلام المخلوق في اي شخص كان وقد وجد
الكلام المخلوق فيمن كلم زيدا قد شاركه في ذلك اي قد شارك موسى في
الاصطفا لان الزوات لا يمان للملازمة التي حكت بها الشرطية
وصفاتها مخلوقة له تعالى فيه الناهر اي ومن جملة الصفات الكلام
فيما لا يمتاز منه الكلام اي في الناهر وهو الشجرة واما خلق الكلام
في زيد فهو معتاد لوجود مثله في سائر الانبيا فقد خلق الله كلاما
في جبريل خاطبهم به وجبريل غير معتاد كلامه مع البشر هذا حاصله
ورد بان جبريل قد اعتبر الكلام منه بالنسبة للانبيا فكلام جبريل للبشر
وان كان غير معتاد بالنسبة الينا لكنه معتاد بالنسبة للانبيا فكان الشر
اعتبر جانبنا وايضا فاطلاق هذا وجه ثالث لابطال تاويل المعتزلة
المذكور ثم استشعر سؤالا يرد على هذا الوجه فتوجه لتقريره
ودفعه فقال فان قلت الخ تمنعه اي يمنع من الحمل على المجاز فيتعين
الحمل على الحقيقة من عون هو صاحب ملك كان يكسوه من الخز اي
الحرير فقالت فيه امراته هذا بيت النعمان هجوا ودعا الخز من عوف
وانكرجلده في قولها انما انكر الخز جلده اي كره الخز جلده خشونته وقوله
وعجت

وعجت اي صوتت والمطارف فاعل عجت والمطارف ثياب من الخز وجذام
قبيلة عوف زوج المراة كان الملك يكسو تلك القبيلة الخزايم فصاح
الخز من هؤلاء القوم وقوله ومنه عا المزلي ظاهره ان التوكيد مع المجاز
ليس قاصرا على هذا البيت بل ورد منه كثير وسياتي ما يعارضه
بالمعنوي اي بالتوكيد المعنوي كالنفس والعين نحو جاء زيد نفسه
دفعا لما يتوهم من ان الجائي رسوله او كتابه اذ فيها اي في النسبة
وقع النزاع من جهة المجاز والحقيقة وانما النزاع من وقع فاهل السنة
يقولون وقع من الله والمعتزلة يقولون وقع من الشجرة ان لو وقع
بالمعنوي اي واما التوكيد اللفظي ومنه التوكيد بالمصدر فيجامع المجاز
والحاصل ان المجاز تارة يكون في النسبة وتارة يكون في الطرف ويندفع
المجاز في الاول بالتوكيد المعنوي لا اللفظي والاية وقع المجاز فيها في النسبة
فاسناد كلم الله مجاز والحقيقة اسناده للشجرة ولا يدفع هذا المجاز ما فيها من
التوكيد ومنه بيت الخزالي الناهر في قوله وعجت عجيجا حيث اطلق العجل
مجازا عن عدم ملايمة تلك الثياب لهؤلاء القوم ومع ذلك قد اكد بالمصدر
في الاية مثله فكلم بمعنى خلق الكلام مجازا واكد بالمصدر قلت الجواب
الخ حاصله انه فرق بين الاية وهذا البيت لان هذا البيت من قبيل
الاستعارة التبعية وهي مبنية على تناسي التشبيه حتى قيل انها حقيقة
وح فلا مانع من التوكيد للمبالغة والتوكيد انما ينفي المجاز المرسل لا الاستعارة
اذ لا مانع من تاكيدها لبنائها على تناسي التشبيه فهي قريبة من الحقيقة
وح فلا مانع من التوكيد فيها وتقرير الاستعارة في البيت ان يقال شبه
عدم ملايمة الطاري لجذام بالصياح الذي هو العجيج واستعير الصياح
لعدم الملايمة واشتق من الصياح صاحت بمعنى لم تلايم وقرينة تلك
الاستعارة اسناد العجيج لما لا يتاتى منه حقيقة واما الاية فهي حقيقة لانه
لا قرينة فيها على الاستعارة وعلى ما لا قرينة فيها على الاستعارة فهي حقيقة
والحاصل ان المعتزلي يقول ان التوكيد لا يمنع المجاز بل يجامعه كما في البيت
والاية مثله فيرد عليه بانه فرق بينهما فالبيت من قبيل الاستعارة التبعية
لوجود القرينة والاية من قبيل الحقيقة لعدم وجود قرينة المجاز مطلقا

اي كانت متبعة او غير متبعة   انها حقيقة لغوية اي والتجوز انما هو
في الاثبات   فيصح ان يتفرع على قوله والاستعارة مطلقا الخ اي بخلاف المجاز
المرسل فانه هو الذي يجوز فيه التوكيد - والاية لا قرينة الخ اي وكل ما كان كذلك
فهو حقيقة فالاية من قبيل الحقيقة لا مجاز فيها   الا انه لا يتم هذا الجواب
الخ حاصله ان المعتزلي له ان يقول ان الكلام حروف واصوات والله تعالى
منزه عن الحروف والاصوات وحينئذ فاسناد الكلام له تعالى مجاز والقرينة
موجودة وهي اسناد الكلام لمن لا يليق منه حقيقة فقد استوى البيت
مع الاية وكما صح التوكيد في البيت صح في الاية فلم يبق شيء وهو ان المصادرة
اخذ الدعوى جزء الدليل وهذا غير موجود فيما نحن فيه اذ ما هنا انما
هو منع للمطلوب فقوله ان الخصم الخ انما يفيد منع المطلوب لا المصادرة
نعم لو قطع النظر عن التعليل لتحققت المصادرة لان اهل السنة يقولون
الاية خالية عن القرينة وكل خال عن القرينة فهو حقيقة فالاية من قبيل
الحقيقة ودعوى اهل السنة ان الاية من قبيل الحقيقة لازم للصغرى ولو
قال الشارح على ان للخصم ان يدعي الخ لكان اولى ليكون اشارة الى اعتراض ثان
على الجواب الاول بالمصادرة والثاني عدم افادته للمطلوب   كلام اهل
السنة الخ لما اورد الخصم على اهل السنة المصادرة وابطل بذلك استدلال
اهل السنة بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى استدرك الشارح على ذلك بقوله لكن
اهل السنة الخ وحاصله ان اهل السنة استدلوا على ثبوت الكلام لله تعالى بالبرهان
العقلي الدال على عدم انحصار الكلام في الحروف والاصوات ثم بعد ذلك
استدلوا بالاية فان حصل خدش في الاستدلال بالاية فلا يضرهم لما عندهم
من الدليل العقلي الدال على المطلوب ويصح الاستدلال بالاية على سبيل
التقوية   فيصح الاستدلال بها اي بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى على
جهة التقوية للدليل العقلي   ولا يعترض بالبيت حاصله ان استدلال
الاصحاب بالاية مبني على ان التاكيد يرفع المجاز فيرد على هذا البناء البيت
الخ وقوله سبق اي من ان البيت جار على الاستعارة التبعية والاستعارة
مطلقا مبنية على تناسي التشبيه فيصح التوكيد فيها فلا يعترض بالبيت لذلك
وايضا فادعا [illegible] وهذا وجه
ثاني

ثاني لنفي الاعتراض بالبيت والاول قوله لما سبق اي من ان البيت جار على
الاستعارة التبعية   فادعاهم قاعدة الخ المراد بالقاعدة الشهيرة انه لا
يكون التاكيد بالمصدر يرفع المجاز وظاهره كان المجاز مرسلا او بالاستعارة
وقوله بمجرد بيت شعري بيان وصف مقتضي ما تقدم من قوله ومنه بيت الخ
فانه يقتضي انه ورد من ذلك كثير   يحتمل امورا منها ان يكون على خلاف
القياس ولضرورة الوزن فلا يحتج به   حقيقة اي حقيقة عقلية
لا مجاز عقلي   وانه هو الذي الخ بيان لكون اسناد الكلام لله حقيقة لانه
من تعلق السبب على المسبب   لكن تاولوا الكلام المسند اي الى الله وفي
قوله تاولوا اشارة الى ان خلق ليس معنى كلم بل هو تاويل لمعناه فقوله بعد
ومعنى كلم الخ اي معناه التاويلي   والمعتزلي الخ لعل الاولى ان يقول لان
المتكلم عندهم الخ فيكون تعليلا للاستدراك وهو قوله لكن تاولوا الخ
ولا شك الخ لعل الاولى توجيه بالفاء على قوله لكن تاولوا اي حيث كان ذلك
تاويلا منهم كان مجازا   فتوكيده الخ حاصله ان الاسناد حقيقي باتفاق والخلاف
في تفسير كلم فان فسر بمعنى خلق الكلام كما قالوا كان هذا التفسير مجازا والتوكيد
في المصدر يرفعه فيثبت تفسيره بحصل منه كلام وهو مدعى اهل السنة
ثم ان النزاع معهم لغويا اي نحن نقول هذا التفسير غير لغوي وهم يقولون
هو لغوي ولا يحتاج الى اثبات ذلك بالنقل عن اهل اللغة والمنقول عن اهل
اللغة ان المتكلم من قام به الكلام وحصل منه لا ان معناه الموجد له وحينئذ
فما قالوه ليس تفسيرا لغويا   ومنهم لذلك اي اللازم المذكور وهو انه
لا متكلم حقيقة الا الله وقوله عند قول الخ البا فيه للسببية وبين بها الحاصل
انهم قالوا ان كلم معناه خلق الكلام يلزم منه انه لا متكلم حقيقة الا الله فان
منعوا ذلك اللازم بسبب ما يقتضيه اصلهم من ان الموجود الحادث يوثر في
مقدوره قلنا لهم هذا الاصل لا يسمع لما تقرر من فساده   في تاثير الخ في بمعنى
من بيان لاصلهم الفاسد   وبالجملة الخ لما جرى في المقام ما يقتضي
ضعف الاستدلال بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى اجاب عنه بقوله وبالجملة
الخ   له اي للباري سبحانه وتعالى   والا فلا كان الخ اي وان لم نقل انه ذكر
الاية للتقوية بل قلنا انه حصل بها اصل الاثبات فلا يصح انكار الكلام النفسي

وهو الكلام في الحروف والاصوات بل كل واضع للمطلان عقلا ونقلا اي وحينئذ لا يظهر ان اصل الاثبات تحصل بالاية قوله واذا ثبت له هذا مرتب على قوله ولا فائدة له ودافع لما يقال ان الثابت بالعقل والنقل مطلق الكلام النفسي لا الكلام النفسي القديم الذي يعلم منافيه وذلك لان المراد بالدليل النقلي ما اشار اليه اولا بقوله لان الانسان يجد من نفسه كلاما الخ والمراد بالنقل ما اشار اليه ببيت الاخطل وقوله تعالى ويقولون في انفسهم وكل منهما اي من الدليل العقلي والنقلي انما اثبت مطلق الكلام النفسي لا الكلام النفسي القديم الذي كلامنا فيه قوله واذا ثبت الكلام النفسي اي مطلقا قوله انه تكلم من غير واسطة الاولى ان يقول انه تكلم حقيقة بكلام هو التوحيد قوله مع ما اقترنت اي تلك الاضافة وقوله بها اي بتلك الاضافة قوله وقلنا بها بذاته الواو للحال قوله وجوابه اي جواب ما تقدم قوله لا موجب لصرف الاية عن ظاهرها الذي هو مستند هم قوله فتعين الايمان بالظاهر اي بالمعنى الظاهر من اللفظ واما استشهادكم بعبد خلق الكلام فليس معنى ظاهر من اللفظ بل هو مجاز مرسل من اطلاق اسم المتعلق بالفتح على المتعلق بالكسر لان الخلق يتعلق بالكلام قوله وايضا لا هذا جواب عن السؤال الثاني اعني قوله سلمنا ذلك في التوكيد وقد اجاب عنه اولا بغير ما اجاب به عنه هنا لان هذا الجواب جار على تسليم وما تقدم جواب بالمنع وحاصل ما تقدم انا نمنع ان التجوز في النسبة بل في الطرف لكن المسند والتاكيد بالمصدر يدفعه وحينئذ فلم يتم ما عللتم من ان التجوز انما هو في النسبة والتاكيد بالمصدر ينافيه ولا يدفعه الا التوكيد المعنوي سلمنا ان التجوز في النسبة وان النزاع انما هو فيها وان اهل السنة يقولون المتكلم هو الله تعالى والمعتزلة يقولون المتكلم هو الشجرة فنقول هذا التوكيد كما انه يحقق النسبة وان المتكلم هو الله كما نقول نحن به لم يحقق خلاف ظاهرها وهو ان المتكلم الشجرة وحينئذ فما استويا في هذا التوكيد ولكن الظاهر من الاية ان المتكلم هو الله حقيقة فتعين الرجوع للظاهر من الاية لعدم الصارف عنه وكان الاولى ذكر هذا الجواب عقب ما قدمه اولا من المنع اذ هو غير مناسب لما قبله [illegible] ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة ثم للترتيب الاخباري

الاخباري وعبر بقوله المتكلم ومع غيره اشارة الى انه لم ينفرد بهذا القول عن اهل هذا الفن وهذه اشارة للترتيب والمنفرد صفات المعاني واذا وجب ما ذكر من الوحدة لصفات المعاني وجب للمعنوية ايضا لان ما ثبت للمتبوع يثبت للتابع الوحدة هي في المقام عبارة عن نفي الكم المنفصل في الصفات وينبغي ان يعلم ان الكم بالنسبة الى الذات ينقسم متصلا ومنفصلا واما بالنسبة الى الصفات فلا ينقسم الا منفصلا فصفة العلم مثلا القائمة بالباري واحدة لا صفتان متعلقتان خلافا لابي سهل على ما ياتي ووجه كون هذا اي قيام الصفتين به من نوع واحد كما منفصلا باعتبار ان كل صفة من الصفتين مستقلة متميزة عن الاخرى فمن اطلق عليها ذلك كما متصلا باعتبار انهما وان تعددتا وتغايرتا فقد قاما بمحل واحد كما انهما داخلتان تحت ما يكون كما متصلا فتدبر فهو مسامح والمراد بالوجوب عدم امكان الانتفاء اي ان تلك الصفات لا تقبل انتفاء الوحدة عنها فتكون قدرته اسم تكون ضمير عائد على الصفات وخبرها مجموع الاطراف المذكورة بعد ويجب لها عموم التعلقات المناسبة لها اي يجب تعلقها في الجملة بكل ممكن كان خيرا او شرا او صلاحا او اصلح واعلم ان التعلق عبارة عن طلب الصفة امرا زائدا على محلها وان للقدرة تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي حادث فصلاحيتها في الازل لايجاد زيد على اي صفة كانت من كونه ذكرا او انثى عالما او جاهلا وفي اي زمان وفي اي مكان هو تعلقها الصلوحي فاذا وجد بصفة العلم ذكرا في الزمان المخصوص والمكان المخصوص فقد تعلقت به تعلقا تنجيزيا حادثا اخص من الصلوحي وللارادة ثلاث تعلقات تنجيزي قديم وصلوحي كذلك وتنجيزي حادث فالصلوحي القديم صلاحيتها في الازل لتخصيص زيد بصفة من الصفات بدلا عن مقابلها والتنجيزي القديم تعلقها في الازل بكون زيد يوجد في الزمان المخصوص والمكان المخصوص بصفة العلم مثلا فهو تعلق بالفعل واما التنجيزي الحادث فهو تخصيصه بعد وجوده بالعلم مثلا وبالمكان المخصوص وهو على طبق التنجيزي القديم وكل منهما اخص من الصلوحي القديم بجميع اقسام الحكم العقلي الحكم العقلي هو اثبات امر او نفيه والمراد بالاثبات ادراك الثبوت ولا شك انه

الله حادث فهو من قبيل الجائز لانه قابل للتخصص وحينئذ فقوله وهي كل
واجب الخ ليست هذه اقساما للحكم العقلي بل لمتعلقه لانه الموصوف بكونه
واجبا او جائزا او مستحيلا وذلك نحو الله موجود وخالق لجميع الافعال
ولا شريك له فالمحمول في الاول واجب وفي الثاني جائز وفي الثالث مستحيل
ففي كلام المصنف مضاف اي بجميع اقسام متعلق الحكم العقلي اي انهما
متعلقان بكل ما يصلح تعلق الحكم العقلي به بحيث يكون محمولا على
شيء اذا علمت هذا فقول المحشي وانظر ما يقتضيه قوله اقسام الحكم
العقلي من حصر متعلقات العلم والكلام في الاحكام كيف وهي لا تنحصر فيها
لانهما متعلقان بكل شيء سواء كان حكما او غير حكم انتهى مدفوع لما علمت
ان المراد انهما يتعلقان بمتعلق الحكم العقلي اي بكل ما يصلح ان يتعلق به
الحكم العقلي بحيث يكون محمولا على شيء واعلم ان العلم ليس له الا تعلق
واحد تنجيزي قديم لاستلزام جواز تعلقه صلوحيا الجهل والكلام ما عدا
الامر والنهي منه له تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فلهما تعلقان
صلوحي قديم وتنجيزي حادث   بكل موجود فالله يسمع البياض
والسواد والاعراض ويبصر الروائح والطعوم والاصوات فان
قلت اذا كان البصر مثلا يتعلق بجميع الموجودات فاي حاجة لتعلق
السمع بها والادراك بها على القول به والجواب ان كلا منهما وان تعلق بجميع
الموجودات لكن بكل واحد تعلق بها على كيفية وحالة غير ما عليها الاخر
ولا يعلم تلك الحالة الا الله تعالى وكل من السمع والبصر والادراك له تعلق
تنجيزي قديم وهو تعلقها بذاته تعالى وصفاته وصلوحي قديم
وهو صلاحيتها في الازل لتعلقها بذواتنا وصفاتنا عند وجودنا
وتنجيزي حادث وهو تعلقها بنا عند وجودنا   بكل موجود اي ولا
تتعلق بالاحوال على القول بها لانها لم تتصل لمرتبة الوجود   بكل ممكن
اي سواء كان موجودا او معدوما كان مما سبق في علم الله ان تكون
او لا وهذا ظاهر في التعلق الصلوحي   في كل ما يصلح له متعلق بعموم
التعلق   الا العلم والكلام فيه ان هذا يقتضي انه لا خلاف في وحدة غيرهما
وليس كذلك اذ قد خالف في وحدة القدرة ابو سهل الصعلوكي كما خالف
في وحدة

في وحدة العلم   اما العلم فخالف فيه ايضا فخالف في وحدته ابو سهل كما خالف في
وحدة القدرة   كما ان متعلقاتها كذلك اي لا نهاية لها واتحاد ذلك كون العلوم
متعددة بتعدد المعلومات   ودخول ما لا نهاية له في الوجود بالدخول
الاتصاف اي اتصاف ما لا نهاية له بالوجود   قائل باثبات العلم المراد بالاثبات
الثبوت وبالنفي الانتفاء لان هذا هو متعلق القول   وجود حوادث الخ اي
ان الدليل قام على استحالة دخول حوادث ما لا نهاية لها في الوجود
لا مطلق دخول شيء لا نهاية له في الوجود الشامل لدخول قدم ما لا نهاية لها
كنعيم خروج لان هذا من جملة الوجوه التي يستدل بها على استحالة وجود
حوادث لا نهاية لها وهو برهان القطع والتطبيق الذي سبق لكم الجري عليه
وحاصله على ما قررنا لا تسلم اذا فرضنا من الحوادث سلسلة اولها الطوفان
متسلسلة الى الازل وسلسلة اخرى من الان للازل فاذا طبقنا بين السلسلتين
فلا يخلو اما ان يتساويا وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة الزائد للناقص او
تكون احداهما ازيد فان كانت الطوفانية ازيد لزم زيادة الناقص على الكامل
وان كانت الانية ازيد فنقول هذه الزيادة حيث كانت بالقدر الذي من
الطوفان للان كان متناهيا والزائد بالمتناهي متناه فاللازم لوجود
حوادث لا نهاية لها اما مساواة الناقص للكامل او زيادة الناقص او كون
ما لا نهاية له متناهيا واللوازم الثلاثة باطلة فاذن الملزوم وهو وجود
حوادث لا اول لها باطل واعلم ان هذا الدليل لا يطرد ولا يتم مع فرض قدم ما لا اول لها
وذلك لان التطبيق لا يصح استثناء جملة منه لان تلك الجملة واجبة والواجب
لا يصح تغييره وتوضيحه انه لو فرض من القدم سلسلة من الان للازل ثم سلسلة
اقل من الاولى بواحد مثلا للازل ثم طبقنا بينهما فلا يتاتى ان يقال ان الزائد
في السلسلة الاولى وهو الواحد مثلا قد قطع واخرج من الجملة الاخرى
حتى حصل به الزيادة في جملة لان القطع والاخراج لا يتاتى في قديم لان قطعه
واخراجه يقتضي تغيير مثله والواجب لا يتغير الخ لم يتات جريانه في ابطال
قدم ما لا اول لها فقول الشارح خروج بعضها اي بعض الافراد عن الجملة اي عن
جملتها وذلك لخروج الافراد التي من الان للطوفان من السلسلة التي
اعتبرت من الطوفان للازل وقوله وضبة الجملتين اي وضبة احدى الجملتين

للافرادي وقوله لزوم تعلق الازلي اي القلة والكثرة لما لا يتناهى وقوله كثير من
الخ بيان للوجوه التي يستدل بها مما ينبني على استحالة وجود حوادث
لا اول لها وقوله فان فرض الخ علة لكونها لا تطرد وقوله فان فرض نفي
الواجب اي فان فرض قطع الواجب من احدى السلسلتين محال وذلك
لان قطعه واخراجه منها يقتضي نفيه عن مبداه والواجب لا مبدا له بل ازلي
لا اول له وان قوله فرض قطع الواجب محال قد يقال عليه ان قطع الواجب
من احدى السلسلتين امر تقديري فرضي فلا محالية فيه وانما يلزم المحال
لو كان ذلك امرا محققا في الخارج فلو حذف الشارح فرض وقال فان قطع الواجب
اي نفيه محال لكان اولى فتامل   وكذا الاستدلال الخ حاصله ان من جملة
ما استدل به على استحالة وجود حوادث لا اول لها انها لو وجدت للزم الجمع
بين عدم التناهي والانقضاء الذي هو التناهي وهو تناقض وذلك لان
مقتضى كونها حوادث ان لها نهاية وانقضاء وقوله لا نهاية لها مناقض لذلك
والجمع بين ما ذكر باطل فما ادى لذلك ايضا باطل ثم ان هذا الدليل
لا يظهر في الثمرة التي لا نهاية لها في لعليم لوجوبها وعدم انقضائه فقول
الشارح لوجوبها اي الثمرة واعلم ان الكلام المتقدم متعلق بعدم جريان
برهان القطع والتطبيق في وجود قدم ما لا نهاية لها وهذا بيان لعدم
جريان غيره ايضا فيها مما استدل به على بطلان حوادث لا اول لها   وكذلك
الاستدلال بان كل واحد الخ حاصله ان من جملة ما استدل به على
استحالة حوادث لا اول لها ان كل واحد من تلك الحوادث مسبوق بعدم نفسه
وحينئذ فالكل مسبوق بالعدم فلا يتصل عدم الاولية لها فبطل وجود حوادث
لا اول لها وهذا الدليل لا يمكن جريانه في وجود قدم ما لا اول لها اذ لا يقال
للقديم انه مسبوق بعدم نفسه فليتفطن لهذا ومما يرد انه لا مانع من ان
يقال ان لله علوما موجودة كثيرة وكمالات موجودة لا اول لها وقد وقع
في شرح الصغرى ان كمالات الله لا نهاية لها واستشكل بانه يلزم دخول
ما لا يتناهى في الوجود وقد اجيب باجوبة منها ان ذلك بحسب السلوب والتنزيهات
ومنها ان ذلك بحسب تعلقات الصفات والتعلقات لا نهاية لها لما سيجيء
ومنها ان ذلك بحسب متعلقات الصفات عقول البشر ومنها ان ذلك كناية
عن الكثرة

عن الكثرة كما يقال عنده فلان لا نهاية لما له الكثرة والمحققون من المتاخرين
يردون انها لا تتناهى حقيقة وان ادلة الاستحالة انما تنهض في الممكنات.
التي لا نهاية لها لا في الواجبات   قال اي ابن التلمساني فالوجه ان يقال
الخ اراد بالاجماع نقل الامة لم ينعقد قبل ابي سهل الخ لكون حجة عليه وايضا
لا نسلم ان قوله خارق للاجماع لانه تفصيل وافق لمحل الفريقين وطيهما في
بعض ما قال   فان قيل الخ ذكره هذا السوال بعد قوله انتهى
يقتضي انه ليس من كلام ابن التلمساني وليس كذلك بل هو لذكره في شارح
المعالم وملخص هذا السوال اثبات ان لله علوما متعددة وبيان ذلك ان
الله عالم بما سيكون وعالم بالكائن وهذه القضية مسلمة والعلم بما سيكون
يستلزم عدم المعلوم والعلم بالكائن يستلزم وجود المعلوم واذا تغايرت
اللوازم تغايرت الملزومات فالعلمان متغايران فلم يكن لله علم واحد   لان العلم
الخ هذا سند لقوله والعلم بما سيكون الخ   والعلم بكونه اي بكون الكائن الخ
يستلزم وجوده اي واذا اختلفت اللوازم فقد اختلفت الملزومات   فلو
كان عينه الخ اي فلو كان العلم بما سيكون عين العلم بالكائن لزم الى اخره
وحاصله ان التعبير بالحيثية يقتضي ان المعلوم لم يتقرر في الخارج
فلو جعل عين العلم بما سيكون لاقتضى انه غير متقرر فيلزم ان العلم متعلق
بالشيء على خلاف ما هو عليه وتوضيح ذلك ان صفة الكائن الوجود بالفعل
وصفة الذي سيكون عدم التقرر فلو جعل علم احدهما عين العلم بالاخر للزم ان
العلم تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو
انه عينه ومثبت المتعدد ينفي شيئا اخر وهو ان الاتيان بالفاء يقتضي
ان محط الفائدة هو ما بعد التفريع ولو نظرنا لما قلناه سابقا من ان اختلاف
اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات لكان ما بعد الفاء دليلا مستقلا
والحق انهما دليلان   لزم ان يكون احدهما المناسب ان لو قال بدل احدهما
العلم لان قوله فلو كان عينه يقتضي وحدة العلم فلا يناسب لفظ احدهما
المقتضي لتعدده   فالجواب الخ حاصله ان التعبير بما سيكون
وبالكائن لم يتغير فيه العلم ولا تعلقه بل يتغير فيه حال المعلوم من حيث
تقرره في الخارج وعدم تقرره حيث الاخبار يعني ان المعلوم بهذا الاخبار

قد يكون ماضيا وقد يكون حاليا وقد يكون استقباليا واما علم الله فهو
واحد وقد تعلق بجميع المعلومات في الازل وان كانت تلك المعلومات فهو مجرد
عنها بانها ماضية او استقبالية مضافا الى زمنه المعين اي حالة كون
وجود ذلك الشيء منسوبا الى وقته المعين فيعلم في الازل ان الشيء الفلاني
يوجد فيما لا يزال في عام كذا ويعدم في عام كذا وان كان اي ذلك
الشيء مما لا يبقى اي وكذا ذاته وصفاته اي واما ما يبقى من الممكنات كالجنة
والنار والعرش فلا يعلم عدمها بعد وجودها ولكن يعلم في الازل وجودها
مضافة لوقتها المعين ويعلم عدمها قبل وجودها فليس علمه مظروفا
بالزمان اي مظروفا فيه ولا يقال ان تعلق علمه بكذا في عام كذا بحيث تكون
علمه حادثا بل علمه بجميع الاشياء في الازل فهو قديم ثم ان قوله فليس علمه مظروفا
في الزمان يشار عليه انه لا حاجة لهذا لانه لم يلتفت في السؤال لكون العلم
مظروفا في زمان لان المستفاد من السؤال انما هو تعدد العلم نعم هذا ظاهر
ان قلنا ان السؤال يقتضي لحدوث المعلوم كما يدل على تعددها
تعلق بايجاده اي تعلق ازلا بايجاده الخ وقوله مضافا اي حالة كون الوجود
مضافا الخ صفة للمتعلم اي الذي هو المعلوم لا ظرف للعلم فليس
علمه زمانيا اي مظروفا في زمان بحيث اذا مضى ذلك الزمان يقال العلم
ماض واذا كان ذلك الزمان حاضرا يقال العلم انه حالي واذا كان ذلك
الزمان ياتي يقال العلم انه استقبالي وانما منشأ هذا الغلط الذي
جرى عليه السؤال وهو ان العلم مما سيكون مغاير للعلم بالكائن عن ذلك
المتعلق الخصوص وهو المعلوم الذي سيكون او الكائن بالقول اللفظي
وهو انه سيكون او انه كائن عن زمن وجوده متعلق بمتقدم وعن عبر
على سبيل الاخبار مستقبلا الخ وذلك كان تقول لشيء سيكون او كائن او
كان فالاستقبال والحال والمضي صفة للاخبار لا للمعلوم وفيه تسمح بل هذه
الاشياء صفة للمعلوم لان الاخبار بها حالية والموصوف بتلك الاوصاف في
الحقيقة انما هو المعلوم كما يأتي عن زمن وجوده ذلك الفعل فيه اظهار في
مقام الاضمار فالماضي والمستقبل شيئان اي اسما تعرض للمعلوم
باعتبار الاخبار عنه ولا يخفى عدم مناسبة التفريع للمفرع عليه اما تعلق العلم
بوجوده اي تعلقه به في الازل وقوله في الزمن المعين متعلق بوجوده وقوله
فشي

للعلم

فشي واحد اي حالة ازلية قديمة وتعدده كذا اي قوله اما تعلق العلم
بوجوده سهوا وغلط اي او غير ذلك مما ينافي العلم هو ما علمناه
قبل ان يقع قد يقال انه عين الحصول بالفعل لا بد من زيادة الاطمئنان اذ
ليس الخبر كالعيان واجيب بان هذا علم السؤال قابل للزيادة والنقصان
ان قلت لا حاجة للمثال لانه غير مطابق قلت فيه المقام مع زيادة البيان
وهو قدوم زيد في وقت كذا اي وهو الذي يتصف بانه سيكون
او كان والمتصف بانه سيكون او كان انما هو المعلوم فقط والحاصل
ان العلم واحد والمضي والاستقبال احوال المعلوم وتلك الاحوال ليست
بالنظر لمعلوم معين بل بالنظر لتقرره في الخارج وعدم تقرره فيه بجميع
وجوه متعلقات الكلام اضافة وجوه للمتعلقات للبيان والمراد بالوجوه
الانواع يعني ان كلا من الكلام والعلم ما هو متعلق بجميع بيان هذه
الانواع لا بالانواع وحده ففي هذه العبارة تسمح فعلى تقديره قيل
انهما متعلقان بالواجب فالمعنى متعلقان بجميع بياناته وفي عبارة المحشي
هنا تسمح وغيره ذلك كالترجي نحو واتقوا الله لعلكم ترحمون والتمني
والدعاء والعرض وتقسيم الكلام لما ذكر اعتباري لانه باعتبار دلالته
على طلب الفعل امر وعلى طلب الكف نهي وعلى طلب الاخبار استخبار
واستفهام وعلى ثبوت شيء لشيء خبر الخ وليس كل واحد من هذه
هو الصريح بما علم التزاما من قوله نهي كلام واحد بل عين امره
عين نهيه اي فالصفة واحدة وتقسيمها لما ذكر اعتباري الى تعدده
اي الكلام اي فالامر صفة قائمة بذاته مغايرة للنهي وهكذا الى كل واحد
مما ذكر صفة قائمة بذاته تعالى مغايرة للاخرى مغايرة حقيقية
على ما سيأتي تحقيقه بمراي في هذا الفصل في شرح قوله فاذا قلت
العلم الخ يتأتى بها اي يتيسر بها ايجاد كل ممكن هي كالعلم للعالم
ولم يقل واعدام ما تقدم اذ في المسلم ما يقتضي الاولى انها تتعلق
بالايجاد ولا تتعلق بالاعدام وذلك لان العرض من صفات نفسه
ان ينعدم ولا يبقى زمانين فاذا اراد الله اعدام الجوهر امسك عنه الاعراض
على ما تقدم مثلا فيفنى الجوهر لان بقاءه مشروط بقيام الاعراض به كما مر

وهذه طريقة الجمهور وقيل انها تتعلق بالايجاد والاعدام وهو المرتضى
بناء على ان العرض يبقى زمانين فيحتاج في اعدامه بسبب الجوهر وهذه الطريقة
هي التي جرى عليها المص في العقيدة ما بنا فمشي هنا تقدم على طريقة ومشى
هنا على الاخرى وقوله يتاتى بها ايجاد كل ممكن اشارة لتعلقها الصلوحي
بالنظر الى ذاته راجع للشرطيتين او انه حذفه من قرينة المذرع للاستغناء عنه
بذكره في الارادة وذلك اي الغير وخلق الغاف وجود الضد في المحل
فانه يستحيل تعلق القدرة بالضد الاخر لا لذاته بل بالنظر لقيام الضد
بالمحل كذا قيل وقد يقال ان هذا من جملة ما تعلق علم الله بعدم وقوعه
فلعل الاولى جعل الكاف استقصائية لكن لا يخفى اي تعلق العلم
بعدم وقوعه من كونه الخ كما لا يمنع ذلك اي تعلق العلم بعدم
علم الله بعدم وقوعه وقد اضطرب الخ هذا التصريح بما يفهم قوله
وانما قلنا بالنظر لذاته الى قوله عند المحققين من الخلاف في المسئلة وحاصله
هل القدرة والارادة يتعلقان تعلقا صلوحيا بما علم الله انه لا يقع او
لا يتعلقان به في ذلك خلاف فالخلاف موجود في القدرة والارادة خلافا
لظاهر المص فانه لم يصرح به الا في القدرة فكان المناسب ان يصرح به في
الارادة ايضا وممن نقل الخلاف فيهما معا الوهراني وابن بزيزة في
اطلاق تعلق القدرة الخ اي تعلقا صلاحيا ولا حاجة للفظ اطلاق
لان الخلاف في نفس التعلق بهذا وهو ان الخلاف في التعلق بما علم
الله انه لا يقع وعبارة المص لا تفيد ذلك وقد يجاب بان على
في قوله على ما علم الله بمعنى الباء على قولين فقيل تتعلق به تعلقا
صلوحيا وقيل لا فبالنظر الى امكانه اي امكان ذلك المتعلق كالاعدام
المذكور لامكان التعلق وقوله فبالنظر الى تعلق العلم الاولى في المقابلة
ان يقول فبالنظر لاستحالة تعلق علم الله بعدم وقوعه والتالي
باطل بالاجماع اي فلا حاجة لاقامة الدليل على الاستثنائية وانما الذي
يحتاج للدليل الشرطية فشرع الشيخ في بيانها بقوله وبيان الخ لمنع
الوجوب العارض اي الذي لم يثبت للشيء بالنظر لذاته بل بالنظر لشيء
اخر وان كان هذا الشيء الاخر قديما فلا يلزم من العرض حدوث
ان هذا

ان هذا في المنع سواء هذا بيان للملازمة ورد بانا لا نسلم مساواتها في المنع لانه
لو كان الوجوب العارض يمنع من تعلق القدرة بما علم وجوده للزم عليه
ايجاده من غير موجد وذلك باطل بالضرورة بخلاف منع الاستحالة لتعلق
القدرة فانما يلزم عليه بقاء المعدوم على ما هو عليه وهذا غير محال اذ لا ضرر
في استمرار عدم المعدوم والحاصل ان الممكن اربعة اقسام ممكن معدوم
بعد وجوده وممكن معدوم سيوجد وممكن موجود في الحال وممكن موجود
معدوم علم الله انه لا يوجد فالثلاثة الاول لا خلاف في تعلق القدرة والارادة
بها والرابع هو محل النزاع وقد علم من كلام الغزالي ان الخلاف فيه ليس حقيقيا
وانما هو في حال خلاف ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها القدرة والارادة
الممكنات الصادرة الخ اي كالافعال الصادرة من الحيوانات كالانسان والنحل
والحمار ويدخل فيها ايضا بعدما سبق فيما لا يزال وقد خالفت المعتزلة
في ذلك صادق بصورتين فيصدق بان اثر قدرة الله وقدرة الحيوان
في ايجاد ذلك الفعل وباستقلال قدرة الحيوان بايجاده وفي الواقع انما تقول
المعتزلة بالثاني فقط فعلم من كلام الش ان افعال النحل مخلوقة لله
ومكسوبة له وان للنحل اختيارا لانها تدرك الاشيا ولا مانع من ان
هذا الادراك يقال له علم فلا يقال انها لا اختيار لها لانها لا علم لها
كسبا في الرد عليهم اي في مبحث خلق الافعال وقوله عطف على لو افتقرنا
فيه فيكون قد جرى على الافتقار من العطف التنبيه لما ذكر الخ الاعم
ان كل عالم اي سواء كان قديما او حادثا والحق ان المتكلم عليه مرادي يصح ان
يتعلم عليه مرادا والمراد ان المتكلم لو في نفسه عن علمه لنفي لوازم علمه
جريان ذلك في المتكلم والظاهر ان هذا غير لازم ثم ان مراد الش الاستدلال
على عموم تعلق الكلام بما تعلق به العلم وحاصل الدليل ان كل عالم
بامر يصح ان يتكلم به ومولانا عالم بجميع المعلومات فيصح ان يتكلم بها وكل
ما صح ان يتصف به المولى فهو واجب لاستحالة اتصافه بالجائزات فقول الش
لما ذكر الخ اي من الدليل والاقرب النقل عن الائمة لا يمتنع فيها في
المباحث المتقدمة تتميم محال الى اخره هذه الغاية ان اريد بالحكم
الهيئة المجتمعة من الامور الثلاثة لا يشتبه الحكم تامل بدليل ادخال لفظة

المتن في ذلك اي في كون السمع يتعلق بكل موجود. على ما ورد السمع به
في حق موسى الخ فيه نظر لان الكلام في سمع المولى كلامه لا في سماع موسى
لكلام الله الا ان يقال اذا كان سمع موسى يتعلق بغير الاصوات فبالاولى
سمع الله تعالى وبهذا الكلام صح قوله فيما تقدم مخالفة لقواطع السمع الا ان
والا فيمتنع كون النصوص دلت على ان الله يسمع كلامه   من ان الوجود
هو المصحح للرؤية قد يقال كلا هنا في تعلق السمع بكل موجود حتى بالكلام
لا في جواز رؤية الكلام الا ان يقال اذا صحح الوجود رؤية كل موجود فقد صحح
السمع لكل موجود لان كلا من الرؤية والسمع صفة ادراك فالمصحح
لتعلق احدهما بشيء يكون مصححا لتعلق الاخر بذلك الشيء بقي شيء اخر
وهو ان الوجود انما صحح جواز الرؤية لا الرؤية بالفعل كما هو المدعى اذ المدعى
ان السمع يتعلق بالفعل بكل موجود حتى بالكلام وقد يجاب بان كل ما جاز
في حق الله من الكمالات فهو ثابت له بالفعل   وقد اختلف الاصحاب المراد
بهم اهل السنة والكلام هنا في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه لان الكلام
فيه قد سبق في نحو قوله واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الرؤية الخ   في
الاكوان جمع كون وهو لغة الوجود واصطلاحا حصول الجرم في الحيز المخصوص
فيصدق بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق   في وقتها اي اذا كانت
تلك الاكوان حاصلة في وقتنا اي انا لا نرى الاكوان الا اذا كانت حاصلة
في هذا الوقت الحاضر واما الاكوان التي مضت فلا تتعلق بها الرؤية
الحالية ولا حاجة للتفسير بالظرف اعني قوله في وقتنا لانه معلوم فهو
لمجرد الايضاح والبيان وهو متعلق بمتعلق اي الاكوان التي تتعلق بها
في وقت الحاضر الرؤية هل يتعلق بها اللمس ايضا اولا وفي المهدي انه
حال من ضمير العائد على الاكوان ولا يخفى ضعفه بقي شيء اخر وهو انه
قد تقدم ان التحقيق ان الافتراق والاجتماع من الامور الاعتبارية فلا
ترى ح فلا معنى لحكاية الاتفاق على رؤيتها   متعلقا للمس اي
بحيث تكون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ملموسة وقوله
هذا اي متعلق اللمس يحتمل انه اطلق اللمس على ادراكه والكلام على حذف
مضاف اي هل متعلق الادراك اللمسي وهذا هو الاقرب للسياق الا في

قوله اي

قوله اي ان ادراك اللمس اي الادراك الناشئ عن اللمس   ادرك حركته اي وان الجسم
يضطرب ادرك سكونه وقوله ادرك تفرقها اي وان المتفرق ادرك اجتماعه
فلا بد من هذا حتى يتم الدليل   من انكر ذلك اي من انكر تعلق ادراك اللمس بها
الذي هو مذهب البعض السابق   اذ يعلم ذلك عند اللمس اي يعلم الله لنا
بان يخلق لنا علما به عند اللمس وح فالمتعلق به العلم لا الادراك اللمسي   عند
اللمس اي عند ادراك اللمس   والتحقيق الاول قال بعضهم لا وجه
للثاني ولان السبيل في كونها مرئية هو السبيل في تعلق ادراك اللمس بها
فكما ان الوجود صحح تعلق الرؤية بها فليكن مصححا لتعلق ادراك اللمس
بها لتعلق كل منها بالمختلفات ولكن ان تمنع دليل الاول بان تقول لا نسلم
انه عند الاضطراب تدرك حركته عند اللمس بادراك اللمس لم لا يجوز ان يكون
هذا الادراك الحاصل عند اللمس ادراكا بالعلم والحاصل انا نسلم
انه تدرك حركته عند الاضطراب لكن من اين تعلم كونه باللمس اذ من الجائز
ان يكون هذا الادراك حصل عنده بالعلم لا به وح فلا وجه لقوله والتحقيق
الاول تأمل   لزم التسلسل اي وهو باطل فما استلزمه من تعلق الرؤية
بكل موجود باطل   وذلك اي وبيان ذلك اي لزوم التسلسل لتعلق
الرؤية بكل موجود   كما في غيرها من الموجودات وذلك كالجن فانها موجودة
ولم نرها لمانع   فنقول هو موجود اي للقاعدة المذكورة ان المانع لا يكون
الا امرا وجوديا   فيجوز ان يرى اي وهو لا يرى فيكون عدم رؤيته
لمانع   وكذا الكلام الخ في مانع المانع الاوضح ان يقول ثم ننقل الكلام
لمانع المانع وهكذا الى ما لا نهاية له   بان المانع الاول اي وهو المانع
من تعلق الرؤية بنفسها والمراد بالقاضي اذا اطلق في هذا الفن ابو
بكر الباقلاني   يمنع من رؤيته ما هو مانع منه الذي هو رؤية الرؤية
ما واقعة على رؤيته وقوله هو اي ذلك المانع وقوله مانع منه اي من رؤيته
الرؤية ويمنع من رؤية نفسه   واعترض عليه الخ حاصله ان المانع
حيث كان مانعا من رؤية نفسه كان منعه صفة نفسية واذا كانت
صفة نفسية اي ذاتية فلا يتخلف وح يبطل ما قلتموه ان الوجود مصحح
لتعلق الرؤية بكل موجود وهذا الاعتراض وارد على قول القاضي في

الجواب ومانع من رؤية نفسه فان ظاهره العموم اي انه يمنع من رؤية نفسه
صحة نفسه اي وهي لا تقبل الزوال وذلك مما يقدح
بالنسبة لمن قام به وغيره   وذلك يقدح الخ اي لان
في ما ذكره فهو يمنع من تصور ما لا حاجة له
قولهم الوجود مصحح لتعلق الرؤية بكل موجود يقتضي ان كل موجود يصح ان
يرى فيرد عليهم تلك العلة ان المانع من الرؤية موجود ومع ذلك لا يصح ان يرى
لان امتناع رؤيته صفة نفسية له لا تتخلف   واجاب القاضي الخ
حاصله ان العلم مثلا اذا قام بزيد اوجب له عالمية ولا يوجبها
لغيره وكذا الجهل ونحوه من الاوصاف الوجودية وحينئذ فالمانع اذا قام
بشخص انما يوجب المنع لمن قام به ولا يوجب المنع لغيره فيجوز ان يرى الغير
ذلك المانع   ان يمنع من قام به رؤيته رؤيته ممنوع لان الممنوع بمعنى ان
من قام به المانع هو الذي يمنعه المانع ان يراه واما غير من قام به ذلك المانع
فيصح ان يرى ذلك المانع   اذ الحكم الخ هذا استدلال لقوله فيجوز ان يراه غيره
من قام به والمراد بالحكم في المقام الامتناع من الرؤية كما ان المراد بالمعنى المانع
لا يثبت في المحل اي لا يثبت بسبب المعنى   ولا ينافي الخ كان الاولى
التفريع بان لا ينبني على ما قبله والاشارة راجعة لمضمون قوله فيجوز ان يراه
غير من قام به وقد اعترض على هذا الجواب بان صحة التسلسل تختلف ولا
تثبت باعتبار بعض الاشياء دون بعض على انه اذا صح لغير من قام به المانع
ان يراه ولم يره فمن رؤيته له مانع منه فيعود التسلسل واجيب عن
هذا بانا نسلم ان عدم رؤيته له لمانع لكن لا يلزم التسلسل وذلك لان
الموانع لا تتركب اصلا لكن من قامت به منعته من رؤية نفسه وغيره
قامت به منعته موانع قامت به ولا تسلسل بيانه ان الرؤية القائمة
بزيد مثلا لا يراها زيد لمانع منعه منها وهذا المانع منع زيدا ان يرى
رؤيته وان يرى نفس ذلك المانع وكذلك عمرو لا يرى المانع القائم بزيد
لمانع قام بعمرو وهذا المانع منع عمرا من رؤية مانع زيد ومن رؤية
مانعه وكذلك العكس ولتعلم ان ما ذكره الخ من الاعتراض وتعلق
الجواب عنه انما لزم على ان ما لم ير من الموجودات فلمانع وجودي منع
من رؤيته واما لو قيل ان المانع من رؤية ما لم يوجد فوات شرط عادي
جعله

جعل الله مصحح الرؤية عادة فلا يرد ذلك الاعتراض   قلت قد اختلف
الى ما جر الكلام في البحث السابق على رؤية الرؤية في الجملة وكان الخلاف فيها
قد وقع بين العلماء ناسب التعرض لما وقع فيها من الاقوال فقال قلت
قد اختلف علماؤنا في هذه المسئلة اي مسئلة رؤية الرؤية واعلم ان الرؤية
صفة للرائي فرؤيتك زيدا صفة لك ورؤية الغير لك صفة للغير
فقول الخ مطلقا اي رؤيتها ممن قامت به كان تري رؤيتك للغير او رؤيتها
من غير من قامت به كان تري رؤية الغير لك او تري رؤية الغير لغيرك
وما لزم الخ جواب عن سؤال مقدر   بان يخلق النوم اي قبل الموانع
وحاصله انا لا نسلم لزوم التسلسل وذلك لان الرؤية التي هي الادراك
بالبصر انما لم تر لمانع ولا نسلم ان المانع لم ير لمانع وهلم جرا حتى يلزم
التسلسل الا لو كان لم يحصل نوم او موت اصلا مع ان ذلك يحصل فاذا
وجد النوم مثلا فلا موانع اصلا لانعدام الرؤية بالنوم لان النوم يضادها
وحينئذ فلا نسلم ان تلك الرؤية لم تر لمانع فقد تحصل ان الرؤية الحاصلة
قبل النوم لم تر لمانع فلما حصل النوم بعدها فلا نسلم ان الرؤية في تلك الحالة
لم تر لمانع لان الرؤية في تلك الحالة عدم ومن وجود ضدها وهو النوم ونفي
الشيء فرع عن صحته وصحتها لا تمكن في تلك الحالة لوجود مضادها وهو النوم
تامل   وهو عنده اي والنوم عنده كذا المجيب يضاد الادراك الذي هو
الرؤية اي واما عند غيره فالنوم لا يضاد الادراك بل يجامعه غاية الامر انه
يغطيه فالادراك موجود لكنه مستور بالنوم   لا مرتبة اي في الوجود الخارجي
يعني انها ليست مترتبة في الخارج بحيث يوجد واحد ثم يوجد اخر عقبه كالحركات
المتتالية وكنعيم الجنة حتى يمكن الانقطاع بالنوم ونحوه وهذا لا ينافي انها
مرتبة هنا لان كل مانع مرتب على الاخر ذهنا   فلم يجز النوم الخ اي
لم يجز النوم الا والموانع التي لا نهاية لها موجودة مجتمعة في لحظة ما
وذلك لا استحالة فيه اي ولذا تراهم يقولون ان التسلسلية المستقبل
لا استحالة فيه   الثاني اي من الاقوال في مسئلة رؤية الرؤية
مطلقا اي سواء كانت الرؤية قائمة بالرائي او بغيره   وجه ما سبق
من التسلسل اي لانه لو صح رؤيتها ولم تر كان عدم رؤيتها لمانع ثم

فينقل الكلام لذلك المانع فنقول انه موجود فيجوز ان يراه بدل النقل فيكون
عدم رويته لمانع ثم ننقل الكلام لذلك المانع وهلم جرا الى ما لا نهاية له من موانع
ويتسلسل الحال وهو محال وما ادى للمحال وهو صحة روية الروية محال
فتعين انها لا ترى بحال اخر وهو ان قول الثاني امتناع كون الروية مرئية
يقتضي ان الخلاف قد وقع في جوازها وعدمه مع ان الخلاف في الجواز وعدمه
كما يدل عليه ما سبق من كلامه ولا اعتراض فيه فالاولى ان يقول الثاني امتناع كون
الروية مطلقا ترى   اذ كان سببه ان الوجود مصحح للروية فيه تنزلات
اصل التسلسل مبني على ان الوجود هو المصحح للروية وحينئذ فالاولى
حذف هذا التنزل اذ لا حاجة له وكان الاولى ان يقول بدله وهو مردود
لما سبق عن القاضي ان المانع الاول مانع من روية الروية ومن رويته
نفسه فلا يحتاج لمانع اخر حتى يلزم التسلسل   استحالة
ان يرى الانسان رويته نفسه اي لما يلزم ذلك من التسلسل   وذلك
اي الحال والشان   لجواز ان يدرك الانسان لو بعد ان يرى اذا راى فانها
فيجوز ان يعدم عمرو ان يرى هذه الروية ولا تسلسل لجواز انعدام زيد فتنعدم
الروية والرائي فينقطع التسلسل   ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني اي محل
روية زيد الحالة وهو الرائي بالفعل وهو زيد وجعله محلا ثانيا باعتبار عمرو
الرائي فانه به الروية المرئية الذي ذكره اولا بقوله لجواز ان يدرك الانسان
اي محل الروية المدركة اي التي يجوز تعلق الادراك بها والا فالموضوع
انها غير مدركة بالفعل والمدركة بفتح الراء وضبطه المحشي بالكسر وعليه
فاسناد الادراك لها مجاز عقلي لان المدرك حقيقة صاحبها
لانه كان يجوز له حاصله انه لا وجه لهذه التفرقة لان المانع ان جاز
رويته فالتسلسل لازم في الامرين والا فهو منقطع في الامرين وتوضيحه
ان الانسان اذا لم ير روية غيره لمانع مع جواز ان يراها يلزمه التسلسل
وقول هذا القائل بجواز ان يعدم محل روية الغير فتنعدم روية الغير بانعدام
محلها فلا يكون هناك مانع فينقطع التسلسل لا ينفع شيئا لان انعدام
روية الغير انما هو بعد لزوم التسلسل المحذور لان سلسلة الموانع
الغير المتناهية ليست مرتبة حتى تنقطع بشيء بل هي مجتمعة في لحظة
مامن

مامن الزمان ولو صح هذا الدليل الذي قاله لما لزم التسلسل في روية الانسان
لرويته نفسه لجواز ان تنعدم رويته ايضا بنوم او موت فينقطع التسلسل
وحينئذ فلا وجه للتفرقة التي ذكرها صاحب هذا القول الثالث   من
التسلسل بيان لما لزم مفرع على المبني وقوله حال وجودها اي الروية
وقوله مرئية خبر الكون واصل العبارة فقد لزم عند عدم كون روية الغير
مرئية حال وجودها ما لزم عند عدم كون رويته نفسه مرئية له من
التسلسل   كما ذكرنا اي كما يقتضيه ما ذكرناه عن القاضي في
تصحيح قول الاشعري ان الروية تتعلق بكل موجود والذي ذكره عنه
ان المانع الاول كما انه مانع من روية الروية مانع من رويته نفسه فلا
يحتاج لمانع يمنع من رويته حتى يلزم التسلسل   وبالجملة فالحق
من هذه الاقوال اي المذاهب الثلاثة المذكورة في مسئلة روية الروية
ان سلم ان الوجود الخ اي واما على قول من قال ان الوجود ليس
مصححا للروية بل المصحح لها التحيز فالروية وان كانت موجودة لكن يمتنع
رويتها فلا يلزم محذور التسلسل   ما ذهب اليه الشيخ اي في هذه
المسئلة وهو ان الروية تجوز رويتها مطلقا وقوله بضميمة جواب القاضي
وهو ان المانع الاول كما يمنع من روية الروية يمنع من رويته نفسه
اما عدم النهاية في متعلقاتها الخ الكلام حذف مضاف بدليل السياق
اي اما وجوب عدم النهاية والضمير في متعلقاتها عائد على الصفات اي
وجوب عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات والحاصل ان كل
صفة من الصفات المتعلقة يجب لها عدم النهاية فيما تصلح له من
المتعلقات فالسمع والبصر والادراك تتعلق بكل موجود ومن جملة
الموجود صفات الله الكمالية وهي لا نهاية لها والعلم والكلام يتعلقان
بالواجب والجائز والمستحيل وافراد كل واحد منها لا نهاية له لان من
افراد الواجب صفاته الكمالية ومن افراد المستحيل اضدادها ومن افراد
الجائز نعيم الجنة وعذاب النار والقدرة والارادة يتعلقان بافراد الممكن
وافراده لا نهاية لها لان من جملتها نعيم الجنة كما علمت   ببعض ما تصلح
له واجبا كان او جائزا   لا استحالة ما علم جوازه الاولى ما علم صحته

والمراد استحالة ذاتية والتالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق
هو ان قلنا ان الحقائق لاختصاص بالبعض لذات الصفة فان كان
الاختصاص بالبعض ليس من الذات لزم الافتقار للمخصص والتالي باطل
لما يلزم عليه من حدوث التدبير فتبين بهذا التقرير ان التالي له طرفان الاول
اولهما نظر فيه للاستحالة الذاتية والثاني نظر فيه للاستحالة العرضية
وحذف الاستثنائية هذا الاشارة لكلام المص وقوله وهو عموم
التعلق اي وجوب عموم التعلق وقدم الجواب عن ما يقال
لاي شيء قدم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول لتوقف
بعض ادلته اي بعض ادلة المطلب الاول عليه اي على دليل المطلب
الثاني وظاهره انه ذكر للمطلب الاول ادلة متعددة وان بعضها
متوقف على دليل المطلب الثاني وليس كذلك اذ لم يذكر فيما يأتي
الا دليلا واحدا فكان الاولى ان يقول لتوقفه عليه اي لتوقف دليل الاول
على دليل الثاني وبيان ما اشار اليه من الدليل استعمل الاشارة هنا
في التصريح على طريق التجوز فلا اعتراض بانه قد صرح به لا اشار له
لانقلب الجائز مستحيلا اي مستحيلا لذاته بدليل قوله والتالي باطل
لان التالي لا يبطل الا اذا اريد بالاستحالة الاستحالة الذاتية فالمقدم
مثله لان التالي لازم واذا بطل اللازم بطل الملزوم هي اي الصفة
وفي نسخة هو اي البعض ويصلح ترجيع الضمير فهي للبعض وانثه
لوقوعه على اشياء متعددة فقصر الصفة اي قصرها ذاتيا لان الاستحالة
انما تكون في المنع الذاتي لما علمت صحته اي صحة جوازه بقي
شيء وهو ان كلام الش يقتضي ان اللازم واحد ولو كان امرين لبينهما
واما قوله وايضا فهو دليل مستقل مع ان المص جعل الدليل واحدا
وجعل اللازم فيه احد امرين فكلام الشارح مخالف لكلام المتن
وايضا فتخصيص الصفات الخ هذا هو مضمون قوله في المتن او افتقرت
الى مخصص واشار المص الى ان اللازم احد الطرفين لا بعينه وذلك لانه اعتبر ان
منع التعلق بالبعض لذات الصفة لزم الطرف الاول وهو استحالة ما علمت
صحته وان كان لامر خارج لزم الطرف الثاني وهو افتقار القديم وهو
الصفة

الصفة الى مخصص وانت خبير بانه لا يبقى بعد ذكر هذا الطرف للايراد الاتي
محل لانه مبني على انه يجوز ان يكون عدم التعلق بالبعض لامر خارجي فقول
المص او افتقرت الى مخصص وكذا قول الش وايضا الخ لا يناسب الاتيان به قبل
الايراد والحاصل ان ذكر الاعتراض الاتي يوجب حذف هذا الكلام من هنا
وحذف الامر الثاني في المص لان السؤال الاتي مبني على جواز عدم التعلق
بالبعض لامر خارجي ومتى علم من هنا عدم جوازه فلا ينافي الايراد كما هو
ظاهر وذلك يوجب حدوثها قبل هذا او كان التخصيص في ذاتها
وهو انما هو في تعلقها قلنا التعلق نفسي للصفة لحدوثه يوجب
حدوثها وقد سبق البرهان الخ هذا التعليل لمحذوف اي وهو باطل لانه
كلا من هذه الصفات له برهان مستقل لا يقال جاز الخ قد تمم انه
قال لو اختصت صفة من الصفات المتعلقة ببعض ما تصلح له للزم
استحالة ما علم جوازه فيقال لا نسلم ذلك لجواز ان يقال ان هذا
الاختصاص لمانع فلا تلزم الاستحالة لان الجائز قد يتعلق لمانع وتخلفه
لمانع لا يخرجه عن كونه جائزا هذا محصله وهذا يرد كما هو ظاهر على
انك تلاحظ الكلام اولا مجملا من غير ان تبين الاستحالة بامر من الامور
جاز التعلق بالجميع اي بجميع ما تصلح له نظرا لذاتها واطلق الجواز
على الصحة توسعا لكن منع منه مانع اي لكن منع من تعلقها بجميع
ما تصلح له مانع اي خارج عن ذاتها فالاستحالة عرضية لا ذاتية
والاستحالة العرضية لا تخرج الجائز عن كونه جائزا والحاصل ان قلب
الحقيقة انما يلزم لو قلنا انه يصح تعلقها من ذاتها ثم قلنا انه يمتنع لذاتها
اما حيث قلنا انه يصح لذاتها ويمتنع لعارض فليس هناك انقلاب حقيقة
اذ لا منافاة بين جواز الشيء لذاته وبين استحالته لعارض كما ان كثيرا
من العالم ممكن لذاته ومستحيل او واجب لعارض لانا نقول المانع
اي ما يمنعها لا يصح التخصيص الاتي بعد وعدم التقديم محال مستعد
للاستثنائية المطوية وحينئذ فالواو تعليلية والا فلا اثر له اي
وان لم يضاد الصفة فلا اثر لذلك المانع في منع التعلق فتبقى الصفة
على عمومها وقد يقال اذا كان لا يضاد الصفة فما معنى كونه مانعا

واجيب بان المراد بالمانع ما يمنع دائما ويعبر عنه بمانع وليس المراد به
المانع في نفس الامر   ويحتمل ان يمنع اذ كان الاولى التعرض بالتاويلات
الاولى ايضا ان يقوم هذا الدليل على ما قبله لان هذا مبني على ان التعلق
نفسي وهو الحق بخلاف الجواب الاول فانه مبني على تسليم انه غير نفسي وهو
خلاف التحقيق   والمانع في حقنا اى هو جواب عما يقال لو كان التعلق
للصفات المتعلقة نفسيا لا يمكن نفيه عموما بحيث لا تتعلق الصفة اصلا
او خصوصا بحيث تتعلق ببعض ما تصلح له دون بعض مع بقا الصفة
لزم اذ لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما تصلح له لكن التالي
باطل لحصول الارتفاع قطعا بدليل ان علمنا انما يتعلق بالفعل ببعض
المعلومات وما لم يتعلق به مع صلاحيتها للتعلق به كثير وحاصل
الجواب منع الاستثنائية وذلك لان المنعدم في حقنا الصفة وتعلقها
النفسي معا لا تعلقها النفسي مع بقائها فعلا ما جهلناه من المعلومات
فعدم العلم في حقنا من احاد العلوم بعدمه   بدليل انه راجع لقوله
والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لا تعلقها ولا يخفى انه اخص من
المدعى اذ المدعى جار على جميع الصفات والدليل قاصر على العلم وكان ينبغي
اعتبار انه لا فارق بين الصفات والدليل قاصر على العلم وكان اعتبار انه لا فارق
بين الصفات تامل   على الملازمة اى التي حكمت بها شرطية الدليل
السابق وهي قوله لو اختصت ببعض ما تصلح له للزم استحالة ما علم
جوازه   اذ الفرض ان ذلك الا تعليل للملازمة مع علمنا اى وانما كان لزوم
استحالة ما علم جوازه لكون امتناع تعلقها بالبعض من ذاتها لان
الفرض حينئذ اى حين اذ كان امتناع تعلقها بالبعض ذاتيا لان ذلك البعض
اى الذي لم تتعلق به مما يصلح له   جمع بين جواز الخبر عن قوله امتناع
وكان المناسب لما تقدم ان يقول على استحالة ما علم جوازه وهو باطل
لانقلاب الحقيقة وما ذكره وان كان حقا لا يتم لكن الجمع انما هو لاجتماع
الضدين وهو اخص من المدعى عليه   لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة اى
الذاتيين وهذا جواب اما فكان المناسب قرنه بالفا   والاولى ان
يجر هذا الاعتراض اى في كلام المتن والشرح وانما كان تقريره على وجه
الاستفسار

الاستفسار اولى لما فيه من التضييق على المستدل والاستفسار
طلب التفسير وهو عند علماء الجدل طلب ذكر معنى لفظ وقع في دليل
المستدل او التعرض لغرابة فيه او اجمال وهو هنا طلب ذكر معنى الجواز والاستحالة
المذكورين في الدليل لان فيهما اجمالا لاطلاقهما على الذاتيين والعرضيين
فاذا فسرت الغرابة او الاجمال وقع الاعتراض حينئذ على مقتضى التفسير
وربما لا ينتظر المعترض التفسير لامر ما كان لا يوجد مفسر هناك
فالاستفسار اعتراضا على طريق التقسيم وهو ان يقال ما تعني بهذا اللفظ
أكذا ام كذا فان عنيت كذا فهو باطل وان عنيت كذا فباطل ايضا او سلمناه لكنه
لا يضرك وهكذا اورد المحشي هذا الاستفسار فقال ان عنيتم بالجواز
والاستحالة الذاتيين منعنا الملازمة في قولكم لو اختصت الصفات ببعض
ما تتعلق به لزم استحالة ما علم جوازه لانا نقول لا نسلم الاستحالة بالمعنى
الذي ادعيتموه وهو الاستحالة الذاتية اذ ليس هنا الا الاستحالة العرضية
التي ادعيناها فبطلت ملازمتكم وان عنيتم العرضيين منعنا
الاستثنائية وهي قولكم لكن استحالة ما علم جوازه باطل لانا نقول انما يكون
باطلا لو اردنا استحالته لذاته بعد جوازه لذاته فيلزم انقلاب الحقيقة
اما استحالته لعارض مع جوازه لذاته فلا بطلان فيه   اذ الاستحالة الاخرى
كان الاولى ان يقول منعنا الملازمة لجواز ان يقال هذه الاستحالة لعارض
والاولى وجه للجمع   وهو مطلق الاستحالة اى المتحقق في العرضية
منعنا الاستثنائية هذا مبني على ان المراد بالمنع الاعم المتحقق في
الاستحالة العرضية كما قلنا او انه يصرح بالامر العرضي لان منع الاستثنائية
انما ياتي على ذلك   اذ لا منافاة بين كون الشي جائزا بحسب ذاته
وذلك كالبعض الذي لم تتعلق به الصفة مع صلاحيتها له والمناسب للمقام
ان يقول اذ لا تنافي بين جواز شي لشي بحسب ذاته لذلك الشي وبين
كونه ممتنعا بحسب ما هو خارج عن ذات ذلك الشي وذلك كتعلق
الصفة بالبعض الذي لم تتعلق به لمانع مع صلاحيتها للتعلق به وانما كان
هذا هو المناسب لان الكلام في جواز التعلق بالبعض لا في الشي الجائز
الاثري لان هذا ترشيح لسند منع الاستثنائية وقوله ونحوه عطف

على اي جهل فالمصير عايب عليه قايما بالذات اي التي هي محل الصفة
وقوله انه اوجب لها المنع اي اوجب لصفتها منع التعلق بالبعض
وانما حمل المنع قايما بالذات لا بالصفة فرارا من قيام المعنى بالمعنى
لاستحالته اي علة لمحذوف اي لا بد ان تكون صفة قايما بالذات لا بغيرها
لاستحالة ايجاب المعنى وهو المانع حكما وهو هنا منع التعلق والحاصل
ان ذلك المنع لو وجد لكان قايما بالذات اي لو جب لصفتها منع التعلق
بالبعض ولا يصح قيامه بالصفة نفسها لما يلزم من قيام المعنى بالمعنى
ولا يصح قيامه بذات اخري لاستحالة ايجاب المعنى حكما لغير من قام به وحيث
قام ذلك المانع بمحل الصفة كان بالنسبة للصفة مقتضيا لمنع تعلقها
وبالنسبة لمحلها وهو الذات مقتضيا منع تعلق وصفها لاستحالة الجمع
اي هذا بيان للملازمة وقوله وقد سبق اي الواو للتعليل اي لانه قد سبق
اي وهو سند للاستثنائية المطوية للقابلية لكن عدم الصفة محال لقدم
مطلقا اي سابقا ولاحقا لم يكن له اثر اي في منع التعلق فتبقى الصفة
على عمومها عموما اي كما في العلم والكلام وقوله او خصوصا اي كما في القدرة
والارادة وكما في السمع والبصر والادراك نفسي لها اي ذاتي لها لا ينفك
عنها والا اي وان لم يكن نفسيا له بان كان حالا او لحال غير النفسي لا بد
ان يكون مصحوبا قايما بالامر وجودي فيلزم قيام المعنى بالمعنى والمراد بالمعنى
الاول الصفة التي لزمتها الحال والمراد بالمعنى الثاني الصفة الاصلية
ولزم تعقل الصفة اي حاصله انهم قد ذكروا التعلق في تعريف كل صفة
متعلقة فقالوا القدرة صفة يتأتى بها ايجاد الممكن واعدامه وقالوا الارادة
صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه والعلم صفة ينكشف بها المعلوم
على ما هو عليه وهكذا فذكرهم التعلق في مفهوم الصفة المتعلقة يقتضي
انه نفسي لها والا لزم تعقلها بدون التعلق وهو باطل اذ لا تتعقل القدرة
ولا غيرها بمجرد قولنا انها صفة مطلقا اي عموما او خصوصا
استحال رفعه عموما اي بحيث لا تتعلق الصفة بشيء وقوله او خصوصا اي
بحيث تتعلق بالبعض دون البعض لما مر اذ المانع من وجود الصفة
اي لان رفع النفسي يستلزم رفع الذات فما كان مانعا منه كان مانعا من
الذات

الذات لان المانع لصاحب الشيء مانع لذلك الشيء ضرورة بتقدير
مانع يرفع وجودها اي كما قرر المعترض لانه يقول ما المانع من ان تكون
اختصاصها ببعض ما تصلح له لمانع فقدر المانع مع بقاء الصفة وقوله
يرفع وجودها اي يرفع التعلق فيرتفع وجودها كما ذكرناه سابقا من
التلازم بل لا يرتفع اي التعلق بالبعض او بالكل لزم انه لا يرتفع الخ
اي يلزم ان يسمع جميع المسموعات ويبصر جميع المبصرات ويعلم جميع
المعلومات والتالي باطل باقسامه وحاصل الجواب ان المانع القايم
بنا منع اصل الصفة لا التعلق مع بقاء الصفة فلا يتم الدليل بحيث لا يمكن
الخ هذا توضيح لما قبله من توضيح الشيء بلازمه لان من لوازم النفسي
ان لا يمكن نفيه عموما بحيث لا تتعلق الصفة بشيء اصلا او خصوصا
بحيث تتعلق بالبعض دون البعض والتالي باطل اي لحصول الارتفاع
لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما يصلح له اي مع بقاء
الصفة كما هو المتبادر من كلامه اخرا مع قبل ان علمنا انما يتعلق اي بالفعل
وقوله وما لم يتعلق به اي بالفعل ويستفاد منه ان علمنا يصلح لان يتعلق
بكل شيء فكثير خبر عن قوله وما لم يتعلق وقرن الخبر بالفاء لشبه المبتدأ
بالشرط في الابهام والعموم وقوله لا يا حده الحصر اي لا يتعلق به الحصر
بالعد اي القليل وهو منع اليسير اجاب في العقيدة بمنع الملازمة
اي التي تضمنتها الشرطية القايلة لو كان تعلق الصفات نفسيا لزم ان
لا يرتفع عن صفاتنا الحادثة المتعلقة عن بعض ما تصلح له وانت خبير
بان هذه الملازمة مسلمة لا تمنع لان التعلق اذا كان نفسيا للصفة
لا يرتفع مع بقائها مطلقا قديمة كانت او حادثة وانما يكون الجواب بمنع
الاستثنائية وحاصله انا لا نسلم ان المتعلق ارتفع عن الصفة الحادثة
وانما الصفة نفسها هي المرتفعة ولزم من ذلك ارتفاع تعلقها منها لا انها
ارتفع عنها التعلق مع وجودها والمحذور هو ارتفاع تعلقها مع وجودها
واعلم ان الجواب بمنع الاستثنائية مبني على ان معنى قوله في التالي
لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا اي مطلقا لا مقيدا او لا مع الصفة كان الجواب
بمنع الملازمة لا تعلقها النفسي مع بقائها اي كما توهمه المعترض

وكل ما جهلنا من المعلومات مثال اعم لقوله ما جهلناه واشار به الى ان
كل ما لم نشعر عليه وكل ما لم نتصل الي غير ذلك قال الشارح وانت ظهر ان الكلام فانه
ينتقض بان كل واحد منا قد قامت به موانع لا نهاية لها لان كل ما لم نعلمه
فله مانع وما لا نعلمه لا نهاية له والمانع وجودي ودخول ما لا نهاية له في الوجود
من الممكنات محال اهـ وقد يقال لا نسلم ان كل ما لم نعلمه له مانع بل لعدم خلق
الله العلم المتعلق به تامل في كلام الشايل به الذي اتي بالشرطيه
والاستثنائيه السابقتين ومثاله هو اسم على اي والحال الذي
ثار منه الغلط اي نعلم غيرنا ان علينا مثلا وما بالكل لا حاجة للنقط
فلا مانع ذكرها المطوي والذي عند ائمتنا الا الحاصل ان القائلين
بالعلم القديم اتفقوا على انه واحد متعلق بمعلومات لا نهاية لها الا ابو
سهل الصعلوكي فانه قال بتعدد العلوم بتعدد المعلومات كما مر واختلفوا في العلم
الحادث فذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الي تعدده بتعدد المعلومات
ويمتنع ان يتعلق علم بمعلومين وذهب بعض الاصحاب الي جوازه وانه
يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومات ومحل العلم الحادث القلب كما دل علي
ذلك الادلة السمعية وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله في
اي جوهر شاء والظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب
العضو المخصوص الموجود في ساير الحيوانات بل الروح وظاهر كلام الفلاسفة
ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات كما هو
المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم علي ان محل الكل هو النفس
الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الالات اعني
المشاعر حيث تعدد ذكر المتعلق بفتح اللام اسم مفعول فقد
تعددت الصفة بحسبه فان كان المتعلق معلوما تعدد العلم بعدده
وان كان مقدورا تعددت القدرة بعدده من اجتماع الضدين
احدهما الوجود والعلم وقوله لما فيه من اجتماع الضدين بيان للملازمة
وحاصله ان العلم الواحد لا يقوم الا بمحل واحد فلو لم يكن للانسان الا علم
واحد قام بمحل واحد لزم اذا جهل شيا او غفل عنه وعلم شيا اخر ان يتوارد
العلم والجهل والذهول علي ذلك المحل الواحد علي خلاف ما اذا تعددت

العلوم

العلوم فان محالها متعدد فيصح ان يقوم بالانسان علم وجهل اذ العلم
في محل والجهل او الذهول في محل اخر وهو محل العلم الذاهب لا في محل هذا
العلم الباقي ولا محذور فيه وقد استدلوا ايضا بكذا اي علي تعدد العلم
بتعدد المعلوم ايضا ويحتمل ان المراد وقد استدلوا علي تعدد الصفات
بتعدد متعلقاتها الا ان الدليل يكون اخص في المعنى فكل معلوم لنا
اذ الحال لازم للنتيجة لان اصل الدليل لو كان لنا علم واحد يتعلق بمعلومين
فاكثر ما صح ان نذهل عن بعضها لكن التالي باطل فبطل المقدم
وهو ان لنا علما واحدا يتعلق بمعلومات فثبت نقيضه وهو ان
لنا علوما متعددة بتعدد المعلومات واما دليل وحدتها عطف
عطف على قوله اما عدم النهاية وفي الكلام حذف مضاف اي واما دليل
وجوب وحدتها واعلم ان المثبت بهذا الدليل شي واحد وهو وجوب
وحدة الصفات والمنفي تعددها سوا كان تعددا لا نهاية له او كان
له نهاية فقوله فلانها لو تعددت بتعدد متعلقاتها لزم الخ يفيد نفي
الاول لانها لو تعددت بتعدد المتعلقات لم يكن لها نهاية لما سبق ان
متعلقات الصفات لا تتناهى واشار لنفي الثاني بقوله وهو تعددها
تعددا له نهاية بقوله والا لم يكن الخ واذا انتفى التعدد بقسميه
وجب وحدتها وحاصل ما ذكره المصنف انها ان تعددت فاما ان
تتعدد بتعدد متعلقاتها اولا وكل منهما باطل اما الاول فلانه
يلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال واما الثاني فلانه يلزمه
من افتقارها المخصص وهو محال واذا بطل كل من التالين بطل
الملزوم وهو تعددها وثبت نقيضه وهو وحدتها وهو المطلوب
لزم دخول الخ اي لكن التالي باطل فبطل المقدم والي هذه
الاستثنائية اشار بقوله وهو محال وسندها ما ذكره في الشرح من
ان الدخول في الوجود يقتضي حصر الداخل وعدم النهاية يقتضي
عدم الحصر وذلك تناقض وسياتي ما فيه والا لم يكن الخ اي والا تتعدد
بتعدد المتعلقات بل تعددت بتعدد بعضها لم يكن الخ وحاصل
هذا الدليل انها لو تعددت لا بتعدد المتعلقات لافتقرت الي مخصص

لانه ليس لبعض الاعداد المتناهية ترجيح على بعض لكن التالي باطل لان
ذلك يوجب حدوثها لما عرف في العلم الاستشرافية وذكر دليلها وقدم
بيان الملازمة في الشرطية على التالي فنقول في الصفات وفي له
في تعيين بعضها اي الاعداد هذا اي وجوب حدوثها وقوله خلق
بالضم اي كذب وباطلا وبالفتح اي مطروح خلق الظهر لبطلانه
عندنا فانه لوجوب قدمها الثابت بالبرهان ثم ان قوله هذا اخلق موخر
من تقديم لان قوله وقد تبين لك علة لهذا او لان حق التعبيرات
يقول وذلك يوجب حدوثها هذا اخلق لانه قد تبين لك وتقريره
ان مقال الحال لا يخفى مخالفته هذا لما في المتن لان الشارح جعل الدليل واحدا
وجعل التالي متعددا وهما مغايران للتالي في المتن وكذا المقدم في
الشرح مغاير للمقدم في المتن وقد قام البرهان الى اخر المجال ومن هنا
يظهر توقف المطلب الاول على المطلب الثاني الذي وعد به فيما سبق
تقديم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول ان قلت
ان الذي يستلزم عموم التعلق لما تصلح له من المتعلقات لا ما فاد
هنا من التعلق بما لا يتناهى قلت اذا ثبت عموم التعلق بما تصلح له
من المتعلقات ثبت تعلقها بما لا يتناهى لان متعلقاتها لا تتناهى
اما بطلان القسم الاول اي اما وجه بطلان القسم الاول فهو
على حذف مضاف فلان الضمير عائد على القسم الاول وقوله
فلانه يؤدي الى وجود الخ ما جعله علة لبطلان القسم الاول هو
التالي جعله في المتن تاليا في الدليل الاول وهو محال اي وجود
صفات لا نهاية لها محال ووجه كونه محالا ما اشار اليه بقوله اذ كل
ما يدخل الخ فهو مستند لقوله وهو محال وحاصله قياس من الشكل
الثاني فقوله اذ كل الخ صغرى في قوة قولك كل موجود متميز وقوله وغير
الخ في قوة قولك ولا شيء مما لا يتناهى بمتميز وهي كبرى فتركيبه
هكذا كل موجود متميز ولا شيء مما لا يتناهى بمتميز ينتج لا شيء من
الوجود غير متناه وهذا عين الدعوى في المعنى فوجود ما لا يتناهى
اذ هو النتيجة لكن بالمعنى لا باللفظ لكن يرد على النتيجة ما تقدم من
ان الذي

ان الذي قام الدليل على امتناعه وجود ما لا نهاية له من الحوادث لا مطلقا
ولذا قال في عايد اعتقاده ان لله كمالات موجودة لا نهاية لها فالحق ما تقدم
واما هذا السند فنحوه وشبهه لان قوله كل ما يدخل الوجود اي يتصف به فلا
بد من صحة تميزه ان اعتبر التميز من جهة العدد كانت الصغرى ممنوعة
والكبرى مسلمة وان اعتبر التميز لا من جهة العدد بل من جهة العلم
مثلا فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة واما بطلان الخ اي واما وجه
بطلان القسم الثاني من التالي وذلك يستلزم حدوثها اي
والتالي باطل لان ذلك يستلزم حدوثها وايضا يلزم الخ هذا دليل
ثاني على الدعوى الثانية تبرع به الشارح زيادة على ما في المتن وهو
محال ضرورة ابطال المقسوم عليه من تسلط على المقسوم افناه وقد فرضنا
ان المقسوم لا يتناهى وح فلا بد في افناه فان قلت المستحيل
انما هو توزيع افراد ما لا يتناهى على ما يتناهى اما لو جعلنا الموزع
الاجناس فلا يلزم المحال كما لو قلنا ان الممكنات اما خير او شر ولكل
واحد منهما قدرة فالاجناس وان تناهت لكن التناهي غير لازم في
الافراد فتوزيع ما لا يتناهى على ما يتناهى على هذه الكيفية لا استحالة
فيه قلنا التوزيع على هذه الكيفية يلزم عليه الافتقار الى مخصص وهو
يوجب الحدوث وهو محال ضرورة اي وجوبا فالضرورة هنا
جهة للقضية وليس المراد بها البداهة لما تقدم لك من الايراد والبحث
لا يرد عليه شيء فان قلت العلم الخ هذا اعتراض وارد على وحدة الصفات
توجيه العلم لتقريره ودفعه وحاصله انه قد تقدم ان علم الخلائق
يتعدد بتعدد المعلوم فلكل معلوم علم يخصه واما علم الله فهو احد
قد قام مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا فيرد سؤال وهو انه لو قام علمه
تعالى مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا لجاز ان يقوم مقام قدرته
وسائر صفاته ووجه اللزوم ان هذه الصفات متعددة مختلفة فاذا
قام العلم مقام العلوم المتعددة المختلفة جاز ان يقوم مقام سائر الصفات
بجامع القيام مقام الصفات المتعددة المختلفة في كل لكن التالي باطل لما يلزم
عليه من قلب الحقائق لان العلم والقدرة وباقي الصفات متغايرة الحقائق

فلو قام بعضها مقام بعض لزم قلب الحقايق وثانيها كون الصفة مضادة
لشيء وغير مضادة له ولزم كون الموجودين فاكثر وجودا واحدا واذا بطل
التالي بطل المقدم وهو قيام علمه تعالى مقام علوم مختلفة بالنسبة الينا فجوز
متعددة وثبت نقيضه وهو عدم قيامه مقام علوم متعددة وحينئذ
فيكون متعددا بل ويلزم بما قيام العلم مقام علوم مختلفة بالنسبة الينا
جواز قيام ذاته تعالى مقام ساير صفاته بحيث تغني عنها ووجه الملازمة
انه قد تقرر في الشاهد وجوب علوم مختلفة لادراك ما يوثق بانه تقرر في
الشاهد من وجوب التعدد في العلم وانبتنا القول على واحد لزم انه يجوز
ان تكون الذات قائمة مقام الصفات بما خلاف ما ثبت للشاهد لكن التالي
باطل لانه يودي لتعطيل الذات عن الصفات وهذا مما اباه كل مسلم ويلزمه
ايضا قلب الحقايق وكون الصفات مضادة لشيء وغير مضادة له فقد علمت
ان في المقام دليلين وكذا غيره اي غير العلم كالقدرة فانها متعددة
باعتبار المقدور ولا حاجة لهذا بعد قوله مثلا فلو قام العلم مثلا الخ اي
نظرا لما سبق من ان العلم حقه تعالى واحد قائم مقام علوم متعددة بالنسبة
الينا واشار بلفظ مثلا لغيره من الصفات بجامع قيام مقام صفات
الخ هذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية وكان الاولى ان يقول بجامع
القيام مقام صفات متغايرة وبيان ذلك ان لنا علوما متعددة متغايرة
وقد قام علمه تعالى مقامها وساير صفاته تعالى متعددة متغايرة فاذا قام
علمه تعالى مقام علومنا المتعددة المتغايرة جاز ان يقوم مقام ساير
صفاته بجامع القيام مقام الصفات المتغايرة بكل وقوله بجامع قيام
الخ اي وهذا الجامع موجود في العلم مع القدرة والارادة فيجوز قيامه
مقام القدرة والارادة لكن التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقايق
وغيره مما هو محذوف المقدمة الاستثنائية ودليلها او ويلزم عليه الخ اي
على قيام علمه تعالى مقام علوم متعددة بالنسبة الينا وهذا انتقال لما
هو شر مما قبله في الشناعة والواو زايدة وهذا اشارة الى دليل ثان
وذلك اي قيام ذاته مقام ساير الصفات بحيث تغني عنها وهذا
دليل للاستثنائية المحذوفة اي لكن التالي باطل لان ذلك مما اباه كل مسلم
لانه

لانه يودي الى تعطيل الذات عن الصفات وهو مذهب قدما الفلاسفة
قلنا الفرق اي بين قيام العلم مقام علوم وبين قيامه مقام القدرة
وساير الصفات ان التغاير الخ والمراد بالنوع في المقام الحقيقة وحاصله منع
الملازمة اي لا نسلم انه يلزم من قيام العلم مقام العلوم جواز قيام العلم
مقام القدرة والارادة وغيرهما لوجود الفرق وهو اتحاد النوع في قيام العلم
مقام العلوم فلا يلزم المحذور من قلب الحقايق وكون الصفة مضادا لشيء ولا
تضاده واختلافه في باقي الصفات فيلزم من قيام العلم مقامها المحذور
من قلب الحقايق وكون الصفة مضادا لشيء ولا تضاده وكذا يقال في
قيام الذات مقام الصفات فعلم ان العلم مع الاتحاد في النوع هذا محط الفرق
واما قوله ان التغاير في العلوم اي بان يكون لهذا المتعلق علم ولهذا المتعلق
علم وهكذا بحيث فرضت الوحدة في العلم اي في علم الله زال التغاير
اي فلا تغاير اي لم يكن هناك علم ثان يغايره وما يوهمه لفظ الزوال
غير مراد ولا ثمرة لهذا التفريع اذ من فرض الوحدة فلا يعقل علوم
متعلقها اما العلم والقدرة الخ يعني ان نوع تلك الصفات مختلف فلا
يعقل قيام احدهما مقام الاخر فلو قام بعضها الخ جواب عما يقال
اي مانع من قيام الواحد مقام الاشيا المتعددة ولزم ما تقدم اي
من كون الصفة تضاد ولا تضاد وكون الموجودين فاكثر وجودا
واحدا مثلا الصفة الواحدة لو كانت سوادا وحلاوة كانت بالنظر لكونها
سوادا تضاد البياض وبالنظر لكونها حلاوة لا تضاده ويقال هنا مثلا
القدرة تضاد العجز باعتبار نفسها ومن حيث قيامها مقام غيرها من
الصفات لا تضاده وهكذا يقال في غيرها هذه شبهة الاشارة
راجعة لكلام المص على سبيل المعارضة لا على سبيل النقض التفصيلي
ولا الاجمالي كما هو معلوم لانها دليل منتج بخلاف ما انتجه دليل المتن
من وجوب الوحدة لصفات الباري وتقريرها ان يقال العلم
اي مثلا بدليل كلامه بعد فهو من الحذف من الاول لدلالة الاخر فلو
اتحد العلم المترسم الخ انت خبير بان هذا الاتساع على خصوص قول العلم
قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب متعلقاته فالمناسب ان لو كمله بقوله

والظاهر مع الغائب فيكون الغائب فيه التعدد ايضا ثم فرع عليه قوله
خلو المحال وكان ترك ذلك التكميل اعتمادا على ظهوره على أن قوله بعد
فاذا لم يمتنع عليه الخ يشير الى اعتباره ثم لا يخفى ان تقرير الدليل على الوجه
الذي ذكره الشارح غير مناسب لكلام المصنف بل هذا دليل آخر غير ما في المتن لان المقدم
في دليل المصنف هو التالي في دليل الشارح والتالي في دليل المصنف جملة الشرطية دليلا
للاستثنائية المحذوفة لقام مقام علوم الخ اي لكن التالي باطل
فبطل المقدم والملازمة ظاهرة اي علمه تعالى متعلق بجميع المعلومات
التي من جملتها ما تعلقت به علومنا وح فعلمه تعالى قام مقام علومنا
لتعلقه بما تعلق به علومنا فلان قيام العلم اي التوحيد قوله مقام
علوم مختلفة اي بالنسبة الينا وقوله يوجب اي يستلزم جواز قيامه
الخ اي لكن التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق تلك
الصفات يعني العلوم بالنسبة الينا والعلم والقدرة وباقي الصفات
قد تقرر وجوبها اي وجوب ما ذكر من التعدد والاختلاف
واذا لم يمتنع عليه اي الشاهد بالنظر والاختلاف بان لعتبر ما في
الغائب متعددا وقوله بعضها اي كالعلم بالنسبة للعلوم وقوله
وجب ان لا يمتنع عليه اي على الشاهد وقوله بالنسبة اليه اي للغائب
وحاصله انه قد تقرر في الشاهد وجوب علوم متعددة وقدر
متعددة وارادات وهكذا وتقرر فيه ان تلك الصفات مختلفة لا يقوم
شيء منها مقام غيره واذا لم تمتنع بما تقرر في الشاهد من تعدد العلم بالنسبة
للغائب وانتفاؤه على واحد قائما مقام علومنا فلا تمتنع بما تقرر فيه
بالنسبة له تعالى من جهة كون العلم لا يقوم مقام غيره من الصفات
بل اذا لم يوثق الخ اي بل اذا لم يوثق بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد
للعلم واثبتنا للمولى علما واحدا يلزم انه يجوز قيام ذاته مقام صفاته
ولا يخفى ان هذا اشارة الى القياس الثاني في المتن فلم يات الشارح على نسق كلام
المتن لان الشارح اتى بدليل آخر للملازمة وكان الاولى ان يقول وايضا قد تقرر
الخ باجماع المسلمين اه وبالعقل ايضا ان الذات لا تكون صفة لاجتماع
المتنافيات من استغنائه عن المحل وعدم استغنائه وليس هذا قول المعتزلة كما
لا يخفى

لا يخفى اجاب عن هذه الشبهة الخ محصل هذا الجواب مناقشته
في الشرطية الثانية اللازمة لها دليلا على الاستثنائية القائلة لو قام
علم مقام علوم مختلفة لجاز قيام مقام سائر صفاته وان اختلفت
الواو للحال فالمتعدد متعلق باختلافها ولما بمعنى حين اي بل اختلافها
حين تعددت انما هو باختلاف المتعلقات وحقيقتها واحدة
حيث فرض علم واحد اي للمولى زال ذلك الاختلاف اي لم يوجد
الاختلاف لان الاختلاف فرع التعدد وقد فرض انه علم واحد وحينئذ
فلا يلزم على قيامه مقام العلوم قلب الحقائق ضرورة توقفه اي
توقف الاختلاف وهو علة لا طائل تحته وكان الاولى ان يقول انما قام
العلم مقام العلوم لاتحاد النوع ولم يقم مقام القدرة والارادة لاختلاف
النوع فيذكر الاتحاد والاختلاف ثم يذكر الحاصل بعد ذلك لان الحاصل
فرع عن ذكر الطرفين معا لانه اي القيام المذكور وقوله مثلا اشار به
الى غير العلم من الصفات المتعلقات وقلب الحقائق عطف
تفسير يعني ان قيام الصفة مقام صفة اخرى مخالفة لها في النوع يوجب
صيرورة حقيقة هذه هي حقيقة هذه الاخرى وهو محال بالضرورة
ويوجب ايضا اجتماع المتضادات اذ لو قام العلم مثلا مقام القدرة
لوجب ان يؤثر وان لا يؤثر وان يتعلق بالواجب وان لا يتعلق به
وان ينكشف به المعلوم وان لا ينكشف به بخلاف ما لو قام علم مقام اخر
فان التعلق واحد واحكامهما متساوية والحقيقة واحدة فلا
يلزم قلب حقيقته ولا اجتماع متضادات فان قيل
قيام الحقيقة مقام حقيقة اخرى لا يوجب قلب الحقيقة الاخرى الا
ترى انه يجوز قيام البياض مقام السواد والعكس ولا يلزم محال
قلت معنى قيام البياض مقام السواد توارده على المحل بحيث
يذهب احدهما ويخلفه الاخر ولا محذور فيه والمراد هنا ان يثبت لاحدى
الحقيقتين خاصية الاخرى من التعلق ونحوه وهذا هو
المستلزم لقلب الحقيقة واجتماع الضدين المتضادات دون الاول ان قلت
ح يتوجه ان يقال ان كل فرد من افراد النوع لابد من خصوصية يمتاز بها عن الاخر

وان لم تكن ذاتية فلا يفارق الواحد مقام غيره من افراد ذلك النوع وجب ان
يثبت الخواص المتنافية فيلزم فيه من الاستحالة واجتماع الصفات ما لزم في
قيام النوع مقام الاخر وجوابه انا نمنع وجوب تلك الخصائص في افراد هذه
المادة لان الخصوصات انما تثبت لافراد النوع المحتاجة للتمييز بالخصوصات
كافراد الانسان مثلا اما المعاني فليس تمايز افرادها الا بالمحل وهذا
الجواب حسن اي وما تضمنه هذا الجواب من جواز قيام الواحد مقام المتعدد
ان اتحد النوع بان كان نوع ذلك الواحد والمتعدد واحدا ومنعه ان اختلف
النوع فالجواب مخرج على مذهبي والسؤال المذكور هنا وارد على الطرف
الثاني وحاصله ان الكلام خبر وطلب وقد قام مقام متعدد اي الطلب
والخبر وهما مختلفان بالحقيقة والثاني تحته امور كذلك ادعا ائمة
السنة المتضمن التعبير بالادعا قيتضي انه غير صحيح وليس كذلك اذ المراد القول
بوحدة الصفات وايضا عبارته ظاهرها ان ائمة السنة علموا اطلقوا عبارة كذلك
وليس كذلك لقول فيما سبق واما الكلام فكذي عليه اكثر اهل السنة انه
كلام واحد الا ان يقال انه على حذف مضاف اي ادعا اكثر ائمة اهل السنة
وحدة الكلام اي بالنسبة للنايب فعل مع اختلافه اي مع اختلاف افراده
بالنوع بالنسبة للشاهد فيما في الاعتراض من ان الواحد لا يقوم مقام متعدد
مختلف بالحقيقة فان نوع الطلب الاضافي بالبيان اما الامر الخ
جواب عن سؤال وارد على الخصر في الامرين في حقيقة الطلب المختلفة
النوعية والاختلاف فيهما الاولى بينهما وقد لا من حيث التعلق اي
لان الطلب في الامر متعلق بالفعل وفي النهي متعلق بالترك والاستفهام
يرجع للخبر فيما يوجه الاسم وعلاقة تو هم ان الخبر لا يرجع الى الاقسام الثلاثة
فقط وليس كذلك اذ بقي من الاقسام النداء وجعت الاقسام كلها للخبر
والطلب ان اريد بالاقسام كلها اقسام الكلام لم يتم التفريع على ما قبله لانه لم
يذكر فيما قبله جميع اقسام الكلام اذ منها النداء ولم يذكره وان اريد بالاقسام الاقسام
التي ذكرها لم يتم لان رجوع اقسام الكلام كلها الى القسمين الذي هو المراد في المقام
لمذهب الشيخ والجمهور اي من ان الكلام صفة واحدة لم تنحصر
اقسام الكلام فيما ذكر اي من الطلب والخبر فيجوز ان يكون هناك معنى اخر

يندرج

يندرج تحت هذين القسمين كما اندرجت الاقسام السابقة تحت هذين القسمين
واذا كان القسمان المذكوران مندرجين تحت ذلك المعنى كانا معلولين نوعا
فتكون صفة الكلام للنايب انما قامت مقام متعدد متحد النوع اذ كون
قسم فاعل جاز وكان الاولى ان يعبر بعض بدل قسم لان التعبير بالقسم ينافي
المقصود الذي هو عدم الحصر نسبته الى القسمين المناسب لاسلوب
المقام ان لو قال نسبتها اليه من حيث اندراجهما تحته كنسبة الاقسام المذكورة
الى القسمين اي واذا كان القسمان المذكوران مندرجان تحت ذلك المعنى كانا
معلولين نوعا فتكون صفة الكلام للنايب انما قامت مقام متعدد
متحد نوعا بالنسبة للشاهد فقيل الا ان لهذا البعض المتقدم وكذا الخصم
الخ وحاصله ان هذا الجواب يمكن ان يجري في العلم والقدرة وسائر الصفات
المعاني فيجوز ان يكون هناك صفة اخرى تحتها هذه الصفات فتكون واحدة
بالنوع فيجوز قيام العلم مقامها وقد علم انه لا يجوز ان يقوم العلم مقام
القدرة وغيرها من الصفات بعين انه لا يلزم التصحيح المحال ان يكون شيء
اي في حق النايب وهو فاعل يجوز وقوله نسبته الى العلم والقدرة اي
وسائر الصفات وكان المناسب زيادة ذلك وان كان ما اقتصر عليه
يكفي في المقتضى فان قيل يلزم لانه لا تنافي في قيام المعنى الذي فرضه
الخصم شاملا للعلم ولسائر المعاني ان ذلك المعنى يضاد وانه لا يضاد بخلاف المعنى
الذي افرضناه شاملا للخبر والطلب فانه لا ينافي فيه ذلك وحينئذ فلا
يتاتى للخصم ان يجعل هذا المعنى مثل هذا المعنى وحاصل الفرق بين
المقيس والمقيس عليه ان المعنى الواحد اذا قام مقام القدرة والارادة
والعلم يلزم عليه التضاد وعدمه فانه المعنى من حيث انه علم يضاد الجهل
ومن حيث انه قدرة لا يضاده بخلاف قيام المعنى الواحد مقام الطلب والخبر
فلا يلزم عليه ما ذكر فيتاتى الانتفاء ذلك بل هذا الامر لازم في الكلام ايضا فان
المعنى الواحد من حيث انه خبر لا يضاد النهي ومن حيث انه امر يضاده النهي فتامل
ذلك لازم هنا ايضا في مقام المعنى المفروض في الكلام وقوله ايضا اي كما
لزم ثم فان الخبر لا يضاد النهي اي لانه يصح ان يخبر عن الشيء وينهى عنه
والامر يضاده اي يضاد النهي اذ لا يكون امرا بالشيء ناهيا عنه

والثاني

اي طالبا الفعل والكف عنه خبرا طلبا المناسب خبرا امرا لان الطلب حصر
الامرين وعلامه اولا في الخبر مع الامر فلو كان معني واحدا اي وهو العلم
المذكور فان كلام الله من حيث انه قد يخبر خبر لا يضاد النهي ومن حيث انه امر
يضاد النهي وبيان الملازمة انه اذا كان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاد
النهي فلو كان الجميع صفة واحدة وان ما به يخبر هو ما به يامر وينهي
لكانت تلك الصفة من حيث انها امر تضاد النهي ومن حيث انها خبر
لا تضاده او من حيث انها نهي تضاد الامر ومن حيث انها خبر لا تضاده
وذلك اي كون المعني الواحد الذي هو خبر طلب يضاد وان لا يضاد
هو المحال الذي ذكرتم لا فيه ان المحال تخلف في المحلين لان المحال الاول صورته
ان العلم لو قام مقام القدرة وغيرها لكان من حيث انه قدرة لا يضاد الجهل
ومن حيث انه علم يضاده وهكذا وهذا بخلاف ما قلناه هنا في الكلام
وحاصله ان الكلام لو قام مقام الطلب والخبر لكان من حيث انه امر
مضاد للنهي ومن حيث انه خبر لا يضاده وقد اشار الشارح الي الجواب عن
ذلك بقوله من حيث المعقول اي انه عينه من حيث ما يعقل من المضادة
وعدمها بقطع النظر عن تشخص التضاد فانهما مختلفان اي تشخص المضادة
في احد المحلين غيره في المحل الاخر ولاجل استقامة الجري علي هذا
المسلك العقلي اراد بالمسلك العقلي ما سبق من انه لا يقوم واحد مقام متعدد
مختلف في النوع لاستلزام ذلك قلب الحقائق والتضاد واللاتضاد وهو
المراد بالمحال المشار اليه بقوله هربا من لزوم هذا المحال وحاصل ان هذا
المسلك لما كان مستقيما مسلما في ذاته ذهب قوم الي ما يوصل اليه فقالوا
بتعدد الكلام لان هذا المسلك يبطل اتحاده ويثبت تعدده لانه اذا قيل
باتحاده كان من حيث انه امر مضاد للنهي ومن حيث انه خبر غير مضاد له
من لزوم هذا المحال اي وهو التضاد واللاتضاد وقد نقل ذلك اي
القول بتعدد الكلام وانما تعرض الشارح للنقل عن عبد الله بن سعيد دون
غيره ممن قال بذلك القول لاضطراب النقل عنه علي ما ذكره الشارح بان قال
ان خمسة انواع في الازل وان مجرد التعلق ليس بمحال فالاولي اسقاط لفظ المنفصل
كلاب بضم الكاف وتشديد اللام عيا وزن رمان او وجود الجنس
خارجا

خارجا في غير نوع من انواعه محالا يمكن اي لانه لا وجود للجنس خارجا الا في
ضمن افراده وهي انواع وقوله او وجود الخ بيان لوجه الظهور ولا يخفي ما فيه
لان عبد الله بن سعيد لم يقل ان المذكورات انواع حقيقية حتي يرد عليه ما
ذكر بل يقول انها انواع اضافية لانه يقول الكلام صفة واحدة شخصية ولكن
التعلقات انما ثبتت فيما لا يزال وهذا هو المراد بكونها من صفات الافعال
لان صفات الافعال عبارة عن التعلقات التنجيزية الحادثة وحيث كانت
انواعا اضافية فلا يلزم محال في وجود الجنس بدونها قال المعارك وكان
المناسب ان يوجه الرد الذي حكم عليه بالظهور بخلو الكلام عن التعلق في الازل
كيف وهو نفسي اه وفيه ان التعلق اما يكون نفسيا للصفة اذا كان قديما
واما التنجيزي الحادث فليس نفسيا وابن سعيد قد جعل تعلق الكلام حادثا
وح فلا يتوجه عليه ما ذكرنا مل وايضا فان الاستخبار الخ التعبير بايضا غير
مناسب لان هذا رد علي المنقول الاول فقط وما قبله رد علي الثاني فقط فليكن
ردين في نمط واحد كما يقتضيه التعبير بايضا فان الاستخبار اي نحو الم نشرح
لك اما ان يكون تقريرا اي شرحنا لك صدرك قطعا فاعترف بذلك ولا شك
كان خبرا واما ان يكون لطلب الاخبار اي اخبرني عن ذلك وح فيرجع للامر
ولا يصح ان يراد معناه حقيقة وهو طلب الاعلام لانه محال وكان الاولي للشارح
ان يؤخر قوله والاستفهام عن حكم لا ذكر التقسيم الاولي لان المقصر اما ان
يحمل علي المعني الاول او المعني الثاني لا غير بقي شيء اخر وهو ان الشارح جزم اولا بانه
داخل في الاخبار ثم بعد ذلك تردد فيما مر كذا افاده شيخنا والذي ذكره ارباب
الحواشي ان قوله وان اريد به اي بالاستخبار طلب الاخبار اي اذا كان ذلك
الاستخبار من غير الله وهذا مقابل لقوله اما ان يكون من الله وح فالمناسب
للشارح ان يقول واما ان يكون من غير الله طلبا للاخبار فيرجع للامر وبهذا
يظهر ما ذكره الشارح اولا من ان الاستخبار من الله يرجع للخبر وانما جعلنا هذا
التقسيم علي ما اذا كان الاستخبار من الله يرجع للخبر وغير الله لان طلب الاخبار
من الله لا يليق وحاصله ان الاستخبار اذا كان من الله حمل علي التقرير فيرجع للخبر
ولا يصح حمله علي حقيقته وهو طلب الاعلام لانه لا يليق وان كان الاستخبار من
غير الله حمل علي حقيقته الذي هو طلب الاخبار والاعلام فيرجع للامر الثاني

الخبر أي إذا كانت جملها من أهله متزمنة التفصيل المذكور بصورة الاستخبار إما
الوعد والوعيد فإنه إذ الخبر مطلقاً كان من الله أو من غيره إذ هما إخبار بثواب
أو عقاب أو إخبار بخير أو شر وبهذا تعلم أن التعبير بالأولوية بالنسبة إليهما
فيه تسمح — أما أن تكون من الله تعالى فهو خبر أنه تخبير بأن التعزير
على الحالف في الإقرار والحلف فيها الأمر طلب وأمر ويجاب بأن المقصود من
التعزير تحقق المخبر به وإثباته والإخبار به لذلك وإن في الخاطب أن يخبر به
ولا ينبغي أن يتكلم — والاستفهام إلخ هذا مسترحاً مما قبله فالواو تعليلية
وقوله على حكم الاستعلام إضافة حكم لما بعده بيانية والاستعلام طلب
الإعلام أي لأن حمل الاستفهام الذي هو الاستخبار على معناه الحقيقي الذي
هو طلب الإعلام لا يليق — واختلاف الخبر في الخبر عنه وهو الجواب
عما يقال الوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب فأين الاتحاد
وأجاب بعض المحققين إلخ حاصله أن عبد الله بن سعيد إنما
أراد أن الكلام موجود في الأزل وكونه ... إنما هو جنس الأنواع والحادث
فيما لا يزال عند وجود المأمور والمنهي إنما هو مجرد التسمية — عن الأولى
وهو قوله أن تعقل وجود الكلام إلا بكونه واحداً من هذه السبع كما أن
الجنس لا يوجد خارجاً إلا في نوع من أنواعه — لا يسمى أمراً أي لا يسمى أو لا يسمى
أمرا — لأن الكلام لا يتعلق بهما أي بالأمر والنهي أي لأن الكلام لا يتسم
إليهما إلا فيما لا يزال وكان الأوضح أن يقول لأن الكلام لا يتسم ... إلا
فيما لا يزال الأقسام موجودة في الأزل والحادث إنما هو مجرد تسميتها — الأعلى
وجودهما أي المأمور به والمنهي عنه — فإذا أي إذا سمعنا أجزاء
... عن أن يسمعوا مثل هذا فلا يقال مقتضى كلامه تفصيلها باعتقاده
ليتنبه أي ليصح القول بوحدة الكلام لأنه لو وجدت جميع أقسام الخبر
صار الكلام ذا أقسام متعددة متحد النوع ولا محذور فيه — فقال الأمر
إلخ لما كان ما عدا الأمر والنهي ... للخبر ظاهر كما علم ... وكان رد الأمر
والنهي إليه مما يخفى ... لما بينهما لم يبق عدم المباينة وردهما إليه
ما ترى — خبر عن تحتم إلخ أي وليس معنى الأمر طلب تحصيل الماهية
يتبع الخبر عنه على ما هو به أي أن الخبر تابع للمخبر عنه وهو الموضوع حالة
كون الخبر

كون الخبر عنه كائناً على حالة هو أي الخبر عنه ملتبساً بتلك الحالة في الواقع
والمراد بتلك الحالة وصف المحمول فقولنا محمد رسول الله هذا خبر تابع للمخبر عنه
وهو سيدنا محمد ثابتة له الرسالة في الواقع ونحو الصلاة متحتمة خبر تابع
لكون الصلاة ثابت لها التحتم في الواقع والمراد بكون الخبر تابعاً
لاتصاف الخبر عنه بتلك الصفة أنه متوقف على ذلك من حيث الوجود
فلا يقال الصلاة متحتمة إلا إذا ثبت لها التحتم قبل ذلك — عن تحتم
منه أي للصلاة والمراد بتحتمها وجوبها — صحة النعت الإضافة
للبيان وقوله ثابت له أي لذلك الشيء — متحتم أي الشيء الذي كان بنفس هذا
الخبر يعني أن تحتم الشيء لا بد من شيء يفيده فإن كان هو الخبر الذي يتبع الخبر عنه
لزم الدور وإلا لزم التسلسل وتوضيحه أن الخبر الصادق يتبع اتصاف الخبر عنه
بالوصف وهو يقتضي توقف الخبر على ذلك في الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة
إلا إذا ثبت التحتم للصلاة ثم بعد ذلك فحصول اتصاف الصلاة بالتحتم لا بد
له من شيء يفيده فإذا كان الذي أفاده هو هذا الخبر المتقدم لزم أن يكون الخبر
متقدماً على ثبوت التحتم وأن ثبوت التحتم متوقف عليه مع أنا قلنا أولاً أن الخبر
متوقف على ثبوت التحتم في نفس الأمر فيلزم الدور وإن كان الذي أفاده غير
ذلك الخبر ولا يكون ذلك الغير إلا خبراً أيضاً لرد الأقسام كلها إلى الخبر فينتقل
الكلام إلى ذلك الخبر فيكون متوقفاً أيضاً على ذلك الشيء أعني اتصاف
الخبر عنه بالصفة كاتصاف الصلاة بالتحتم وذلك يتوقف على خبر آخر
ثم ينتقل الكلام إليه أيضاً ثم كذلك إلى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل في الإخبار
ولا شيء آخر غير الخبر يفيده حتى يرجع إليه لأن الأمر محصور فيه كما هو موضوع
المسألة — ويمكن أن يجيب له أي الأستاذ عما أورد عليه — بأن بعض
الأخبار يراد بها الإنشاء بعينه ويخبر عن تحتم الفعل الذي يرد إليه الأمر والخبر
عن تحتم الترك الذي يرد إليه النهي من هذا القبيل فإذا قيل الصلاة
متحتمة فليس التحتم ثابتاً لها قبل الإخبار بل إنما ثبت لها مع الإخبار
ومع قولنا الصلاة متحتمة خبر قصد به الإنشاء — فلا يشترط كونها بتلك
الصفة أي لا يشترط كون بعض الإخبار لأنها بمعنى المستلزم بل عين الخبر عنه
كالصلاة مثلاً فيه استلزام وقوله بتلك الصفة أي التحتم وقوله قبل تعلقه

أي يتعلق ببعض الاخبار بالمعنى الحقيقي وقوله بها أي ببعض الاخبار بمعنى الخبر
عنه والمراد بتعلقه بها دلالته عليها وقوله بل يثبت معها أي بل كونها تلك الصيغة
يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلقت فانه ليس المقصود الاخبار عن طلاق
حصل في الواقع بل المقصود انشاء طلاق بهذا اللفظ والحاصل ان الخبر ان كان
خبر لفظا ومعنى لزم ما تقدم من الدور او التسلسل وان كان خبرا لفظا لا معنى
فلا يلزم ما ذكر والخبر عن تحتم الفعل الذي رد اليه الامر والخبر عن تحتم
الترك الذي رد اليه النهي من قبيل الثاني وح لا اعتراض هذا محصل
الجواب ورد بان الاستاذ يقول ان جميع الاقسام كلها من امر ونهي وغيرهما
راجعة الى الخبر الذي اريد منه الاخبار لفظا ومعنى لانه فر من التقسيم ولو رد
الامر والنهي الى الخبر الذي اريد به الانشاء كطلقت وبعت فاصابه انشاء
البيع والطلاق فمورده الانشاء وحقيقته غير حقيقة الخبر فلا ينهض
ما التزمه من رد الاقسام كلها للخبر لتسقط مطلوبه من القول بوحدة الكلام
بل يثبت معها أي بل كونها تلك الصيغة يثبت مع بعض الاخبار كقولك
طلقت فانه ليس المقصود الاخبار عن طلاق حصل في الواقع بل المقصود
انشاء الطلاق بهذا اللفظ وقوله بل يثبت معها اتى بالضمير باعتبار ان بعض
الاخبار جمل وفي بعض النسخ معه وهو ظاهر وكيف فيها تحتم الى اخره
للاستاذ ان يقول اذا فسرت تفسير الامر والنهي الحقيقيين بناء على
ان الامر حقيقة في الوجوب والنهي في التحريم ولو سئل عن امر الندب
لقال هو الخبر عن رجحان الفعل او عن نهي الكراهة لقال هو الخبر عن
رجحان الترك الى الاخبار بحلول العقاب أي ان فعل بالنسبة
للنهي وان ترك بالنسبة للواجب والمراد بالاخبار التعبير بكان اولى فاذا
قال اقيموا الصلاة واجبة فمعناه الصلاة يحل العقاب بتاركها ولا بد
واذا قيل لا تقربوا الزنا فمعناه الزنا يحل العقاب بفاعله ولا بد ورد ذلك
القول بان خبر الله تعالى صدق والعفو مامول في حق غير الكافر فلو كان
معنى اقيموا الصلاة انه يحل العقاب بتاركها ولا بد لكان التارك لها ولو
من المؤمنين يحصل له العقاب ولا محالة مع ان ترك العقاب مامول من الله
في حق غير الكافر وقد يرد على هذا القول ايضا امر الندب ونهي الكراهة كما وردا
على

على الاستاذ فليس واحد منهما اخبارا بحصول العقاب وبهذا أي بقولنا
العفو من الله مامول بطل على المعتزلة حد الواجب حيث قالوا الواجب ما يعاقب
على تركه ولا بد والحرام ما يعاقب على فعله ولا بد فرد عليهم بان الواجب قد
لا يعاقب تاركه لان ترك العقاب مامول من الله في حق غير الكافر حد
الواجب به أي برد الامر والنهي الى الاخبار بحلول العقاب هذا
هو الذي قدمه في الشرح من ان الواجب لم يحده المعتزلة بذلك واجيب
بان الاشارة راجعة لما ذكر لكن في الكلام حذف مضاف أي بما تضمنه
ذلك وذلك لان رد الامر للخبر بتفسيره بالخبر بحلول العقاب على
الترك يتضمن ان الواجب ما يعاقب على تركه ولا بد وبقي شيء اخر
وهو ان المعتزلة يقولون بعدم جواز العفو عن العاصي وح فلا يتوارد ردهم
المبني على مذهبهم والقاضي يقول كذا المصنف بهذا الكلام ازد على
النحو الذي في رده الامر والنهي الى الاخبار بحلول الثواب والعقاب
وحاصله ان هذا يقتضي ان الامر يستلزم الوعد والنهي يستلزم الوعيد
مع انه لو فرض ان الامر ورد بدون وعد وان النهي ورد بدون وعيد
لتحقق الامر والنهي فالامر والنهي لا يستلزمان الوعد والوعيد فيصح
الامر والنهي بدون الثواب والعقاب وقوله والقاضي يقول لو قد الخ
فيه ركة لان قد معناه تحقق فاتحد الشرط والجزاء وخالفه الامام
والغزالي أي حيث قالا ان الامر والنهي يستلزمان العقاب والثواب
فلا يتحققان بدونهما وحاصله أي القاضي أي من ان الامر لا يستلزم
الثواب ولا العقاب بل الثواب والعقاب ثبتا بخبر اخر غير الامر والنهي
باخبار الله أي بخبر اخر غير الامر والنهي نحو ان فعلتم اثبتكم وان
تركتم عاقبتكم لا انهما لازمان عقلا أي ولا عادة لانهما من خبر
اخر واشكالات صعبة هو عين الابحاث المتقدمة محال النظر أي
التعقل أي مواضع النظر أي ان المواضع التي يذكر فيها التعقل لاجل الجواب عن
هذه الاشكالات الصعبة في التعقل والضمير عائد على الاشكالات
وانما احتجنا لذلك لان المحال محل الجولان فيه المنظور فيه لا في الاشكالات
الا ان يوفق الله شيئا حسن من عنده فيتزين عليه ذلك الكلام الجواب

وفيما ذكرناه من ذلك اي من تلك الابحاث والاشكالات وما لهذا اي والقول
قولا بلا غير ملتفت فيه للمتصل النوعي عنه حرا اي كثيرا اي نتشبا جدا
اي كثير وهي من مزال الاقدام علة حالية ان يوفقنا بداي الموفقة
التامة التي به عن التيه او وفق التيمن لا الموفقة بالد ليل لحصولها فصل
في اثبات الوحدانية هذا الفصل التي اشار اليه بذلك اي ان في الترجمة حذفا
من الصور ومن الحق وانه ليس المراد مطلق فصل وان المناسب للمراد
لو قيل الترجمة بما يطابق ما انطوت عليه كما فعل لكنه ترك التقيير انكالا
على ما يأتي معه اي وهي مقدمة كتاب لارتباط ما يأتي بها
والامتناع ما فيه لا مقدمة علم في معنى الوحدة اشارة لتصورها
وقوله في اقسامها اعاده اظهار اشارة الى انه عطف على معنى لا على الوحدة
ولما توجه الثالث للامرين قدم الكلام على الاول وسلك مسلك اللف والنشر
المرتب لان الاول من باب التصور والثاني وهو تقسيمها يرجع
للتصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا فقدم وضعا ليوافق
الوضع الطبع في طوالعه اسم كتاب للبيضاوي وافاد المهم بذكره
محل النقل مع كون الشرح هنا اشارة الى ان الوحدة امر اعتباري وقوله
بحيث انه لا ينقسم اي كون الشيء ملتبسا بحالة هي انه لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية وهذا صادق بان لا ينقسم اصلا كالجوهر
الفرد او ينقسم الى امور غير متشاركة في الماهية بل مختلفة فيها كما في زيد
مثلا والاولى الوحدة الحقيقية والثانية الوحدة الاضافية والنسبة الى
كل جزء من تلك الاجزاء المختلفة في الماهية لا باعتبار مجموعها والا كانت
كثرة لا وحدة شامل للواحد الحقيقي الاولى للوحدة الحقيقية والوحدة
الاضافية لان التعريف للوحدة لا للواحد اصلا اي بوجه من الوجوه
كجوهر الفرد والنقطة لا الى امور متساوية في الحقيقة اي بل مختلفة فيها
مع الانسان اي كما صدق الانسان مثل زيد لانه هو المنقسم للاعضاء
المذكورة لا الانسان الكلي وانقسام ما صدق الانسان للاعضاء المذكورة من
انقسام الكل للاجزاء المختلفة اي بالشخص وقوله من يد ورجل ببيان للاعضاء
المختلفة وقوله ونحوها اي كالعنق والصدر فانها غير مستوية في
الماهية

الماهية اي بل مختلفة فيها فان ماهية اليد غير ماهية الرجل وماهية الراس كذلك
مغايرة لماهية غيره وكذا ماهية اللحم غير ماهية الانسان وهذا كله
على مذهب الفلاسفة القائلين بعدم اتحاد الاجسام في الماهية واختلافها فيها
واما مذهب اهل السنة فالاجسام كلها متماثلة في الماهية فماهية اليد مماثلة
لماهية الراس والرجل وماهية الانسان كماهية اللحم والعظم فالماهيات
كلها متماثلة في التركيب من جواهر فردة متماثلة والاختلاف بينها انما هو بامور
خارجة عن الحقيقة فحقيقة الانسان والفرس وغيرهما واحدة واختلاف
افرادها انما هو بمشخصات خارجة عنها فقولهم الانسان ماهيته كذا
واللحم ماهيته كذا والشجر كذا مذهب فلسفي ويخرج من التعريف الاولى
ويخرج عن التعريف لان ما لا يشمله التعريف خارج عنه لا منه وغيرها اي
كجملة من التراب او من النار كعود من حجر ونحوه من كل ما كانت اجزاؤه
مستوية في الماهية فلا يقال كل شيء من ذلك انه واحد كجماعة فقط الاولى
كجملة من عسل لان الجماعة منقسمة بالفعل لا انها تنقسم في المستقبل
وقال الامام في الارشاد المراد به امام الحرمين عند الاطلاق في هذا الفن وقيد
بالارشاد الذي هو احد مصنفاته لبيان محل قوله المذكور وقوله الواحد
الاولى اجراء التعريف على الوحدة ليطابق ما عقد له المبحث وان كان تعريف
الواحد يتضمن تعريف الوحدة واراد بالاصوليين اهل اصول الدين
وهم المتكلمون لا اهل اصول الفقه هو الشيء الذي لا ينقسم اي
فالموجود وزيد والجماعة من نمط العسل لا يقال لكل منها واحد على
هذا التعريف ويقال للجوهر الفرد والنقطة واحد على هذا التعريف
وعلى ما هنا يطلق عندهم على امور اي كالواحد بالنوع والواحد
بالجنس فيقال زيد وعمرو واحد بالنوع والانسان والفرس واحد
بالجنس وهذا الاطلاق يمتنع في حق الله اذ لا جنس له ولا نوع فلا يصح
ان يطلق عليه الواحد بالمعنى انه لا ينقسم تعرف عما يأتي لك اي تعرف
تفصيلا عما يأتي فلا ينافي انها عرفت اجمالا مما تقدم في تعريف البيضاوي لان
مرجع الامور الآتية الى الواحد الحقيقي والاضافي وقد ذكرهما سابقا مع
وقوله هو الشيء المناسب اسقاط الضمير لانه ضمير الفصل ولا محل له

في الاحتراز وكان المناسب رفع احترازه على انه خبر من قوله الا ان يقال انه
مفعول من اجله والعامل محذوف وهو الظرف والتقدير اتى به احترازا
احترازا من المعدوم المناسب ان لو قال به لوقع احترازا خرج عن المعدوم لان
المثبت جنس ولا يناسب ان يقال في جانبه احترازا من كذا بل المناسب ان يقال
خرج عنه كذا فتامل ما خلا الجسم اي وهو ما تركب من جوهرين فاكثر وما ادخلته
الكاف للخط والسطح والاولى قصر الكلام على الجسم لان هذه من الامور الاعتبارية
عند اهل السنة فانه يقبل القسمة الضمير عائد على الجسم مع ما ادخلته
الكاف وهو المتبادر في به من عاد فما لما يوهمه ظاهر قوله احترازا لما من اشتراط
القسمة بالفعل والضمير في قوله فلا يسمى الخ راجع لما رجع اليه الضمير من قوله فانه
وهو الجسم وما ادخلته الكاف ولا تشتت فيه وان جعل الضمير في يسمى راجعا
للمقسوم فانه وان كان صحيحا معنى لكن يلزم عليه تشتيت الضماير وان كان يسمى
واحدا لغة اي فزيد جسم باتفاق الفريقين وواحد بالشخص باصطلاح ح
الفلاسفة واللغة دون اصطلاح اهل الكلام والقاموس واحد باصطلاح اللغة
وليس واحدا عند المتكلمين ولا عند الفلاسفة ولو قال الواحد هو الشيء
اي وحذف قوله الذي لا ينقسم والضمير في قال للمؤلف بكماله وهذا من كلام
الامام من عند نفسه وليس اعتراضا من المؤلف عليه كما ذكره اليوسي وذكر في التعليق
ان هذا اسعد واكد على الامام فان كل منقسم اي كل ما قبل الانقسام
ولو لم عندنا شيئان اي او اشيا فالعدد اشيا الا انه واحد فالشيء قد اقتصر على
الاقل المحقق ولو قال شيئان مثلا كان اولى وحيث كان المنقسم شيئان فاكثر
فلا حاجة لقوله الذي لا ينقسم واخراج ما ينقسم لعدم دخوله في الجنس
الا ان قوله اي هذا اعتذار عن زيادة المؤلف قوله الذي لا ينقسم مع كونه
مستغنى عنه بقوله هو الشيء تحقيق للتعريف اي تحقيق لكون
اللفظ بافنا حقيقته ورفع للتجوز اي بان يراد بالشيء جنسه
اي جنس الموجود فيشمل موجودات مركبا فهي عبارة عن سلب الكثرة
فيه ان الوحدة من الحقيقة الجملة اعني سلب الكثرة لا انها عبارة كما قال اذ هذا
يقتضي ان المراد لفظ الوحدة ونقل عن القاضي لم يقل وقال القاضي
اشارة الى ان هذا النقل عنه غير مجزوم به انها صفة نفسية اي وقيل
ان الوحدة

ان الوحدة من صفات المعاني فجملة ما فيها من الاقوال ثلاثة وقد ترك المصنف
ذلك القول والتحقيق الاول لم يتعرض لوجهه وكان المناسب ان لو تعرض
له او يحيل على ما مر في مبحث القدم والبقا اذ ما وجه به هناك عند حكاية
الاقوال في القدم والبقا يوجه به هنا وحاصله انها لو كانت حالا اثبتية
او معنى لاحتاجت لوحدة لوجوب الوحدة لصفاته تعالى وتحتاج تلك الوحدة
لوحدة وهكذا فيلزم الدور او التسلسل ثم ان المص نقل قول القاضي وامام
الحرمين انها صفة نفسية على منع ان الوحدة حال واجبة للذات ما دامت
الذات غير معللة بعلة فلذا قال والتحقيق الاول وليس قصدهما ذلك بل
قصدهما بقولهما انها صفة نفسية انها واجبة لذاته تعالى لا لامر خارج عنها
بخلاف المعنوية فانها وجبت للذات لامر خارج عنها وكونها حالا او معنى او سلبية
فهو شيء اخر الواحد الحقيقي المناسب ان يقول الوحدة الحقيقية وكذا
يقال فيما بعده ولان التقسيم جار على الوحدة لا على الواحد وان كان تقسيم
الواحد يستلزم تقسيم الوحدة الواحد بالشخص اي الواحد المبين بالشخص
لان الواحد هو الشخص لا غيره وكذا يقال فيما بعده ويصح ان تكون الباء للملابسة
ويراد بالشخص المتشخص وبالجنس الجنسية وح فالواحد في الاول مصدوقه
الفرد وفي الثاني الجنس تامل اما واحد بالاتصال اي ملتبس
بالاتصال اي اتصال اجزائه بعضها مع بعض وكذا يقال في قوله بالاجتماع
وهذه التسمية اصطلاحية لان التفسير الا في بينهم منه خلاف ما بينهم من
التسمية ويسمى اي الواحد بالاجتماع يسمى واحدا بالتركيب واما واحد
بالمحمول اي ملتبس بالمحمولية اذ الواحد هو المحمول او يجعل الباء للتصوير وكذا
يقال فيما بعده اقسام سبعة اي غير الواحد الحقيقي فالمجموع ثمانية
ثم ان المص جعل اقسام التقسيم قسيمه وذلك لان قسيم الحقيقي هو الاضافي
وكل ما ذكر من الاقسام بعد الحقيقي انما هي اقسام للاضافي فحق العبارة ان
يقول الوحدة اما حقيقية واما اضافية والاضافية اما وحدة بالشخص
او بالجنس او بالنوع او بالفصل او بالعرض لكن المص استغنى بالتبعية لان
قولنا الواحد اما حقيقي او اضافي والاضافي اما واحد بالشخص واما واحد
بالجنس الخ والحاصل ان اقسام الواحد اثنا في سبعة الاول الواحد الاضافي

سبعة الاول الواحد بالاتصال والثاني الواحد بالاجتماع وهما قسما الواحد
بالشخص والثالث الواحد بالجنس والرابع الواحد بالنوع والخامس الواحد
بالفصل والسادس الواحد بالمحمول والسابع الواحد بالموضوع وهما قسما
الواحد بالعرض والبواقي كلها اقسام الواحد الغير الحقيقي فهذه اقسام سبعة بين اقسام الواحد
الاضافي فاذا ضم اليها الحقيقي كانت ثمانية لا ينقسم بوجه اي لا عقلا
ولا بالفعل والاول الواحد الحقيقي اي كالنقطة والجوهر الفرد
والمناسب اسقاط الواو والثاني اي وهو ما ينقسم بوجه من
الوجوه بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين اي كانت مختلفة في
الحقائق ام لا ولا بد الاولى ان يقول ولا بد ان يكون واحدا
وصدقه اي وذلك كالانسان فانه بالنظر لحقيقته واحد وبالنظر
لما صدقه كثير وكالحيوان والفرس كذلك والبياض مثلا ويجب
تغاير الوجهين اي يجب ان يكون تغاير الوجهين لوجوب المنافاة بينهما
بالقلة والكثرة وكان الاوضح ان يقول والوجهان متنافيان ولا حاجة
لهذا التطويل على انه لا حاجة لقوله ويجب الخ لان هذا المعنى قد
افاده اولا بقوله ولا بد ان يكون واحدا من وجه وكثيرا من وجه لافادة هذا
هذا الكلام انه لا بد من تحقق وجهين متغايرين متنافيين اذ لا يصح
ان يكون الشيء واحدا وكثيرا باعتبار واحد فلعل قوله ويجب الخ زيادة توضيح
لما قبله واذا كان كذلك اي واذا كان الواحد من وجه كثيرا من وجه
كذلك اي بتلك الحالة وهي وجوب تغاير الوجهين فجهة الوحدة
الضامة للبيان اما ان تكون نفس الماهية المعروضة للكثرة الا ان متعلقه
محذوف فصفة للماهية وفي الكلام حذف مضاف اي للماهية الكلية
المعروض الموصوف بالكثرة فالانسان واحد بالنظر لحقيقته وتلك الا هي
الحقيقة ماهية الافراد التي تعرض لها الكثرة وتتحقق بها لهذا الواحد وهو الانسان
وجهة الوحدة هي الماهية يعني الحيوان الناطق وهذه الماهية المتصلة يعني
الواحد بغاية الامر انهما مختلفان بالاجمال والتفصيل والمراد بكون الماهية
جهة للوحدة انها جهة لشيء واحد ثم ان هذه الماهية التي هي جهة الوحدة
تمام ماهيتها تحت الانسان من الافراد او جزؤا منها اي من ماهية الافراد

الموصوفة

للموصوفة للكثرة كالحيوان فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه
جزء من ماهية ما تحته من الافراد فان الجسم النامي الحساس ليس تمام ماهية
الافراد التي تحته بل جزء من ماهيتها وتمام الماهية جسم نامي حساس متحرك
بالقوة وجهة الوحدة وهي حقيقته المذكورة جزء من ماهية الافراد التي تحته
والحاصل ان الواحد هو الماهية المجملة وجهة الوحدة هي الماهية المفصلة
وهي اما تمام ماهية ما تحت الواحد من الافراد واما ان تكون جزءا من ماهيتها
او خارجا عنها وذلك كالبياض فانه واحد بالنظر لحقيقته وهي لون مفرق
للبصر وجهة الوحدة فيه وهو كونه لونا مفرقا للبصر خارج عن ماهية افراده
وكذا الضحك فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه وهي تقلص
الشفتين مع الاعجاب خارج عن ماهية افراده والاول اي وهو ما كان
جهة الوحدة فيه ماهية ما تحته من الافراد المعروضة للكثرة هو الواحد
بالنوع كاتحاد زيد الخ الاولى كالانسان المتحقق في زيد وعمرو وبكر
لان الواحد بالنوع هو الانسان لا الاتحاد تأمل وهو جزء الماهية
الاولى ان يقول والثاني وهو ما كان جهة الوحدة فيه جزء الماهية
لان جزء الماهية ليس هو الثاني اما ان يعم حقيقتين اي
مختلفتين كاتحاد الانسان الخ فيه تسمح والاولى ان يقول كالحيوان
المتحقق في الانسان والفرس لان جهة الوحدة فيه بالنسبة اليهما هو الجنس
وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وكذا يقال فيما بعده
كاتحاد زيد وعمرو في الناطق الاولى كالناطق المتحقق في زيد وعمرو
ليطابق المثل له لان الواحد بالفصل هو ناطق لان جهة وحدته
مختصة بحقيقة واحدة وهو الواحد بالعرض هذا تصوير للثالث
والمطابق لما تقدم ان يقول وهو ما جهة الوحدة فيه خارجة عن
ماهية ما تحته من الافراد ثم ما قاله يستلزم ذلك لانه اما ان
تكون جهة الاتحاد محمولا على المتعدد او موضوعا له فيه ان المحمول انما
هو الواحد عن الماهية المجملة لا جهة الاتحاد وهي الماهية المفصلة
وكذلك الموضوع انما هو الواحد لا جهة الوحدة فكان الاولى ان يقول
فيمان لانه اما ان يكون محمولا على متعدد وذلك كالبياض المتحقق في الثلج

والثلج من جهة حمله عليهما ويسمى الواحد بالمحمول واما ان يكون موضوعا
لمتعدد وذلك كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وصفه لهما
وحملها عليه ويسمى الواحد بالموضوع فظهر لك ان الواحد بالمحمول نفس البياض
لا الواقع محمولا وان الواحد بالموضوع نفس الانسان لا الواقع موضوعا
للكاتب والضاحك وان الانسان ان اعتبر من جهة ان جهة الوحدة فيه
تمام ماهية افراده يقال له واحد بالنوع وان اعتبر من جهة كونه موضوعا
لا من جهة الوحدة فيه خارجة عن ماهيتها قيل له واحد بالموضوع
في حمل البياض عليهما اي بواسطة اضافة او اشتقاق بان يقال
القطن والثلج ذو بياض او ابيضان او بواسطة ما (?) والا فلا يصح
حمل البياض عليهما موضوعة له اي للمتعدد اي يحملان عليه
هذا التفسير غير مناسب اذ لا يظهر له معنى فالاولى الاتيان به
باسلوب التوزيع او التعليل ويسمى الواحد بالمحمول فيه ما تقدم
اي الواحد المعين بالمحمول او الملتبس بالمحمولية فالبياض واحد ملتبس
بالمحمولية بخلاف الموضوع فانه ملتبس بالموضوعية او يكون جهة
الاتحاد فيه ما تقدم لان الموضوع هو الواحد لا جهة الاتحاد موضوعا
اي للمتعدد فهو اي الواحد جعل موضوعا وحمل الغير المتعدد عليه عكس ما قبله
هذا هو الذي يفهم من عبارته كاتحاد الضاحك والكاتب في الاول
كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وضعه لهما وحملهما
عليه كما مر التماثل المسمى صفة في سنة (?) متشابها
بالاسم والحد اي معا تماثله في الاسم والحد في مقدار اي الطول
والعرض والعمق واعلم ان الخط ما تركب من نقطتين فان ضم
خط لخط اذ حصل سطح فالسطح مقدار تركب من خطوط وكل خط
تركب من نقطتين واذا ضم السطح لسطح فالسطح والخط يشاركان في الاسم
وهو ظاهر وكذا في الحد بان الخط ما تركب من نقطتين او لغيره اي او
يقبل القسمة لغيره ذاته كالجسم البسيط اي وهو ما تركب من اجزاء غير
مختلفة الطبيعة وذلك كالحجر والماء والتراب والعسل فانه جسم بسيط
ويقبل القسمة لغيره واجزاؤه متماثلة في الاسم والحد بخلاف زيد مثلا فان
اجزاءه

اجزاءه ليست متماثلة في الاسم والحد وما ذكره الشارح من ان المقدار قابل للقسمة
لذاته واما الجسم البسيط فهو قابل لها بواسطة المقدار فهو مبني على مذهب
الفلاسفة من ان المقدار امر وجودي ومذهب اهل السنة ان المنقسم
لذاته انما هو الاجسام والمقادير امور اعتبارية لا تنقسم لذاتها الى
الاعضاء المختلفة اي بالاسم والحد وهو الواحد بالاجتماع اي
الملتبس باجتماعه او ذي الاجتماع واذا عرفت هذا اي
ما تقدم من معنى الوحدة مطلقا واقسامها عند الفلاسفة فتوجه
الى الكلام على معناها بالنسبة اليه تعالى واعلم الخ نفي قبول الانقسام
ونفي له اي انها نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات والحاصل
ان المراد بكونه تعالى واحدا في ذاته ان لا يقبل التعدد اتصالا او انفصالا
فلا تقبل ذاته الانقسام ولا نظير له في الالوهية وهي الكون معبودا بحق
وحاصله اي حاصل المراد المذكور فلا يؤثر في جميعها
اي في جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد اما التاثير فيما وجد منها
فظاهر لانه اوجدها واما ما لم يوجد منها فتاثيره فيها بتخصيصها ببعض
ما يجوز عليها والتخصيص المذكور تاثير اثر لاجل الارادة من صفات
التاثير وفي قوله ولا مؤثر في جميعها سواه رد على المعتزلة فانهم ينفون
تاثيره في جميعها ويثبتون تاثيره في بعضها فهو الواحد في ذاته
تفريع على الحاصل اي واذا علمت ان المراد من كونه واحدا نفي الكم
المتصل والمنفصل فتعلم انه الواحد في ذاته دون له اي غير مؤتلف من جزئين
فاكثر تفسير للواحد في ذاته وانت خبير بان هذا التفسير اخص مما يشمله
المفسر فالمطابق ان لو قال اي غير مؤتلف من جزئين فاكثر ولا نظير له في ذاته
والواحد في صفاته والواحد في افعاله عطف على التفريع في قوله فهو
الواحد في ذاته وفيه ان هذا لا يتفرع على ما تقدم من الحاصل من ان كونه
واحدا نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات فلو قال الشارح فاعلم
ان المراد من كونه واحدا نفي قبول الانقسام ونفي نظير له في الالوهية
ونفي نظير له في الصفات ونفي ان يكون له شريك في الافعال وحاصله
نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات ونفي الكم المنفصل في الصفات

والافعال فهو الواحد في ذاته وفي صفاته وفي افعاله كان اولى فلا مثل
له ولا نظير له اي في صفاته كما هو الظاهر والمثل هو المشارك في جميع
الصفات والنظير هو المشارك في بعضها وقيل ان النظير هو عين المثل
والواحد في افعاله الرب لجميع الممكنات كما تقتضيه سياق الكلام وكان
الاولى ان يقول في الافعال لان ظاهر لفظه يوهم انقسام الممكنات الى قسمين
احدهما افعاله دون الثاني وهذا قول المعتزلة ولا شريك له فيها اي
لا شريك له مستقل بحيث يقاسمه في الفعل ويفعل مثل فعله على حدته
ولا ضد اي لا مضاد ولا معاند يمنعه من الفعل ولا وزير اي معاون
له ونحوها الفعل وكان الاولى تقديمه على الضد لان الوزير غير
مضاد له لشريك وليست الوحدة الخ اي بهذا الدفع ما يتوهم من
قوله قبل والمراد بكونه تعالى واحدا نفي قبول الانقسام ونفي نظير له في
الالوهية من كونه تعالى جوهرا فردا او معنى من المعاني لان المعاني
لا تقبل الانقسام الخ فقضيته ان المعاني كلها لا تقبل الانقسام وقد سبق
قريبا ان المقادير تقبله لذاتها وهي من جملة المعاني وحينئذ فبين
الكلامين تدافع واجيب بان ما سبق جار على مذهب الفلاسفة
وما هنا جار على مذهب المتكلمين وحينئذ فلا تدافع والا لزم
الخ اي والا بان كان من المعاني لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه وقد
سبق استحالته اي استحالة ما ذكر من اللازمين ولما فرغ الخ هذا
شروع في الكلام على ما ادركته العقول في جانب المولى بحسب البراهين العقلية
والقواطع السمعية وتطلق الشهادة على الدلالة مجازا وانيا في قوله شهادة
بينة انه جل وعلا ذات اي لما سبق من وجوب اتصافه بصفات
المعاني والمعنوية ولا يتصف بها الا الذات لان الصفة لاستحالة قيام الصفة
بالصفة وقوله قائم بنفسه خبر بعد خبر لوجوب وجوده علة لما قبله
فقط وهو استغناؤه عن المؤثر وقوله موصوفا الخ علة لاستغنائه عن المحل
من صفات الجلال اي القهر واما صفات الجمال فهي صفات الاحسان
وهذا بيان لما لا يحاط به ليس بصفة من الصفات الاولى ثم بعد
على قوله موصوفا بما ذكر ان موصوفا بما تقدم من صفات الجلال او الجمال
فلا يكون

فلا يكون صفة لاستحالة قيام الصفة بالصفة ولا جرما متفرع على
استغنائه عن المؤثر وقوله يجري عليه الحوادث اي يجري عليه الصفات او
الامور الحوادث وهذا وصف كاشف ولا تمر عليه الازمنة اي لان الزمان
انما يمر على ما في جوف الفلك لان الزمن حركته والمولى ليس في جوف الفلك لاستحالة
المكان عليه ولا يختص بجهة اي بان يكون في جهة المشرق او المغرب
لا يقبل الاجتماع اي لانه لا اجزاء له حتى يقبل اجتماعها او افتراقها
ولا الصغر او الكبر اي لا بحسب السن ولا بحسب المقدار بحيث يكون قليل الاجزاء
او كثيرها كل الممكنات مفتقرة اليه اما افتقار الحوادث منها اليه فظاهر
من حيث ايجادها واما افتقار غير الموجود منها اليه فمن حيث تخصيصه
باحد الامور الجائزة عليه كالعدم وهو الغني عن جميعها لما كان لا يلزم من
افتقار الغير اليه ثبوت الغنى له اتبعه بما ذكر كل ذلك يمكن ما ذكر من انه
تعالى ذات قائم بنفسه موصوف بالايجاد بما من صفات الجلال والجمال وانه
لا مثل له ولا نظير له المنتهية الخ اشار الى ان تلك البراهين مقدماتها نظرية
كلها تنتهي للضرورة وطابق فيها اي في شهادة البراهين بالامور
المذكورة والمعقول مفعول والمنقول فاعل وظاهره ان المنقول غير
البراهين وليس كذلك ثم اظهار في محل الاضمار ولو قال وطابقها المنقول
لكان اوضح ثم تحيرت العقول اراد بها النفوس وقوله اي بعد معرفة
الباري ومعرفة صفاته بالبراهين وقوله عن الادراك اي لكنه ذاته وصفاته
ولما كان الادراك عجزها عن ادراك الكنه لا ينفي التفاتها وتشوقها للادراك
نفاه بقوله وانقطع الخ فيما خرج عن دائرة التوهمات الاضافة للبيان
اي عن الذات التي خرجت عن جميع التوهمات والتخيلات لان الوهم انما
يدرك الامور المحسوسة او ان الاضافة من اضافة المشبه للمشبه به مع
الاحاطة في كل وعطف التخيلات على ما قبله من قبيل عطف المرادف
وقصارى امرها اي العقول يعني النفوس والارواح اي وغاية امرها
انها صارت من اجل الهيبة الخ وهذا شروع في الكلام على ما حصل لغيرهم
وذلك ان العلم بالله تعالى له طريقان طريق اهل العلم وهي البراهين العقلية
والقواطع السمعية وهذه الطريقة هي المألوفة وطريق اهل الخصوصية

وبي بحسب المواهب الربانية والعلوم اللدنية قبل اوان الطريقة المالوفة اخذ
لمتعز عا هذه فنا وقصارى امرها انها صارت من اجل الحكمة وبي في الاصل
النظر بمؤخر العين اي من اجل النظرة الصحيحة التي نظرت بها اللذات العلية
كما هو المستفاد من التعبير بالحكمة والرمز اي الاشارة من الله للعقول
التي بها اي بالنظرة اي بسببها تغيب العقول عن العوالم كلها حتى ان العقول
صارت تغيب عن احساسها وهذا هو المسمى عندهم بحالة الفنا وفيها
اي في تلك النظرة اي بسببها تاهت العقول صارت تائهة ظلمت نهتدي الى طريق
تصل به الى المطلوب وبها ولهت اي حصل لها وكر اي ذهول حتى عن
بعضها تنظاير لاغير صارت وحاصله ان الكبرياء هي عظمة الرب
لها حجب تمنع الخلق عن ادراك الرب وكذلك العزة اي نه تمنع من ادراكه
كرد الادمي المانع من ادراك الجسد لكن هذه الحجب انما تمنع الغير عن رؤية المولى
ولا تمنع الرب عن رؤيته للعالم فالعقول تشبه الطير التي تحب ان ترى
ما حجب عنها متوقا علة لما قبله وهو قوله تنظاير من جميل اللقا
اي ملاقاة الذات العلية الذي هو جميل وهذا بيان لما لا يليق وتنسم
من مواهب لحن المعقول ما تروح اي تنشق رائحة طيبة تروح بها عن
القلب المحزون من مواهب الزيادة متعلق بتنسم اي تنشق رائحة
طيبة من المواهب الموصوف بانها مزيدة لاجل كشف الغطا فاللام للتعليل
او للتقوية والمعنى من مواهب هي زيادة كشف الغطا فشم كشف الغطا بريح
يستنشق منها رائحة طيبة تحيي شيء اخر وهو ان الموصوف بانه يروح به
هو الريح لا الريح فكيف قوله وتنسم ما تروح به فالريح يتنسم
ولا لا ستنسم بها الا ان يقال وتنسم بسبب ما تروح به المحرق الاحشا
اطلق الاحشا واراد بها اجزا القلب لا المعاء والطحال والكبد ونحوها
وربما عظم الشوق بلطف النسيم البابلية والاضافة للبيان اي وربما
عظم الشوق بسبب هذا النسيم الطيب فتخرج الروح من حصرها بسبب ذلك
ويصبح الجسم ميتا فالمتخرج الروح اي خرجت الذات خروجا يترتب عليه
خروج الروح عن سجن الجسد والاضافة للبيان او من اضافة المشبه به
للمشبه او انه اسناد السجن لشيء مبهم يبينه بالجسد واتصلت اي واتصلت
بالحي

بملتقى الرب ولا نهاية للذة هذا اللقا فاواقعة في اللقا واراد بالنعيم اللذة
في طول الابد اي الدهر او الدهر بتبيين كونه طويلا اي ان هذه اللذة لا تنقطع
لجامع اي بين الترجمة والحقيقة وهو منه بي تلمساني من بلد العلم والجامع صفة
بحاسة لا مخصصة لان القطب لا يكون الا كذلك والقطب اخص من الولي
في هذا المعنى اي المشار اليه بقوله وقصارى امرها الخ عن الوجد فتخبر
عن الحب والمقصود بالوجد ما يقع لارباب الاحوال من الصراخ وتشق الثوب في
والعلام الحكم شرعا مجاز من اطلاق السبب في المسبب لان ما يقع منهم
من هذه الامور مسبب عن الوجد والنهي عن انكاره في اهله مضى شرب
الهوى الاضافة للبيان في الحلق والهوى هو الحب دعنا اي اتركنا من غير
اعتراض علينا لانك لا تدرك ما نحن عليه الي اللقا اي لقا الرب وقوله اذا
اهتزت الخ بيان لسبب الوجد وكيفية وقوعه باهله فهو من باب التنازع
الذي بسببه وكيفية وقوعه ترقصت الاشباح اي تمايلت الاشباح
اي الاجسام يا جاهل المعنى اي يا غير مدرك للحب وقد اوحى الله الى داود
عليه السلام اذا اردت محبتي كن فيما دي نفسك وود في براوتها وعداوة
النفس بتركك المالوفات فان ارتعاب ذلك بيان لمحبة الرب وورد في حديث
قدسي ان اهون ما انا صانع بالعالم اذا اثر شهوته على محبتي ان احرمه لذيذ
مناجاتي اما تنظر الخ هذا تنظير لهذا المقام ارتكبه طلبا للايضاح
وقوله المتعص اي الموضوع في القفص يا فتى اجرا الكلام على النبي وهو
الشاب لانه هو الذي شانه انكار ذلك ويحتمل ان يكون اراد بالفتى جنسه
او كلما فيشمل ما هو كبير في السن وناقص في العقل حن اي مال الى المغنى
هو الوطن فضيه اظهار في محل الاضمار فرح بالتغريد اي بتصويته
ما يجواده من الحزن فتضطرب الاعضا اي من ذلك الطير بالحس
والمعنى اي في الظاهر والباطن فالمراد بالمعنى ما قابل الحس واراد به الباطن
ويرقص اي ذلك الطير حال كونه في الاقفاص الى اللقا اي لقاء
محبوبه من امثاله كما هو مشاهد اذا فارق امثاله فنهتز ارباب العقول
عنا فيه ان هذا لا يتفرع على ما قبله نعم لو قال اذا رقص لها ان ظاهر الا
ان يحمل الفا على العطف اي واذا غنت تهتز ارباب العقول كذا كالارواح

اي هذا التطير للطير   تهتز هزها اي تحركها فالضمير لارواح المحبين
للعالم الاسنى اي ان الاشواق للعالم الاسنى تحرك ارواح المحبين والعالم
الاسنى بفتح اللام اهل حضرته تعالى وهم الملائكة هذا اذا اريد العالم بفتح اللام
ويصح كسرها وعلى هذا فالمراد بالعالم الاسنى اي الرفيع العالي هو الله تعالى
الذي منها الصبر جواب عما يقال لا وجه لتحريك الاشواق لما   وهي متوقة
اي ملجاة الى تلك الشوق   فهل يستطيع الخ استفهام انكاري بمعنى
النفي   من شاهد المعنى اي من يريد المشاهدة للمعنى وهو العالم
الاسنى الذي هو اهل حضرة الرب من الملائكة او الرب جل جلاله على ما تقدم
في تفسير العالم   فيا حادي العشاق لما انكشف القناع عن وجه معذرة
اهل الوجد كان من المناسب ان ينبه ما سبق بقوله فيا حادي العشاق
ايها منشي العشاق فالحادي هو المغني   قم واحد قائما اي دعنى فانما الان
الغناء فايا الكر يهيج السامع   وزمزم اي ارفع صوتك باسم
الحبيب وروحنا اي اجلب لنا الراحة   وصن سرنا اي صن الامور
الذي ينبغي اسرارها عن الناس اذا غنيتنا في حال سكرنا فلا تذكر ما يطلعنا
كقول بعضهم ما في الجبة الا الله تعالى او انا الله وسبحاني ما اعظم شاني ونحو
ذلك من الالفاظ المنكرة بحسب الشرع   فانا اذا اطبنا الى بيان لكونه
الما نحو قولنا اطبنا اي بسبب الحب وقوله وطاشت عقولنا اي بسببه
وهذا تفسير لما قبله   وخامرنا خمر الغرام اي غطا عقولنا الغرام وهو
الحب الشديد الشبيه بالخمر   تهتكنا اي كشف الاقوال كقولهم ما في الجبة الا
الله والافعال ككشف العورة   فلا تلم السكران هذا تفريع على ما اقتضاه
كلامه من نفي اللوم عن ارباب الوجد من جهة الشرع اي اذا علمت ان ارباب
الوجد لا يلامون من جهة الشرع فلا تلم السكران الخ   لا ابتغوا اي لا ينزع
وقرة عين اي وسرور عين واضاف السرور للعين مع ان محله القلب
لظهور اثره فيها   في غير مضرة اي في غير حال ضرا من وصفها انها
مضرة اي مهلكة بحيث لا يحصل لنا من الامراض وذهاب الاموال ما يضلنا
فانا عبيد احسان لا عبيد امتحان ولذا قال بعضهم ما ابتلى الله
بعلية الا لمن قبله ويطرده   هداة مهتدين اي لنا ولغيرنا الى الصراط
المستقيم

المستقيم مهتدين في انفسنا   ولا يناعه بكسرها لنا لكنا به ويقال ايضا
منه بالكسر [illegible]   لهذا الصانع اي باسم الاشارة اشارة لاستحضاره له
على الدوام كما هو شان العارفين وعبر بيقول دون اقول اشارة الى ان
هذه المقدمة متفق عليها   ان تكون واحدا اي في الالوهية هذا
ما يقتضيه سياق الدليل المذكور والوحدة في الالوهية تتضمن نفي الكم
المنفصل بالنسبة للذات والصفات فهذا المبحث جار على وحدة الذات
والصفات لتضمنه لا وعلى وحدته تعالى في الافعال واما الكلام على وحدة
الذات اتصالا فقد تقدم في المبحث الموضوع له وسيصرح به الناظم ايضا
كما ان وحدة الصفات اتصالا قد سبقت ايضا   اذ لو كان معه ثان اي
او ثالث او رابع الخ وانما اقتصر على نفي الثاني لان الثاني لازم لكل عدد
بعده كالثالث والرابع وهكذا واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم او يقال
انه فرض المسالة في الاثنين لانه ادنى صور التعدد فما لزم منه يلزم
في غيره من باب اولى   للزم عجزهما او عجز احدهما اي او اجتماع الضدين
فاللازم اطراف ثلاثة نحو ذلك لانهما اذا اختلفا اما ان ينفذ مرادهما
او لا ينفذ مراد واحد منهما او ينفذ مراد احدهما دون الاخر فيلزم على
الاول اجتماع الضدين وعلى الثاني عجزهما وعلى الثالث عجز احدهما ولم
يتعرض الناظم للاول لظهور امتناعه والحاصل ان اللازم لاختلافهما
اطراف ثلاثة اجتماع الضدين او عجزهما او عجز احدهما ولما كان الطرف
الاول امتناعه ظاهرا لم يذكره   عند الاختلاف اي الواجب وكذا بعده
حذف لدلالة ما بعده وهو ذكره في الاتفاق عليه لان الاقسام اربعة
اختلاف جائز وواجب واتفاق كذلك والمصنف فرض الكلام في الواجب
منهما   للزم عجزهما الخ اي والتالي باطل فكذا المقدم   وقهرهما الخ
اي ويلزم قهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق الواجب اي على كل منهما او
على احدهما فاذا اوجبنا على كل واحد منهما موافقة الاخر حصل القهر
لكل منهما وان وجبت الموافقة على احدهما لصاحبه فقط حصل
القهر لاحدهما   مع استحالة ما على [illegible] راجع لقوله وقهرهما او قهر
احدهما اي انه يلزم على كون الاتفاق واجبا قهرهما او قهر احدهما

مع استحالة ما علم امكانه وبيان ذلك انه اذا توجه احدهما الى تسكين
زيد مثلا والفرض ان الاخر يجب عليه موافقة صاحبه كان التحريك في
جانبه مستحيلا وقد كان ممكنا في حد نفسه قبل ان يتوجه صاحبه الى التسكين
لكل واحد متعلق بامكانه اي وقد علم امكانه بالنسبة لكل واحد
وكذا قوله باعتبار ذاته والباقيه للسببية واعلم ان الاستحالة لما علم
امكانه بالنسبة لمن وجب عليه موافقة صاحبه في بالنسبة للاثنين اذا
كان كل منهما يجب عليه موافقة صاحبه وبالنسبة لاحدهما اذا كانت
الموافقة واجبة على احدهما فقط   ونفي وجوب الوجود الذي معطوف
على استحالة اي لو كان ثم ثان للزم قهرهما او قهر احدهما مع استحالة
ما علم امكانه ومع نفي وجوب الوجود الذي هو اشارة للازم ثالث للتعدد
اللازم مع الاتفاق الواجب واللام في قوله لكل واحد بمعنى عن متعلقة
بنفي   للاستغناء الذي هنا بيان للزوم نفي وجوب الوجود عن كل
واحد عند التعدد مع الاتفاق وحاصله ان الذي يدل على وجوب
وجود الصانع هو افتقار جميع الحوادث اليه ووجودها فاذا كان وجودها
يتحقق عند احدهما صار الاخر مستغنى عنه وح فلا يجب وجوده
هذا حاصل كلام المص وفيه ان الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول
ولا يلزم من عدمه عدم المدلول الا ترى ان العالم دليل على وجود البارئ
فيلزم من وجود العالم وجود البارئ ولا يلزم من عدم وجود العالم
عدم وجود البارئ لان المولى موجود في الازل قبل العالم من غير ان
يكون ثم دليل عليه كان الله ولا شيء وح فلا يلزم من نفي الافتقار
نفي وجوب الوجود فقول المص للاستغناء الخ فيه غلط بعكسه
الدليل لانه قد استدل بنفي الدليل على نفي المدلول وهو لا يلزم واجيب
بان في المدارج حقا والاصل ونفي تحقق وجوب الوجود فاللازم
لتعدد الاله مع الاتفاق انما هو نفي تحقق وجوب الوجود فقط لا نفي
حصوله ويحصل من كلام المص ان اللوازم لتعدد الاله مع الاتفاق ثلاثة
كما انها عند الاختلاف كذلك كما مر فجملة اللوازم لتعدد الاله ستة
وكلها منتفية واذا انتفت اللوازم ينتفي الملزوم وهو تعدد الاله
وهذا

وهذا اذا كان اختلافهما او اتفاقهما واجبا   فان لم يجب اتفاقهما
لكن هذا صادق على ما اذا استحال اتفاقهما وعلى ما اذا جاز والمقصود الثاني فلذا
اضرب للاخص المراد بقوله بل جاز واما الصورة الاولى فقد تقدمت
لان الاتفاق اذا كان مستحيلا كان الاختلاف واجبا   لزم قبولهما الخ
يعني ان الاختلاف اذا كان واجبا بالفعل لزم العجز بالفعل كما تقدم
لا قبوله واما اذا كان جائزا فاللازم قبول العجز لا العجز بالفعل وح فقوله
لزم قبولهما العجز ظاهر واما قوله وعلى الاول اي ما حصل عند اختلافهما
بالفعل المشار له بقوله لزم عجزهما او عجز احدهما فالاولى حذفه وقوله
لزم قبولهما العجز اي وقبولهما القهر لانه يلزم من جواز الاختلاف جواز
الاتفاق ويترتب على الاول قبول العجز وعلى الثاني قبول القهر فتحصل
فصور والحاصل ان الاتفاق اما واجب او جائز والاختلاف كذلك
وقد اقام الشارح على كل دليلا فالادلة اربعة واللوازم ستة   في هذا الفصل
فيه ان الفصل اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على معاني مخصوصة وهي
كلام وح فقوله اعلم ان الكلام في هذا الفصل فيه ظرفية الشيء في نفسه
وقد يجاب بان مراده بالفصل المعاني فالكلام مظروف والمعاني ظرفه
الى ان في المدلول على احدى الطريقتين او انه من ظرفية الكلي في الجزئي
وهي عطف عن حقيقته فهذا في الكلام المتحقق في هذا الفصل ويصح
ان يراد بالكلام التكلم وفي بمعنى الباء   مرتب على ثلاثة مطالب اي
مبني وجار عليها وهي موارده لا بمعنى كونها مذكورة في هذا الفصل وليس
المراد بكونه مرتبا عليها انه متوقف عليها بحيث تذكر مقدمة وتمهيدا له
ثم يذكر هو اي الكلام في هذا الفصل بعدها لان المطالب الثلاثة نفس
الكلام في فصل الوحدانية والمراد بالفصل المشار اليه فصل الوحدانية
على ما يقتضيه السياق لكن بالنظر لما هو اعم من هذا الفصل لاجل
صحة قوله مرتب على ثلاثة مطالب وليس المراد بفصل الوحدانية
المشار اليه خصوص ما ذكره في هذا الفصل المذكور هنا لانه انما جرى على
مطلب واحد منها فاندفع ما يقال ظاهر قوله مرتب على ثلاثة مطالب ان
ما ذكره في هذا الفصل جار على ثلاثة مطالب وهذا غلط لانه كلام مر بعد

اقامة البرهان الخ فيه ان الطلب
من انه جار في مطلب واحد منها
الاول بيان معنى الوحدة من حيث تصورها بالتوقيف ومن حيث الحكم عليها
بالوجوب ومن حيث اقامة البرهان على وحدة الذات ففي كلام المص قصور
فالاحسن ان لو قال وحدة الذات من حيث تصورها ومن حيث حكمها
ومن حيث اقامة البرهان عليها . بمعنى نفي تركيبها لا نفهم ان الواحد
ان تركب من اجزا مختلفة في الاسم والحد كان واحدا بالتركيب ويسمى ايضا
واحدا بالاجتماع وبالارتباط وان كان لا يقبل القسمة اصلا قيل له
واحد حقيقي وعبارة الشرح هنا مضيرة لنفي الاول فقط وربما يتوهم
ان الذات جسم بسيط وهو الواحد بالاتصال كالما والسيل مع ان هذا
محال نفاه بقوله وعدم انقسامها اي الى اجزا متساوية في الاسم والحد
فالمطلق مغاير وقوله نفي تركيبها اي انتفا تركيبها فاراد بالنفي الانتفا
وبالتركيب التركب وهذا اشارة لنفي الكم المتصل في الذات ثم نظير
له اي مشابه له مستقل بحيث يضاده وقوله او قسيم له او مشارك فيما له
ولا يستقل بان يقوم كل واحد منهما ببعض الالوهية لانقسامها بين
الالهين فالمطلق مغاير لكن الادلة انما تناسب الاول والظاهر ان قوله
في الالوهية راجع للطرفين معا ويحتمل رجوعه للاخير فقط فيكون الاول
مطلقا اي نفي للنظير في الالوهية وفي الذات وعلى كل حال هو اشارة
لنفي الكم المنفصل في الذات وفي معناه اي وفي معنى نفي النظير
اي من معناه اي من لوازم معناه انفراده الخ وذلك لانه اذا انتفى نظيره تعالى
ثبت انفراده بايجاد جميع الكائنات وهذا اشارة لنفي الكم المنفصل في
الافعال او افعالا اي سواء كانت الافعال اختيارية او اضطرارية
خلافا للمعتزلة في الاختيارية والحاصل ان الذوات وصفاتها من
الاوائل مخلوقة لله قطعا من غير نزاع وكذلك افعالها الاضطرارية
والخلاف انما هو في افعالها الاختيارية وانظر قول الشرح ذوات كانت
او افعالا فانه غير شامل للصفات فالمناسب ان لو قال ذواتا كانت
او صفاتا او افعالا الا ان يقال انه اراد بالذوات الامور المتحققة في
الخارج فيشمل الصفات ويرد عليه انه اذا كان المراد بالذوات الامور
المتحققة

المتحققة في الخارج فيشمل الصفات ويرد عليه انه اذا كان المراد بالذوات
الامور الا افعال ايضا لوجه ذكرها بعد الا ان يقال انه تعرض لها اهتماما بها وردا
على المخالف وعدم استناد التاثير الخ عطف على ايجاد عطف عام على خاص لان
التاثير صادق بالايجاد والاعدام بمعنى مخالفته الخ اي فليس هناك حقيقة
حلت مجتمعة مع شيء من الحوادث فصح تفريع قول المص فلا مثل لان المثل ما اجتمع
مع غيره في حقيقته وحده كما انه اي البارئ لا مثل له فيها اي في الحوادث
اي منها وانما خص الحكم بالحوادث ومن الموجودات لانها هي التي يتوهم مماثلتها
له تعالى واما غير الموجودات فلا يتوهم مماثلتها له تعالى لا يقال ان المطلب الثالث
يغني عنه الثاني لانه اذا انتفى النظير له تعالى كان مخالفا لجميع الحوادث فهو مكرر
معه لانا نقول المراد من قوله الثاني نفي نظير له اي من القدم وهذا الثالث
نفي النظير من الحوادث فلا تكرار فقد سبق الكلام عليه اي وكذا ما يتعلق
بالثالث عن الجرمية هي عبارة عن كون الذات جرما بان تاخذ قدرا من
الفراغ كانت جوهرا فردا او مركبة فعطف التركيب من عطف الخاص على العام ولما
كان المطلوب في المقام التوضيح لم يقتصر على ذكر العام فانظره هناك
اي ان اردت استحضاره فانظره الخ . واما برهان المطلب الثاني الخ المناسب
لما سبق في ذكر المطالب اسقاط لفظ برهان نفي الذي نتعرض له هنا فيه
ان المطلب الثاني مشتمل على شيئين نفي النظير في الالوهية ونفي المشاركة
في الافعال المشار له في التقسيم بقوله وفي معناه انفراده تعالى بجميع الخ مع
انه لم يتعرض في هذه الا لاستدلال الا للقسم الاول فكيف يقول انه
تعرض للقسم الثاني هنا واجيب بان المقصود من المطلب الثاني هو نفي
النظير واما انفراده بالايجاد فهو مذكور بطريق التبعية ولا عبرة بالتابع
وبان الاول من هذين القسمين مستلزم للثاني قطعا فان تعرض للاول
منهما فقد تعرض للثاني ضمنا بل هذا الدليل بعينه كفيل بالجميع كما ينبه عليه
بعد بقوله وبهذا الدليل بعينه الخ في الوهية الاولى في الالوهية لان
عبارته تقتضي التخصيص وان هناك الوهية اخرى لغيره انه لو كان
معه الخ المناسب لما قبله ان يقول لو كان معه مشارك في الالوهية الخ لكن
المعنى واحد لم يخل اي امرهما فالذي على ضمير مقصود منهما ما يعلم من المقام وليس

محذوف لو ان الصواب لم يخلو اي الالهان لان الفاعل عمدة لا يجوز حذفه الا في
مواضع ليس هذا منها اما ان يختلفا في الارادة على جهة التضاد اي على جهة
التضاد والاضافة بيانية وقيد به لكن لان الاختلاف في غير هذا الوجه
قد يتحقق فيه الاجتماع والمراد بالتضاد هنا اللغوي وهو التنافي
الشامل للتنافي بين الضدين اصطلاحا كالحركة والسكون وبين
النقيضين كالوجود والعدم وح فيندفع ما يقال كيف يقول على جهة
التضاد مع انه سيأتي يقول بان يريد احدهما وجود الجسم والاخر عدمه
وهذا من التناقض لا من التضاد وايضا لو اريد التضاد اصطلاحا لم
يكن هذه التقسيم [illegible] اما ان يختلفا في الارادة على جهة
التناقض او يتفقا فلم ينحصر كما قال لا يخلو الى ان يختلفا في الارادة
على جهة التناقض والتالي بقسميه محال المناسب ان لو قال باطل بدل
قوله محال اما الملازمة اي اما بيانها وهذا جواب عما يقال يمكن ان يوجد
الالهان ولا يختلفا في الارادة ولا يتفقا فيها بان يريد احدهما ممكنا ولا يريده
الاخر ولا يريد خلافه وح فالملازمة ممنوعة وقوله ما سبق اي في باب
الصفات من وجوب عموم الخ المقصود من هذا الكلام وجوب عموم تعلق
الارادة لانه هو الذي يخصنا في هذا المقام وقوله فلو كان الخ من تتمة الملازمة بيان
الخ قوله لم يخل الخ وكان الاوضح ان لو قال بدليل ما سبق من وجوب عموم
تعلق الارادة الا انه فلو كان الخ على ممكن هذا اشارة الى الوجود والعدم
والزمان المخصوص دون غيره والصفة المخصوصة دون الاخرى وما
تعلق بالفعل ارادتان الخ المناسب لما مر ان يقول وما تعلق بالفعل
ارادتان وقدرتان الخ لكنه اقتصر على الارادتين ليشير ان المقصود عموم
تعلق الارادة دون ما عداها بقي شيء وهو ان الارادتين قد تتعلق احداهما
بالفعل والاخرى بالترك كما اذا تعلقت احداهما بالوجود والاخرى
باستمرار العدم لان العدم سابق الوجود فاستمرار العدم غير فعل وهذا لا يشمله
قوله وما تعلق بالفعل الخ فكان الاولى ان يقول وما تعلق به اي بالممكن
ارادتان ليشمل ذلك الا ان يقال انه ماشي على ان الترك فعل بقي شيء اخر
وهو ان الذي يترتب عليه قوله لم يخل الخ انما هو توجه الارادتين لكن لا مع
تعلقهما

تعلقهما بالفعل كما هو ظاهر المص لانهما متى تعلقتا بالفعل لم يصح ان يقال اما
ان يختلفا او يتفقا فكان الاولى له ان يقول وما توجه للممكن ارادتان
وكذا يقال في قوله قبل الوجب تعلق ارادة كل منهما على عكس اي الاولى
ان يقول بدل تعلق بتوجه لم يخل اي الالهان اي لم يخل امرهما ففي الكلام
حذف مضاف واما بطلان التالي اي واما بيان بطلان التالي وهو
عطف على قوله اما الملازمة فببطلان طرفيه اي لان المركب يبطل ببطلان
احد جزئيه وهما الاتفاق والاختلاف اي اتفاق الالهين او اختلافهما
ولعله اتى بهذا التفسير خوف التفات الفكر عما تقدم ولا التفات اليه
وهو الاختلاف اي اختلاف الالهين في الارادة لو اختلفا في الفعل الاولى
ان يقول لو اختلفا في الممكن لان الاختلاف يجري في الممكنات المتقابلات الست
بان يريد احدهما وجود الجسم الخ هذا من قبيل النقيضين وقوله او
يريد احدهما حركته الخ هذا من قبيل الضدين وقوله بان يريد الخ تصوير
للاختلاف في المقام وانت خبير بان هذا التصوير يوهم الحصر فالمناسب سوقه
باسلوب التمثيل او يأتي بلفظ مثلا لان الاختلاف يأتي في المتقابلات الست
والاخر تسكينه الاولى سكونه لزم عجزهما الخ جواب الشرطية
المذكورة قبل وحذف الاستثنائية اي لكن التالي باطل وسيذكر بيان
الملازمة وبطلان التالي وكان الاولى ان يقول لزم اجتماع المتنافيين
او عجزهما او عجز احدهما ليوافق البيان الذي ذكره بعد بقوله وذلك لان فيه
مع زيادة مستحيلات اي بعضها يرجع للطرف الاول وهو عجزهما
وبعضها الاخر للطرف الثاني وهو عجز احدهما كما سيأتي وعبارته ظاهرة في
ان الزيادة متعلقة بالاختلاف فقط وليس كذلك سيذكرهما اي
سيذكر ما يرجع لكل طرف منهما وهذا الاسلوب يقتضي قرب محل الذكر
وهو كذلك وذلك اي وبيان ذلك اي ما ذكر من الملازمة التي حكمت
بها الشرطية القائلة لو اختلفا في الفعل الخ كاجتماع النقيضين
ناظر للمثال الاول اعني قوله بان يريد احدهما وجود الجسم والاخر عدمه وقوله
او ما في حكمهما اي او ما في حكم النقيضين ناظر للمثال الثاني وهو الحركة
والسكون وانما كانا في حكم النقيضين لان الحركة والسكون لا يرتفعان

ولا يجتمعان وان كانا غير متنقضين بل ضدان والحاصل ان الضدين ان كان
بينهما واسطة صح ارتفاعهما كالبياض والسواد فانه يصح ارتفاعهما
وتثبت الحمرة وان لم يكن بينهما واسطة كالحركة والسكون فلا يصح ارتفاعهما
كما لا يصح اجتماعهما وهو المشهور في منع المتنقضين من حيث انهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان ولو قال لزم اجتماع المتنافيين كان اعم واشمل
فيكون الجوهر الخ هذا متفرع على قوله لما يؤدي اليه وسلك في هذا
التفريع طريق النشر على ترتيب اللف وذلك لا يمتثل الاشارة راجعة
للتفريع والمراد لا يمتثل الفعل واما مجرد التعقل والتصور فممكن كذا قال
الشارح وهو غير لازم لان ما ذكره كانت استحالته ظاهرة جدا عبر بها
تكرما مبالغة قال الا فحاله اي وان لم تنفذ ارادتهما معا كان الا فلا يخلو
فان تعطلتا راجع لقوله اولعطلتهما واما ما يرجع لقوله لا يحصل الارادتين
نحو ما ذكره بعد بقوله واما ان كانت ارادة احدهما الخ لزم عجز الالهين
اي وذلك باطل ويلزم ايضا الخ هذا شروع في معنى الزيادة التي اشار لها
فيما تقدم بقوله مع زيادة محصلات سنذكرها وبها التنبيه على
البعض الباقي عند قوله واما ان كانت الخ خلو المحل عن المتنقضين
ارادتهما ما يتمثل المساوي للنقيضين كالحركة والسكون فاذا توجهت ارادة
احد الالهين لحركة الجرم وتوجهت ارادة الاخر لسكونه وتعطلت
كل من الارادتين صار ذلك الجرم غير متحرك وغير ساكن واذا توجهت ارادة
احدهما لوجود الجرم وتوجهت ارادة الاخر لاستمرار عدمه وتعطلت الارادتان
صار ذلك الجرم خاليا عن النقيضين لانه لم يكن موجودا ولا معدوما وما
وايضا فلا مانع من نفوذ الخ حاصله انه اذا اراد احدهما الحركة مثلا والاخر
ف السكون
ولم تنفذ ارادتهما فنقول لا يخلو اما ان يكون الذي منع من نفوذ كل من
الارادتين مانع ولا يكون الا نفوذ الارادة الاخرى لسكون وبالعكس واما ان
يكون عدم نفوذ كل من الارادتين لغير مانع فان كان المانع من نفوذ
ارادة كل منهما هو نفوذ ارادة الاخر لزم وجود الفعل بالارادتين وعدم
وجوده بهما وذلك لان ارادة الحركة مثلا اذا لم تنفذ فلا يوجد الفعل
وهو الحركة لا ابتداء ولا دواما لا بها لكن الارادة الاخرى وهي ارادة السكون
التي

التي ما نفذتها لم تنفذ ايضا فيلزم ان تنفذ ارادة الحركة اذ لا مانع لها فيلزم
وجود الحركة بها وعدم وجودها بها ومثل هذا التقرير يقال في ارادة السكون
فنفوذ ارادة السكون يثبت السكون وبعدم ارادة الحركة وكذا العكس
فيلزم ان السكون موجود بارادته معدوم بها والحركة كذلك هذا ان قدرنا
ان مانع الحركة نفوذ ارادة السكون ومانع السكون نفوذ ارادة الحركة وان
قدرنا ان كلا من الارادتين منعت من النفوذ بغير مانع لزم ثبوت المنع
بدون مانع وحصول المنع من غير مانع باطل فقوله وجود الفعل اي وهو
الحركة او السكون فالفعل شامل للامرين وقوله ان ثبت المانع شرط راجع للطرفين
والمراد بالمانع نفوذ احدى الارادتين بدليل كلامه السابق والضمير في قوله
بهما راجع للارادتين وانت خبير بان وجود الفعل وعدم وجوده انما ذلك
بالقدرة الحادثة التي توثر في ايجاد الفعل واعدامه لا الارادة كما توهمه
ظاهر عبارته اللهم الا ان يعتبر ان الضمير راجع للارادتين على حذف مضاف
وتكون الباء سببية اي وجود الفعل بسبب تخصيصهما وعدمه كذلك
او حصول المنع من غير مانع عطف على قوله وجود الفعل وعدم وجوده
بهما اي لزم ما ذكر ان ثبت المانع ولزم حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت
المانع لا بعجز الانفعال ولا بوجود المانع حيث قال وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة
كل واحد منهما وقدرنا انه لا نفوذ لارادة الاخر فلا وجه للترديد بعد ذلك
لانا نقول انه لم يجزم بعدم وجود المانع لان قوله وايضا فلا مانع الخ معناه
انه عدم نفوذه كل من الارادتين ان كان لمانع فلا يكون الا نفوذ ارادة الاخر
بقرينة التفريع بعده لكن فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات
هي لزوم عجزهما مع قوله ويلزم ايضا وقوله وايضا فلا مانع الخ وهذه اللوازم
الثلاثة اولها اصلي والاثنان بعده زائدان عليه وانما كان الاول
اصليا لانه المذكور في المتن دون الاخيرين واما ان كانت الخ هذا
مقابل قوله سابقا فان تعطلتا معا وكان المناسب ان يقول وان تعطلت
احداهما اي وتعلقت ارادة الاخر بهذا الشيء وان كان المراد واحدا
احدهما انه يلزم على عدم عموم التعلق هذا صادق بصورتين انه لا تكون
لتلك الارادة المعطلة تعلق اصلا او لها تعلق لكن غير عام وهذا اللازم من

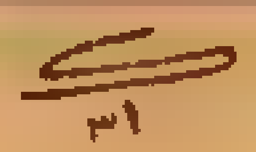
جملة اللوازم الزائدة المشار لها بقوله سابقا مع زيادة مستحيلات
وقد سبقا اي في بحث وجوب عموم التعلق وقوله ان ذلك اي اللازم المذكور
وهو عدم عموم تعلق الارادة والقدرة   واذا استحال اي عموم عموم
التعلق لم يكن اي وفيه انه لا حاجة لهذا لان المقصود قد تم بقوله وقد
سبق ان ذلك مستحيل اي واذا كان عدم عموم التعلق مستحيلا بطل ملزومه
واذا بطل ملزومه ثبت المدعى وفي الصارمي انه اي بهذا ففيها ما يتوهم
من كون احد الالهين اقدر من الاخر بنظر القول واما ان كانت ارادة احدهما
خاصة الخ   عجز من لم تنفذ ارادته فيه ان عدم النفوذ عجز فلا معنى
لهذا اللزوم لما فيه من لزوم الشيء لنفسه واجيب بان الاصل ان عدم
النفوذ عجز لان العجز صفة وجودية مقابلة للقدرة فيترتب على عدم تعلق
القدرة هذه الصفة الوجودية فلا اشكال   مع كونه الها المقام يغني
عن هذه الجملة فالاولى اسقاطها ويمكن ان يوجه الاتيان بها بانه يقال
اتى بها ليوضح به جهة ترتب ما بعده على ما قبلها وفي بعض النسخ
اسقاطها وهو الانسب   عجز الاله الذي نفذت ارادته اي لانه مماثل
لمن قام به العجز وهذا الذي نفذت ارادته مثله وقوله ايضا اي كما ان عجز من لم
تنفذ ارادته   لانهما مثلان لان المثلان هما الامران اللذان يجب
لاحدهما ما يجب للاخر ويجوز على احدهما ما جاز على الاخر ويستحيل على
احدهما ما استحال على الاخر فالمماثلة يترتب عليها ثلاثة امور والشارح
اقتصر على ترتيب الوجوب حيث قال فيجب الخ لانه المقصود في المقام
لان المقام للواجب   بصفة اي وهي تعلق الارادة وقوله الترجيح
الخ اي وهو باطل وكذا ما استلزمه   على ان فرض الخ اي انه لو فرض
ان هناك مرجحا رجح احد المثلين على الاخر فيقال في رده انه يلزم عليه
حدوثهما   وينقل الكلام الى الثالث اي الى الاله الثالث الذي رجح
احدهما فيقال هذا المرجح ان مثل الاولين فالموجب لكونه يرجح احد
المثلين على الاخر فان قيل الذي جعله مرجحا الرابع فيقال فيه ما ذكر
وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فهذه لوازم اربعة لعجز احدهما وتنفيذ
ارادته واللازم الاصلي منها هو الثاني واما الاول والثالث والرابع ففي

لوازم

لوازم زوائد وحينئذ فكان الاولى للشارح ان يقدم اللازم الثاني من تلك
اللوازم وهو عجز من لم تنفذ ارادته ويؤخر اللوازم الزائدة بعده   واما
بطلان الطرف الثاني اي واما بيانه وكان المناسب للسياق السابق وهو
قوله ووجه بطلان الطرف الاول ان يقول ووجه بطلان الطرف الثاني
وذلك اي وبيان ذلك اي ما ذكر من الاوجه   اما ان تكون واجبا اي
عاما منهما او على احدهما دون الاخر فيتاتى له التفصيل الاتي واما ان تكون جائزا
اي وكلاهما باطل لانه يلزم الخ وقوله فيلزم الخ تعليل لهذا المقدر وقوله في
الاتفاق الواجب اي على كل منهما وقوله ان يكون كل منهما مقهورا على مخالفة الاخر
اي وحينئذ فيكون كل منهما مقهورا غير مختار   وان كان احدهما الخ المناسب
لما قبله ان يقول ويلزم ان الذي لا يقدر عليها ان كان احدهما لا يقدر عليها
لم يتلفت من المجبورية ترك قال الصارمي هذا انما يناسب الطرف الاخير
وهو قوله او احدهما ولكن المناسب الاتيان بما يرجع للطرفين معا ويمكن ان
المجبور يصح رجوعه للاول ايضا لان المجبور صادق بكل منهما نعم لو قال الشارح
واذا كان اتفاقهما او احدهما واجبا لزم نفي الاختيار عن الاثنين او عن احدهما
وعدم اختيار الاله باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار فبطل
ما استلزمه لكان اوضح   كيف وربك الخ استفهام انكاري اي كيف يتاتى
ان يكون الاله مقهورا غير مختار والحال انه قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
وبهذا يتم الدليل المتقدم فيكون مركبا من العقلي والنقلي   وايضا
يلزم من قهر احدهما الاخر ان نتيجته قوله فيلزم ان قهر الذي لا يقدر عليها
ان كان احدهما يقدر عليها دون الاخر لانه لازم مستقل فكان المناسب ان
يأتي فيه بلفظة ايضا   ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب اي على كل منهما او
على احدهما دون الاخر وهذا اللازم هو المشار له في المتن بقوله مما استحالته
ما علم استحالته   لان كل واحد منهما اي من الالهين وقوله مفردا اي بانفراده
اي لا نظر للاخر حينئذ وقوله انه يوجد كلا من الحركة والسكون اي
يوجد كلا منهما بدلا عن الاخر وقوله مثلا اي والبياض بدلا عن السواد
وهكذا وقوله بخصوص الحركة اي بالحركة خاصة فقط او ان اضافة خصوص
للحركة بيانية   من الاخر متعلق بوقوع وقوله صار وقوع السكون الممكن

مستحيلا اي لوجوب الاتفاق على الحكم التي تعلقت بها ارادة الاخر فصار
السكون الذي كان ممكنا بالنظر الى ذاته مستحيلا بالنظر الى ان الاله البعض
من لوازمه الموافقة واحدهما بعينه فاذا وقع ما قيل ان اللازم الاستحالة العرضية
ولا ضرر فيها وقيل للخطابي محال هو ان يصير الممكن مستحيلا لذاته لا لغيره
صار وقوع السكون الممكن لا يمكن لا يسال هذا بخلاف ما تقدم في قوله ولا امكن
ان يوجد الخ حيث جعل الامكان صفة للايجاد وهنا جعله صفة للسكون
او للوقوع لانا نقول هو صفة لوقوع الممكن ووقوعه هو ايجاده   واعلم
كون المانع الخ كون مبتدا وقوله تعلق ارادة الاخر الكون من جهة النقصان
وقوله يلزم من ايجاد الخ خبر الكون من جهة كونه مبتدا وحاصله انه
اذا تعلقت ارادة احد الالهين بالحركة مثلا والزمن وجوب اتفاقهما كان
ذلك التعلق مانعا من تعلق ارادة الاخر بالسكون فالتعلق المذكور وصف
قايم باحد الالهين ومانع من تعلق ارادة الاخر بالسكون ولذا اوجب لذلك
الاله الاخر عجزا وهو الممنوع عنه من السكون مع ان القاعدة ان الوصف انما
يوجب حكما لمن قام به لا لغيره فقول الشارح المنع الاضافة بيانية واراد
بالمنع الممنوعية   وذلك كله مستحيل المشار اليه ما تضمنه قوله ويلزم
ابطال الاتفاق الواجب انقلاب الخ الى هنا   عدم وجوب الوجود لكل
منهما هو على حذف مضاف كما سياتي في اخر الكلام اي عدم تحقق
وجوب الوجود قال العلامة اليوسي قد يقال انه لا يلزم من عدم تحقق الوجود
الا وجوب فاي محذور في عدم التحقق   انما يثبت للاله من حيث توقف
وجود الحوادث عليه اي وقد ثبت الاستغناء عنه وعدم التوقف عليه
عند التعدد والتوافق وح فلم يتحقق ولم يعلم وجوب وجوده لانه اذا لم يوجد
دليل على وجوبه لم يتحقق وجوبه وهذا الجمل الفايدة وقوله ليلا يلزم الخ علة
للتوقف والحاصل ان وجوب الوجود منشاؤه توقف وجود الحوادث عليه
فاذا انتفى التوقف انتفى العلم بوجوب الوجود وعلة التوقف لزوم الدور او
التسلسل على تقدير جواز وجوده وهذا مقام اخر   فاذا افترق ان لم يوجد
في الوجود الهين   فلا يتحقق وجوب الوجود هذا هو المشار اليه فيما بان
بدفع الاشكال ويأتي ما فيه   اذ يجب تعدد بعمومه اي عموم واحد منهما

وقوله



وقوله تستغني الحوادث عنه اي عن ذلك الاحد الذي عدم وقوله بصاحبه
متعلق بتستغني اي وحيث استغنت الحوادث عن ذلك الاحد لم يتحقق وجوب
الوجود لكل واحد منهما لكن التالي باطل لان الاله متحقق وجوب وجوده
ولا اله متحقق بكسر القاف اسم فاعل من تحقق الشي في نفسه بمعنى
ثبت فهو متحقق بما يقتضيه السياق   وهذا مبني الى الاشارة راجعة
لقوله لان وجوب الوجود انما يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه
الى قوله وهذا الخ وانت خبير بان هذا المشار اليه المذكور ليس مبني
قول التعدد للاستغنا فقط بل هو مبني قولها ويلزم نفي وجوب الوجود
لكل واحد منهما للاستغنا بكل منهما عن كل منهما فهو تفسير للملزوم وعلة
للعلة فقط كما هو ظاهر اه   فان قلت تكون وجوب الوجود الخ
هذا وارد على ما مر من ان تعدد الاله مع الاتفاق يلزم عليه عدم تحقق
وجوب الوجود لكل منهما لانه يلزم من التعدد مع الاتفاق استغنا الحوادث
عن كل واحد من الالهين بخصوصه ويلزم من استغنا الحوادث عن كل واحد
منهما بخصوصه عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما وحاصل السؤال
ان استغنا الحوادث عن كل واحد من الالهين بخصوصه وعدم توقفها على
خصوص كل واحد انما يقتضي عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما معا بل
يقتضيه تحقق وجوب الوجود لاحدهما لا بعينه وحاصل الجواب
ان احدهما الدائر واجب الوجود لا بعينه كان احدهما جايز الا بعينه
لكن تماثلهما في الالهية يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز فيكونان
جايزين لا واجبين للاستغنا عنهما لكن جواز الاله باطل لان الاله لا يكون
الا واجب الوجود فقول الشارح وتماثلهما الخ في قوة الاستدراك فتحصل
ان التعدد مع الاتفاق يقتضي الاستغنا عن كل واحد لا بعينه
والاستغنا المذكور يقتضي جواز وجودهما وهو باطل فيكون التعدد
مع الاتفاق باطلا   فان قلت يمنع ان السؤال الخ هذا وارد على
محذوف من كلام الشارح والاصل والتماثل في الالوهية يمنع من اختلافهما
في الوجوب والجواز ويقتضي اتفاقهما في الجواز دون الوجوب للاستغنا
عنهما فورد سؤال وهو ان الاستغنا الذي جعلتموه علة لا نسلم بل

الفعل لا يوجد الا بهما وحينئذ فيكون وجود كل واحد منهما واجبا وهو
خلاف المطلوب فظهر حاصل ان التعدد مع الاتفاق لا يقتضي جواز الوجود بل
قد يجامع وجوب الوجود وحاصل الجواب انه لو كان الفعل لا يوجد الا بهما كان
كل منهما جزء وهو باطل لما يلزم عليه من انقسام المعنى كما قال الشارح فثبت ان
التعدد مع الاتفاق يوجب الجواز والجواز باطل فثبت ان الاله واحد
ذلك اي بحكم الحياة   واذا كان تركب الاله لهذا ترشيح وتقوية لما
بعده   ويلزم ايضا حاصله انه قد تقدم انه يلزم من استغنا الحوادث على
منهما عن الاخر عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما وهو شروع في كلا
امر لازم للاستغنا المذكور فقول المص وايضا اي كما لزم من الاستغنا نفي
وجوب الوجود وكان الاولى للشارح ان يحذف لفظة وجوب لان الاستغنا
المذكور يلزم مع ابطال الاتي مطلقا من ان الاستغنا واجبا او جايزا ولكن حاصل انه
يلزم مع التعدد مع الاتفاق استغنا الحوادث بكل منها عن الاخر ويلزم من
هذا الاستغنا محذوران الاول نفي وجوب الوجود لكل منهما والثاني
كون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما بالخصوص وغنية عن كل واحد منهما
بالخصوص وهو جمع بين متنافيين واللازم الثاني اقوى من الاول لان
الاول قد يرد عليه انه من باب التمسك بعكس الدليل والدليل لا يتمسك بعكسه
بخلاف الثاني فانه لا يمكن ان يدعى فيه انه من باب التمسك بعكس الدليل
وهو جمع اي وما ذكر من احتياجها واستغنائها جمع بين متنافيين
فمقتضى كلامه بعد ان هذا اللازم لا خدش فيه وليس كذلك لان
استحالة الجمع بين متنافيين مشروطة باتحاد الجهة وهي في هذا المقام
غير متحدة لان كون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما مشروط بان لا تستند
لاخرهما وكونها غنية عن كل واحد منهما مشروط باستنادها لاحدهما
فلم تتحد الجهة   وان كنا قررناه على وجه لا يرد عليه انت خبير بان قوله
سابقا في التقرير فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد ان اعتبر انه يتحقق
ماخوذ من تحقق اللازم كما يقال تحقق الشيء في نفسه بمعنى ثبت على
ما هو عليه سالما عن السابق لم يكن فيه زيادة على قولنا فلا يجب الوجود
لكل منهما لان تحقق الشيء في نفسه هو وجوده وحينئذ فلا يندفع الاشكال
وان اعتبر

وان اعتبر انه ماخوذ من تحققت الشيء بمعنى علمه كان ظاهرا ولا يرد عليه
شيء لكن يأباه السياق السابق في كلامه مؤاخذة على كل حال وقد يقال لم يجب
الخ لقول مخالف فيه يلزم في الاتفاق الواجب كذا ان يقول عطفا عليه ويلزم في
الاتفاق الجائز كذا او كذا ... الطلب طرف وجوب الاتفاق خرج عن
ذلك الاسلوب وتكرر كلام المتن   فذكراه المولف وقوله في وجه بطلانه
في بعض الكلام اذ قد تقرر على حالها يقتضي ان المذكور بعض وجه البطلان
وليس كذلك بل هو وجه البطلان   من عجز احدهما اي ان تتعطل ارادته
عن النفوذ وقوله او عجزهما اي اذا تعطلت ارادتهما معا عن النفوذ اي وفي
الجمع بين المتنافيين ان تنفذ ارادتهما   بيمين مع سائر الخ فاعل يتبين
ضمير يعود على النفي وانت خبير بان المناسبة انما تذكر فيما يدل على الكلام
ولو توجه ما وهذه المستحيلات الزائدة على عجزهما او عجز احدهما التي
تقدم ذكرها لا يشملها كلام المتن اصلا   ووجه ذلك اي وجه كون الاتفاق
الجائز يلزم منه عجزهما او عجز احدهما اللازم ذلك لاختلافهما   لان الخ من
باب التنبيه لا الاستدلال لان الامور الظاهرة لا يستدل عليها وانما
ينبه عليها ازالة لخفائها عن بعض الاذهان   لكن التالي باطل وهو جواز
الاختلاف لانه يترتب على الاختلاف عجزهما او عجز احدهما مع المستحيلات
المتقدمة فيكون الاتفاق الجائز باطلا ايضا وقد تقدم بطلان الاتفاق
الواجب فبطل التعدد من اصله   من اوجه فيه انه بصدد تقرير المتن
والمتن انما ذكر وجها واحدا وهو عجزهما او عجز احدهما فالمناسب لاسلوب
المتن ان لو قال لكن التالي باطل لاقتضائه قبولهما او احدهما العجز
وبعبارة اخرى حاصلها استدلال على المطلوب بقياس اقتراني
من الشكل الاول مركب من شرطيتين وحاصله ان تقول كلما جاز
اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز ينتج كلما
جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز دليل الصغرى ان جواز احد المتقابلين
يستلزم جواز الاخر واما دليل الكبرى فقد اشار اليه الشارح بقوله لان
الاختلاف ملزومه الخ وقول الشارح بعد ينتج الى نتيجة لهذا القياس
فالقابل للاختلاف الخ اي لان القابل للملزوم قابل للازم   قابل

للازم الضمير عائد على ملزوم المثلي لا على الشيء والاظهر المعنى وكان الاحسن
من جهة الاسلوب ان يقول قابل لذلك الشيء وهو اللازم او يقول ضرورة
ان القابل للملزوم قابل للازم وهذا التقرير انسب للفظ المتن بعده
اي من حيث التعبير بالقبول للعجز واما العبارة الاولى فلا تناسب لفظ
المتن لانه لم يصرح فيها بقبول العجز بل بالعجز بالفعل تامل ويلزم ايضا
اي كما يلزم في الاختلاف والحاصل انه فيما مر جعل اللازم لتعددهما
مع الاختلاف عجزهما او عجز احدهما وجعل اللازم لاتفاقهما قدرتهما او قدرة
احدهما واستفاد مما علم امكانه وتعدد وجوب كل واحد منهما ثم افاد هنا
ان عجزهما او عجز احدهما لازم لاتفاقهما كما انه لازم لاختلافهما فيكون العجز
لازما للتعدد الالهي سواء حصل الاختلاف او الاتفاق مطلقا اي
سواء كان واجبا او كان جائزا لان الفعل الخ هذا توجيه لشرطية
محذوفة والاصل فلو حصل اتفاق منهما لكان الاله عاجزا لان الفعل
الخ وقوله وعجز الجميع على الاله محال اشارة للاستثنائية اي لكن التالي
وهو عجز الاله محال وقوله لانه يضاد القدرة اي لان العجز يضاد القدرة
دليل للاستثنائية وفي الكلام حذف اي لانه يضاد القدرة الثابتة
بالادلة العقلية لان الفعل الواحد اي المفعول الواحد يستحيل
عليه الانقسام اي قد يستحيل عليه الانقسام فيتمانعان فيه اي في ذلك
الفعل اي يتنازعان فيه فكل واحد منهما يريد ايجاده وحده لانه لا يقبل
تعلق القدرتين به والفرض انهما متساويان فيلزم عجزهما اي عند
استمرار التمانع منهما وقوله او عجز احدهما اي عند عدم استمرار التمانع منهما
بان غلبت احدى القدرتين الاخرى كما في الاختلاف راجع لما قبله من
النوعين اي يلزم ما ذكر من العجزين كما لزم ذلك في اختلافهما فان كان الخ
اي وانما كان عجز الاله محالا بهذه المضادة لان العجز المضاد للقدرة ان كان
الخ مضمر ان عائد على العجز الذي هو العرض في المقام والحاصل انه لما ذكر
ان العجز مضاد للقدرة ومعلوم ان الضد امر وجودي وشأن الوجودي اما
القدم واما الحدوث تعرض المص لما يلزم على كل من التقديرين لاجل اتضاح
المقام فيجب ان لا يترتب الخ اي لكن التالي باطل فبطل ما استلزمه

وهو كون

وهو كون العجز قديما فلا يوجد العجز اي وحيث ثبتت الاستثنائية القائلة
لكن العجز على الاله محال وانه كان اللازم وهو العجز محالا كان ملزومه وهو
اتفاق الالهين محالا وايضا يستحيل الخ هذا الدليل مختص بالعجز الحادث
وتقريره ان تقول العجز الحادث صفة حادثة وكل صفة حادثة يستحيل
اتصاف الباري بها ينتج العجز الحادث يستحيل اتصاف الباري به
يعني انه يلزم الخ حاصل ما ذكره الشارح هنا دليلان شرطيان وتقريرهما
ان تقول لو حصل اتفاق الالهين لحصل تمانع لكن التالي باطل اذ لو حصل
تمانع للزم العجز لكن التالي باطل فبطل ما استلزمه من التمانع فبطل
ما استلزمه من الاتفاق ويصح ان يقرر كلام الشارح بدليل اقتراني هكذا لو وجد
الهان لوجد التمانع ولو وجد التمانع لزم العجز ينتج لو وجد الهان لزم العجز
ولا يخفى ان هذا مخالف لما في المتن لانه ذكر فيه دليلا واحدا استثنائيا
وجعل اللازم في شرطيته العجز لا التمانع وجعل التمانع دليلا على
الملازمة من التمانع بيان لما لزم مقدم على المبين وهو يشير الى ان
اللازم للاتفاق التمانع كما قلنا وقوله الموجب للعجز اشارة للدليل الثاني
ان يقرر الكلام بدليلين او اشارة لكبرى الدليل ان قرر بدليل كما مر
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون اتفاقهما يلزم منه التمانع
منه الخ من عرض او جوهر فرد تشبيه الجوهر بالفرد وعدم تقييد
العرض يقتضي ان العرض لا يقبل الانقسام مطلقا وهو مذهب المتكلمين
ومقابله وهو مذهب الفلاسفة ان العرض ان كان كما قبل القسمة
لذاته وان كان عرضا فلا يقبلها لذاته بل ان كان محله انقسم بطريق
التبعية لانقسام محله وان كان غيره فلا ينقسم اصلا وفي اليوسي انما فرض
الشارح المثال في العرض والجوهر الفرد توضيحا والا فاللازم موجود حتى فيما
ينقسم لان القدرتين اذا توجهتا اليه فلا بد ان يتوجها الى كل جزء
منه لعموم تعلق كل منهما فيلزم فيه ما يلزم في الجوهر الفرد واما تجزيه
انقساما بينهما واختصاص كل واحد بجهة فيأتي جوابه في كلام المص
فلا يمكن ان اي حين اذ كان لا يقبل الانقسام لزم عجزه اي
فلا يكون الها ويلزم ان لا يكون العالم الذي شاهدنا تأثيره الها ايضا للتماثل

وحاصله اي وحاصل برهان استحالة العجز عليه تعالى المذكور في
المقصد ولما كان هذا البرهان من كون الصفة المعتبرة غير جار على الصناعة
وهو تطويل واراد المصنف هنا ان يجريه على الصناعة في الاستدلال مجردا عن
التطويل قال وحاصله لان ذلك العجز اما قديما او حادثا فالملازم امران
ذكر الشارح دليل استحالة كل طرف بما هو ثابت بعد ذكره دليلا مع الامرين
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان ما ذكر من ان كون العجز قديما يؤدي
الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة لزم اجتماع الضدين اي وهو
محال وح فلا يتأتى اتصافه بالقدرة معه وان انتفينا اي
بالقدرة لزم انعدام ما ثبت قدمه اي وهو العجز اي ثبت قدمه
فرضا والى هنا انتهى الكلام على بطلان الطرف الاول وقوله وكذا ان يكون
العجز الخ شروع في بيان بطلان الطرف الثاني وقد ذكر لذلك دليلين
اولهما قوله لانه ان كان حادثا الخ وثانيهما قوله وايضا فاتصاف الاله الخ
وكان الاولى حذف لفظة ايضا لانها توهم ان هذا دليل ثاني لبطلان
الطرف الاول لانه اي العجز مع وجود القدرة اي التي هي ضد
العجز لزم اجتماع الضدين اي وهو محال فما استلزمه من
اتصافه بالعجز الحادث مع وجود القدرة محال والا الخ اي وان لا
يتصف بالعجز مع وجود القدرة بل يتصف به مع عدمها لزم اجتماع
الضدين وايضا يحتمل ان يتصف لا شروع في دليل يدل على استحالة
اتصافه بالعجز مطلقا سواء كان قديما او حادثا وحينئذ فكان الاولى
ان يقول لكن التالي باطل بطرفيه اما بدليل لكل طرف او بدليل يعمهما
لانه في كل حي يتصف اي بالضرورة فلا يحتاج هذه المقدمة لاستدلال
عليها واعلم ان اصل هذا الدليل الاخير وهو حجة العجز في حقه
وهذه النتيجة تتضمن قضية قابلية العجز على الاله يتصف
اجمالا صغرى وضم اليها وكل متصف على الاله بما لا ينبغي العجز عليه
الاكمال وهذه الكبرى ماخوذة من قوله وايضا فان الاتصاف بالعجز
محال عقلا ونقلا فيه ان المثال لا ينفع الا فيما عدى صفة
السمع والبصر والكلام اللازم لا لا يرتكب في كلام التوزيع

يعني

يعني اي المنقول وقوله لاستحالة اتصافه بالحوادث بيان للملازمة
والعجز المشترك بين محال هذا دليل للاستثنائية المطوية والواو
للتعليل والمعجوز عنه لا يكون الا ممكنا اي لان العجز ضد القدرة
وقد سبق انها انما تتعلق بالممكن فالممكن ضدها كذلك لانهما متواردان
على محل واحد لانا نقول الحاصل انه فرق بين القدرة والعجز لان
القدرة صفة يتأتى اي يتيسر بها ايجاد الممكن سواء كان الايجاد في الحال او في
المستقبل وليست صفة يتأتى بها الايجاد بالفعل واما العجز فهو التعذر
بالفعل لما يحاول ايجاده ولا شك ان هذا يقتضي وجود الممكن في الازل
على فرض كون العجز قديما بخلاف قدم القدرة فانه لا يقتضي وجود
الممكن في الازل والحاصل ان تعلق القدرة بما معناه انه يصح بها
الفعل وصلاحيتها لذلك بخلاف العجز فانه لا يصح تعلقه بما معنى صلاحيته
للتعذر لان المصالح لان العجز ليس مما جرى في الحال بخلاف من يتأتى منه
ان يفعل فانه قادر فالقدرة لا تقتضي الصورة الحادثة الكائنة في الوقت
الذي يصح فيه الفعل وهو التوزيع لوجود القدرة في الازل مع عدم الممكن
فيه والله المثل الاعلى يتأتى بها ايقاع الفعل هذا التوزيع جار على
مذهب امام الحرمين من ان القدرة لا تؤثر في الاعدام بل في الايجاد فقط
الى الخ هو مصدر مرفوع معطوف على وجود المقدور اي بل اللازم من
الوصف بالقدرة تأتي ان يفعل الخ ولا يلزم من الوصف بالقدرة المناسب
الاتيان بهذا ما سلوب التوزيع واراد بالوصف بالقدرة الاتصاف بها
بصحة الفعل الاول متعلقة بالفعل على وجه صحته اي تيسره
بها فيما لا يزال لا على وجه حصوله بالفعل لانها ليست متعلقة بالصحة
بل بالفعل فاما العجز الخ المناسب واما العجز لا يصلح فيه ما في
التوزيع من التسامح لان العجز وصف وجودي يضاد القدرة بما يتعذر
الاستدلال السابق وما ذكر من التوزيع يقتضي انه عدمي فكان الاولى
ان يقول واما العجز فهو صفة تمنع ايجاد ما يحاول ايجاده لكنهم قد
يتجوزون باطلاق العجز على نفي القدرة كقولنا فلان عاجز عن الصعود
الى السماء وعن الدخول في تخوم الارض ونحو ذلك تعذر ما يحاول

ايجاده معناه ان المقدور متعلق بالايجاد لا بالممكن ففي عبارته تسامح فلو قال
تعذر ايجاده مطلقا وايجاده كان اولى فلا يثبت اي العجز بمعنى
الصلاحية اي فلا يمكن ان يكون العجز في الازل لو كان في الازل لم يكن الا
بمعنى الصلاحية والعجز لا يكون بمعنى الصلاحية لمتعلقه وانما يكون بمعنى
الحصول بالفعل فان قلت فلم لا يجوز الخ حاصله انما يلزم العجز
لو كان في الازل اذا كان قدرة كل عامة التعلق بحيث تتعلق قدرة احدهما
وارادته بما تتعلق به قدرة الاخر وارادته فيحصل التمانع فيحصل العجز
ولم لا يجوز تقسيم العالم بينهما قسمين وجعل قدرة هذا متعلقة بقسم
وقدرة هذا متعلقة بالقسم الثاني فلا يلزم التمانع المقتضي للعجز وحاصل
الجواب انه قد سبق ان قدرة الاله يجب ان تكون عامة التعلق وكذا ارادته
فلو قسم العالم وجعل قدرة هذا وارادته متعلقة بقسم وقدرة الاخر وارادته
متعلقة بقسم لزم عدم العموم هذا وانت قد علمت انه لا ورود لهذا
السؤال مع ما سبق من وجوب تعلق قدرة الاله وارادته فنقول انه لا يحسن
التعبير بقوله فان قلت الخ لان هذا يدل على قوة السؤال فكان الاحسن
ان يقول فلا يقال لم لا يجوز الخ تامل لم لا يجوز الخ هذا الاستفهام فيه
التقرير [illegible] اي حمله على الاقرار بالجواب ان ينقسم العالم
اي ينقسم بحسب ذاته اولا فلا يلزم التمانع اي المقتضي للعجز
وحينئذ فالشرطية السابقة في الدليل القائلة لو وجد الاتفاق لزم التمانع
ولو وجد التمانع لزم العجز ممنوعة استحالة التناهي في مقدورات
الاله اي المقدورات بالفعل لا بالامكان اذ العالم لما وجد في الخارج
ومع كون المقدورات بالفعل لا تتناهى انها لا تنتهي بها حد لان الله
قادر على عدد وبعده وهكذا الى ما لا نهاية له والا فالموجودات بالفعل
متناهية انه قد تقرر قبل اي قبل هذا المبحث وقوله استحالة التناهي
الخ اي الذي هو عدم عموم التعلق للقدرة والارادة وقوله فيستحيل
هذا الفرض اي الامر المفروض وهو انقسام العالم قسمين ان كانا معا
في الجواهر اي والاعراض تابعة للجواهر وايضا فالتقسيم الخ هذا الزام اخر
جار على طريق التسليم وارخاء العنان وكانه يقول نمنع الانقسام لما تقدم
سلمنا

سلمنا انه يمكن انقسام العالم قسمين فنقول ان كان في الجواهر ولا يصح لكن ذا
وان كان في الجواهر فلا يصح لكن لانه لو ثبت فاذا وجهت القدرة
لطرف من الجواهر فلا تقف عليه بل تتعلق للطرف الثاني لانها اي تماثل بينهما
تعلقها بالجميع الاولى بالباقي والمراد التعلق بالفعل لا بالصلاحية لان
العالم اسم للموجود بالفعل وذلك لا يعقل اي لا يتعقل ولا يصدق به
العقل لان التلازم بين الجوهر والعرض عقلي والقدرة على ايجاد احدهما
قدرة على ايجاد الاخر لما ينافي تعلق القدرة بايجاد احدهما بدون
تعلقها بايجاد الاخر لئلا يلزم وجود احدهما بدون الاخر وهو محال
للتلازم اي العقلي الذي بينهما في الخارج وقد يقال ان الغرض اتفاق
الالهين فاذا كان بينهما اتفاق تام وامكن مثلا وجد احدهما الجوهر وجد
الاخر العرض فلا مانع من اختصاص احدهما بالجوهر والاخر بالعرض والتلازم
بينهما لا يضر المدعي وهو منع اختصاص احدهما بالجوهر والاخر بالعرض
انه قد حصل التلازم مع الاتفاق التام نعم التلازم العقلي
بينهما يضر المدعي ان كان اتفاقهما ممكنا لان الممكن قد يتخلف فتامل
فرد ذلك اي كون التقسيم جاريا على ان احد القسمين الجواهر والاخر
الاعراض لا يدفع التمانع وهذا جواب بالتسليم وحاصله انا نسلم
ان العالم يمكن انقسامه قسمين الجواهر قسم والاعراض قسم فرد بان قدرة
كل واحد من الالهين متعلقة بقسم بدون تعلقها بالاخر لكن يجوز ان
تتوجه قدرة احدهما بالجوهر والاخر بالتوجه للعرض فيأتي التمانع اذ
لا يوجد الجوهر بدون العرض عند ما يريد احدهما اي على جهة الجواز
والاخر لا يريد [illegible] لقول مريد احدهما ووجه
الايراد الاولى ان يقول وتقرير الايراد لان ظاهره انه ذكر الايراد اولا ولم
يبين وجهه وهذا وجهه وليس كذلك فيما للاخر المشهور في
اطلاق التقسيم هو الشيء الذي ينقسم اليه والى غيره شيء اخر كتنويع الجنس
وليس هذا مرادا هنا بل المراد مجرد المناسب مثل كون احد الشريكين قسيما
للاخر في المال وهذا المعنى هو المعروف في اللغة ان التقسيم اي قسم العالم
الثاني ان احد النوعين لا هذا التقسيم مما في المتن لان المعنى

ليس بمنحصر بان يكون من الجواهر اي والاعراض تبع وانه ذا استقصاية
او للتفضل وبرهل قلنا اذا كان النوعان من الاعراض ويلزم الجواهر وبرخله
ايضا ما اذا كان النوعان من الجمادات لزم عموم هذه الاداة وحينئذ
فيلزم التمانع وقد يقال ان هذا الثاني مبني على التسليم وحينئذ فلا
ينظر فيه للعموم اذ لو نظر للعموم لم يكن سلم واجيب بان العموم لازم
ايضا لان التماثل يلزم العموم لكن في الاشياء استحال تصور ارادة
بالتصور التصريحي اي استحال ان يصرف الفعل بان القدرة على احدهما
عن القدرة في الاخر على تقدير تسليما اي تسليم ان توجه القدرة في احدهما
دون الاخر لانه من الجائز لا هذا احسن من كلام المتن وموافق لما
قلناه اولا من الاثبات في الجواز قلت ويصح الخ هذا زائد في ما في
المتن من الاجوبة عن هذا الايراد وهو ان احدهما يوجد الجواهر
والاخر يوجد الاعراض كما هو المتبادر من تعبيره بالنوع ويحتمل ان
المراد بالايراد قسم العالم قسمين الصادق بكون احدهما يوجد الجواهر
والاخر يوجد الاعراض والصادق بكونهما من الجواهر والاعراض تبع لها
وعلى كل فالمراد بالنوع القسم وعلى هذا فقوله دون نظيره الضمير
عائد على احد الالهين لا في احد النوعين لاجل ان يجري الكلام على
ما اذا كان احد النوعين مماثلا ومخالفا بخلاف ما اذا رد لاحد النوعين
فلا يجري الا في ما اذا كان احد النوعين مماثلا لان النظير هو المماثل
لسلب ذلك التخصيص اي تخصيص احدهما بايجاد الجواهر وتخصيص
الاخر بايجاد الاعراض وقوله باختيارهما اي بان اخذ احدهما الجواهر واخذ
الاخر الاعراض باختيارهما بان يتصرف الخ اما تفسير لتنافي الترك
او للترك وفي كل احال الضمير فيه لانه ان كان الاول كانت الشرطية باطلة
لان المعنى لو كان التخصيص باختيارهما لتصرف احدهما في مقدور الاخر
وهو غير لازم لجواز الترك منهما معا مقدور الاخر وان كان الثاني فباطل
ايضا لان المعنى لو كان التخصيص باختيارهما لامكن ان يتصرف كل واحد
منهما في مقدور الاخر لكن التالي باطل للتمانع وفيه نظر لان التمانع انما يلزم
عند التصرف بالفعل ولا يترتب على امكان التصرف فالامر مشكل على

كل حال وقد يقال المختار الثاني وقوله لما يلزم عليه من التمانع على حذف
مضاف اي من امكان التمانع اولا فيلزم الخ صادق بصورتين وهما
التخصيص من غير مخصص والتخصيص القهري والشارح تنبه لابطال الصورة
الاولى وسكت عن ابطال الثانية ما ذهبت اليه الثنوية هم فرقة
من المجوس يسمون الخير يزدان والشر اهرمن يزعمون ان الخير
تفكر لو كان من ينازعني في ملكي فكيف يكون حالي معه فحدث من تلك الفكرة
هرمز فابعده واقصاه فيقال الخ في الرد عليهم الشر منسوب لفاعل
الخير فانه الذي حدث منه اصل كل شر تلك الفكرة ان كانت شرا فكيف
تصدر عن فاعل الخير وان كانت خيرا فكيف يصدر عنها الشر وبالجملة
ما قالوه هوس نعوذ بالله منه وبهذا المذهب تدين الفرس قبل الاسلام
وتدين به ايضا فرقة يقال لها المانوية نسبة الى ماني من مازن كما في اليوسي
او ابن صابر كما في المهدي كان زنديقا ينسبون الخير الى النور والشر الى
الظلمة فيقولون ان الاله اثنان الذي خلق الخير وهو النور اي الضوء والاله
خالق الشر وهو الظلمة وانظر هل المراد الضوء والظلمة المعروفان او غيرهما
وعلى الثاني ابن التلمساني في شرح الورقات وكلام فقهائنا في باب
ما يصح به يدل على الاول وكلام المهدي موافق له وذكر في الضوء والظلمة
قولان هل هما من الاعراض او من الاجسام وانظر في ايهما من الاعراض
ما الجسم القائمان به فقال شيخنا العلامة الهروي سئل شيخنا الشيخ
الملوي عن ذلك فتوقف فاستظهرت بحضرته انه كذا الموجود فيه في
على ذلك فتامل وشبهتهم في ذلك اي القول واختلاف
نفسه لما عقله ووجه دلالة الفعل بالتضاد لا يخفى ما في هذه
العبارة من الاطناب وعدم التحرير والاحسن ما عبر به ابن التلمساني
في شرح المعالم حيث قال واختلاف الفعل اي المفعولات بالتضاد يدل على
اختلاف الفاعل فلو حذف الشارح لفظ وجه وزاد لفظ اختلاف لكان موافقا
له ويمكن اجراء عبارة الشارح على وجه يستقيم معه المعنى وذلك بان يجعل
اضافة وجه لما بعده بيانية وقوله بالتضاد متعلق باختلاف المقدر
اي واختلاف المفعولات بالتضاد يدل الخ ويصح جعل الاضافة بيانية

وقوله بالمتضاد صفة للفعل والبا للملابسة اي ودلالة المفعولات على
فاعلها الملتبسة بالتضاد اي الموصوفة به يدل الخ   فدل على ان فاعل
الخير غير فاعل الشر لان الخير والشر ضدان والثاني ان الفاعل انما يفعل احد
الضدين ولا يفعلهما معا   هذه الطريق اي وهي ان فاعل الخير غير فاعل
الشر   قالوا الشر ليس من فعل الله اي بل من فعل العبد فهو الذي يقال له
شرير وانما زاد لفظ قالوا اشارة الى انهم قد صرحوا بهذه المقالة وقوله
ليس من فعل الله يحتمل ان من للابتداء والمراد بالفعل الايجاد ويحتمل
انها للتبعيض والمراد بالفعل المفعول   اجاب المتكلمون عن شبهة
الثنوية ويعرف تلك الجواب رد على المعتزلة وحاصله ان الافعال تنسب لله
من جهة ايجاده لها بعد العدم وذلك وظيفة القدرة ومن جهة تخصيصها
ببعض ما يجوز عليها وذلك وظيفة الارادة ونسبة الافعال لله من الجهتين
لا تتعلق بالخيرية والشرية لان الخيرية والشرية ليست صفات نفسية
للافعال حتى تكون الافعال متصفة بالتضاد فيتعلق فاعلها بل كل من
الخيرية والشرية وصف نسبي لان الفعل يتصف بكونه خيرا بالنسبة لفعل
وشرا بالنسبة لفعل اخر وح فليس بين المفعولات تضاد حتى يقال ان
اختلافها بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل وهذا الجواب مبني على تسليم
ان اختلاف المفعول بالمتضاد يوجب اختلاف الفاعل والا فنحن نمنع ذلك
من حيث تجددها الاولى من حيث وجودها بعد العدم وهذا اخص من
التجدد وانما كان هذا اولى لانه وظيفة القدرة بخلاف التجدد   وذلك اي
ما ذكر من ان نسبتها اي الافعال اليه تعالى من الجهتين لا يتعلق اي لا يقتضي
اختلافها بالخيرية والشرية بحيث تكون بعضها اي الافعال خيرا وبعضها شرا
او في قوله او شرا بمعنى الواو والصحيح كونها للانفصال   فانهما اي
الخيرية والشرية   ليسا من صفات نفس الافعال اي ليسا من صفات
الافعال النفسية المقومة لها حتى تكون الافعال متضادة واذا كانت الخيرية
والشرية ليست من الصفات النفسية للافعال بل من الامور الاضافية فلا
يكون بين الافعال تضاد وح فلا يصح ان يقال ان اختلاف الافعال بالتضاد
يوجب اختلاف الفاعل   فان قيل التحقيق المبين الذي يبين به ان الخيرية
والشرية

والشرية ليستا صفة نفسية لان صفة النفس لا تتعلق بالاضافة بل هي
ما تتقوم بها الماهية   واذا تحقق اي من خارج لا مما تقدم واعلم ان
الحسن هو الخير والقبيح هو الشر وان الحسن والقبيح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته
عقليان اتفاقا لان العقل يدرك الملاءمة المذكورة والمنافرة له واما الحسن بمعنى
ترتب المدح والثناء في الدنيا والثواب في الاخرة والقبح بمعنى ترتب الذم في
الدنيا والعقاب في الاخرة فهما شرعيان عند اهل السنة بمعنى انه لا يعلم ذلك الا
من الشرع ولا مدخل للعقل فيه خلافا للمعتزلة حيث قالوا انهما بهذا المعنى عقليان
لان العقل اذا خلي ونفسه ادرك ذلك والشرع مؤكد لذلك اذا علمت هذا
فافعال الله لا تتصف بالحسن والقبح بالنسبة للعقل لان اسناد الافعال لله من
جهة الايجاد والتخصيص وكل منهما لا يقال فيه انه ملائم للطبع ولا منافر واذا
نظر لها بالنسبة للشرع فكلها حسنة لان الحسن شرعا ما للفاعل ان يفعله وما ورد
الثناء على فاعله والافعال كلها بالنسبة اليه تعالى كذلك اي له ان يفعلها وهو المثني
عليه في كل حال فصدق على افعاله تعالى انها حسنة باعتبارين فقول الشارح
واذا تحقق الخ شروع في الكلام على الخير والشر باعتبار معناهما في الشرع بعد الكلام
عليهما بالنسبة للعقل فلا يرد ما قاله الخصوم من الشبهة لا ينهض سواء اعتبر
الحسن والقبح بالنظر للعقل او الشرع وكان الانسب ان لو قال هذا ان اعتبر
الحسن والقبح طبعا بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته فان اعتبرا بالنسبة للشرع كانا
بمعنى ترتب المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا فيكون الحسن هو المقول فيه
الخ   يرجحان للشرع اي ولا مدخل للعقل فيهما   افعلوه اي كالصلاة
والصوم ونحوهما من افعال الطاعات وقوله افعلوه اي سواء كان على وجه
الجزم اولا فيشمل الواجب والمندوب فكل منهما حسن وقوله المقول فيه
لا تفعلوه اي على وجه الجزم واما المكروه فهو وان كان يقال فيه لا تفعلوه
لكن لا يقال فيه قبيح   وذلك لا يتحقق الخ اي لان العبيد هم الذين يقال لهم
افعلوا ولا تفعلوا وفي العبارة حذف اي لا بالنسبة الى الله تعالى وقوله
فالافعال الخ علة لذلك المحذوف وهذا اوضح من جعلها للتفريع   حسنة
اي لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى اخر فالحسن له معنيان معنى يناسب الرب ومعنى
يناسب العبد   اذ معنى الحسن لا يناسب ان يقال في القبيح هو ما ليس لفاعله

ان يفعل وما ورد من الذم على فاعله وما ورد من الثنا على فاعله يحتمل
انه تفسير ثان وان الاول ما للفاعل ان يفعله فيدخل المباح في الاول دون
الثاني فلا واسطة بين الحسن والقبيح على الاول وبينهما واسطة وهو
المباح على الثاني ويحتمل ان قوله وما ورد الخ من عطف التفسير على ما قبله
فيخرج المباح بالنسبة الى الله كذلك لان المولى فعلها ويستحق الثنا
عليها من الكريم يستحق عليه الثنا لان جميع الموجودات قاطبة ان الرب
خلقها وهذا مبني على ان ما حصر صدق على الافعال بالنسبة اليه تعالى
انها حسنة بالاعتبارين لانه تعالى له ان يفعل اذ هو ناظر للتعريف
الاول وقوله هو المثنى عليه بكل حال الاولى بكل حال اي على كل فعل ناظر
للثاني والمثني بضم الميم وفتح النون او بفتح الميم وكسر النون واما قول
المعتزلة اذ هذا جواب عما يقال كيف يكون البارئ خالقا لجميع الافعال
حتى الشرور مع ان فاعل الشر يسمى شريرا كما قالت المعتزلة والمولى لا يسمى
بذلك وحاصل ما ذكره من الجواب انه لا يلزم من كون فاعل الشر
شريرا ان يطلق ذلك على الله لان اسماءه تعالى محصورة في امرين اما توقيفية
واما غير توقيفية لكن لا بد من اشعارها بمدح وحصرها في الامرين باجماع
من يعتد باجماعه فلا يلزمنا القول بقول المعتزلة لما علمت ان اسما الله تعالى
وان كانت غير توقيفية على القول المرجوح لكن لا يسمى الا بالاسما الحسنى
والحاصل ان المعتزلة اسندوا فعل الشر لغير الله هربا من ان يسمى
الله بالشرير بنا على ما ذكروا من ان فاعل الشر شرير تحفظا على الادب
على زعمهم ووقعوا في الشرك بالله ونحن نقول ان الافعال كلها من الله ولا
يلزم من ذلك ان يسمى الله بالشرير لان اسما الله تعالى توقيفية فلا نسميه
الا بما سمى به نفسه وبذلك حصل لنا الادب مع الله والتوحيد معا
لان اسماءه تعالى توقيفية اي فلا نسميه سبحانه الا بما جاء به الشرع ووقفنا
عليه واشار بقوله الاسما الحسنى الى المذهب الاخر وهو ان اسماءه غير
توقيفية لكنها مشروطة بكونها لائقة به تعالى والصفات العلا هذا
مما جر اليه الكلام والا فاصل الكلام في الاسما فقط ولا يقال يا خالق القردة
والخنازير اي لعدم وروده ولما فيه من فوات الادب وان كان في الواقع
الله

انه خالق لها ويصح اثبات الذي في هذا التعبير اشارة الى ان الاصل في
اثبات هذا العقد الدليل العقلي واراد بالاعتقاد المعتقد ومنعه
اي منع اثباته بالدليل السمعي ومراده منع اثباته بالدليل السمعي اي
اي مراد ومستقل وذكره هذا الكلام في مقام نقل الخلاف فيه يحتاج
الى ان يقتضي ان المصنف بلغ درجة الاجتهاد في هذا الفن لان ثبوت
الصانع اذ هو اسند للمنع لا يتحقق اي لا يعلم ثبوتها الا ان يكون معه
ثان يلزم التمانع المفضي للعجز وهو محال على الاله لما مر ولا اثر للدليل
السمعي في ثبوت الصانع اي لان الاستدلال بالدليل السمعي على ثبوت الصانع
مفض الى الدور وبيان ذلك ان ثبوت السمع وهو الكتاب والسنة متوقف على
صدق الرسول وصدقه متوقف على المعجزة وهي فعل فلا يتصور بدون فاعل
فهي حينئذ متوقفة على ثبوت الصانع فلو استدل على ثبوت الصانع بالسمع
لكان متوقفا على السمع والحال ان السمع متوقف على ثبوت الصانع
فآل الامر الى ان ثبوت الصانع متوقف على ثبوت الصانع وان توقف الشي
على نفسه وهو دور محال فكذا ما اي فكذلك الوحدانية التي يتوقف
ثبوت الصانع عليها لا اثر للدليل السمعي فيها فالصلة جرت على غير
من هي له عقود التوحيد اراد بالتوحيد الفن المعلوم الذي يبحث فيه عن
المعتقدات والعقود جمع عقد بمعنى المعتقد فالمعنى ان المعتقدات
المبحوث عنها في فن التوحيد على ثلاثة اقسام وهو كل ما اي كل
معتقد قوله اذ لو استدل اذ هذا استدلال لما ادعاه من ان الوجود وما
معه لا يصح الاستدلال على ثبوتها الا بالدليل العقلي والقدم والبقا
اي لو لم يكن قديما ولا باقيا لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث
وهلم جرا وذلك يقتضي عدم وجوده اصلا فكيف يكون موجد الشي
وانت خبير بان هذا يقتضي عد المخالفة والقيام بالنفس من هذا
القسم لان الدليل الذي جرى في القدم والبقا يجري فيهما وكانهم لم يذكروها
في هذا القسم لان الكلام فيه تمثيل ولا يقال انهم لم يذكروهما لانهما سلبيتان
وليسا من الصفات الوجودية والكلام في الصفات الوجودية وذكر القدم
والبقا لانهما من المعاني لانا نقول الكلام في عقود التوحيد جميعا لا في

خصوص الصفات الوجودية ولان هذا التفصيل ليس مخصوصا بمن
يجعل التقدم والبقاء من المعاني ولانه لولا ان الامر كذلك لم تدخل الوحدانية في
التقسيم ولم تكن فيها نزاع للزم الدور بيانه انه لو استدل على ثبوت
شيء مما ذكر بالسمع لكان ثبوته متوقفا على السمع والحال ان ثبوت السمع
متوقف على ثبوت صدق الرسول وصدقه متوقف على المعجزة والمعجزة
متوقفة على وجود الاله وقدرته وغيره لك مما ذكر فآل الامر الى ان ثبوت
ما ذكر متوقف على ما ذكر وهذا دور كل ما يرجع اي كل معتقد
يرجع وقوله الى وقوع جائز اي مثلا كالبعث اي فيما يرجع لوقوع
جائز من رجوع الجزئي لكليه وكذا يقال في كل واحد مما بعده كالاعادة
كثرة اي من جهة الكثرة لان غاية الخ اي وانما كان وقوع هذه الامور
انما يستدل عليه بالسمع لان غاية الخ بحيث يستدل الخ اي وليس المراد
ان الاستدلال على هذا القسم لا يحصل الا بمجموع الامرين وهو ما ليس
بوقوع جائز الخ اي وهو ما لا يكون من القسمين السابقين لانه اذا لم يكن
وقوع جائز لم يكن من القسم الثاني واذا لم يتوقف ثبوت المعجزة لم يكن من
القسم الاول ثم ان ما ليس وقوعه لا يتوقف ثبوت المعجزة كونه واجبا او
جائزا لم يقع بالفعل فقوله وذلك كاثبات سمعه الخ مثال للواجب
وقوله وكجواز الخ مثال للجائز الذي لم يقع بالفعل كاثبات سمعه الاولى
كثبوت سمعه لانه هو المتنازع وانما قال ثبوتها بمعنى وجودها دون ان
يقول قدمها وبقاءها ووجوبها ونحو ذلك من احكامها لان هذا على
تقدير ان تثبت بالسمع تثبت لها هذه الاحكام بالعقل وكجواز تلك
الامور التي اخبر الشارع بوقوعها يوم الحشر والنشر وما معهما فقد اخبر
الشارع بانها ستقع وهذا يستلزم الاخبار بجوازها لان الوقوع يستلزم
الجواز والعقل حاكم بجوازها ايضا فهذه الامور لها جهتان جهة وقوعها
وهذه لم تعلم الا من السمع وجهة جوازها وهذه تعلم من العقل ومن
السمع وقد اختلف في موقف الوحدانية هنا فقال ان المستدل الوحدانية
الموقف ولان الخلاف في الوحدانية لا في العلم فقد وكان الاولى حذف الموقف
الا ان يجعل الاضافة من اضافة الصفة للموصوف اي الوحدانية
الموقوفة

الموقوفة بمعنى ان طلوا احدها وليس المراد ان المخرج من المتعدد
الاستدلال بالمجموع من وصف المطلق الاضافة للبيان اي يخرج من
ذلك الى العلم في عقد الوحدانية اي في معتقد هو الوحدانية فالاضافة
للبيان واختلف في صحة الاستدلال فيها اي في عقد الوحدانية وانث
الضمير مراعاة لجانب المعنى اذ مصدوقه الوحدانية لان الاضافة للبيان
كما علمت ولان المضاف قد يكتسب التانيث والتذكير من المضاف اليه
والاول راي الامام اي وهو مذهب الاكثر كما ذكره في شرح الوسطى
وذكر فيه ايضا ان الخلاف في الوحدانية مبني على الخلاف في ان الوحدانية هل
يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة لا توجد ما لم يكن الاله واحدا لما
مر من التمانع او لا يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة وان توقف
وجودها في نفس الامر على انتفاء التعدد لكن دلالتها على الصدق
لا يتوقف على العلم بانتفاء التعدد لانه قد يتوهم دلالتها على الصدق مع الذهول
عن كون موجدها واحدا او مشاركه غيره قال في المعالم كتاب للفخر
الرازي بصحة النبوة اي بثبوتها لا يتوقف على العلم الخ فنعلم ان
هذا نبي الله بمجرد ظهور المعجزة على يديه وان لم نعلم بالوحدانية فلا جرم
امكننا وهو في الاصل بمعنى لا فرار واذا ثبت هذا اي امكان اثبات
الوحدانية بالادلة السمعية فنقول هذا اشارة لقياس من الشكل
الثالث ذكر صغراه ونتيجته وحذف كبراه اطبقت على التوحيد
اي اطبقت على كون الاله واحدا اي على وجوب اعتقاد الوحدة كما فهمه
ابن التلمساني فوجب ان يكون حق والكتب الالهية حق فوجب ان
يكون التوحيد اي كون الاله واحدا حقا يعني اي الفخر اعتقاد
الوحدانية فمتطابق المتبادر من ان المراد بالتوحيد كون الاله واحدا وعلى
ما فهمه ابن التلمساني يكون معنى قول الفخر ان الكتب الالهية اطبقت
على التوحيد اي على وجوب اعتقاده والاقرار به والاقرار به
كلامه يقتضي انه شرط صحة للايمان وليس كذلك بل الاقرار شرط في
اجراء الاحكام الدنيوية فقط على المعتمد وقد يقال المراد انها اطبقت
على وجوب الاقرار بها على انها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية او على انها

شرطا في صحة الايمان على ما فيه من الخلاف علي ذلك اي علي التوحيد
قال الله تعالى اي في القران وان كانت الكتب تشتمل عليه لكن لا يعرف
الا منه والمراد منه الخ اي وليس المراد الامر بسؤال الرسل حقيقة
لانقراضهم قبل وجوده ثم ان سؤال الاتباع لا يتيسر الا في اتباع موسى
وعيسى لعدم انقراضهم ولا يتاتى في اتباع غيرهما لانقراض اتباع غيرهما
قبل وجوده عليه الصلاة والسلام والاخبار من الرسل الخ اي ان
ثبوت الوحدانية لله كما علم من الكتب السماوية علم ايضا من اخبار الرسل
الذين لهم كتب والذين لا كتب لهم وقوله باثبات الوحدانية الاولى
بثبوت الخ لان الرسالة انما تعتبر بالثبوت لا بالاثبات والبحث في
امكان الاستدلال البحث مبتدا والجار بعده هو الخبر فالكلام منبه
للتمرن على الكلام في الموب اي وبحث الحكماء ونزاعهم انما هو في الاستدلال
باخبار الرسل والكتب على منكر الوحدانية او لا يمكن والحاصل
انه لا شك في اشتمال الكتب على التوحيد ولا شك في اخبار الرسل به وانما
النزاع في انه يمكن ان يستدل بتلك الاخبار على منكر الوحدانية او لا
وقد احتج على ذلك اي احتج لذلك القول السابق وهو امكان
الاستدلال على الوحدانية بالدليل السمعي وهذا من كلام ابن التلمساني
الاجلة المتاخرة فانها من كلام المتم افادتها فاعل احتج فالاشارة في
قوله بذلك راجعة لكون الاله واحدا بصحة النبوة اي بثبوتها
لا يتوقف على العلم بذلك اي على كونه الاله واحدا فنعلم ان صانعه
الله وان لم نعلم ان الله منفرد بالالوهية اذا احدث حادثا اي
وجد اي حادث كان وليس بلازم وجوده لخلق بنا مهم
واستحال وجوده اي والحال انه استحال فقد ثبت وجوده
اي فقد افاد حدوث ذلك الحادث وجود الواجب لذاته العالم الى اخره
لاستحالة وجوده بنفسه على انه رسول اي رسول ذلك الواجب
الموصوف بالصفات المذكورة لذكره الرسول وفي بعض النسخ واثبت
تصديقه اي واثبت ان الله صدقه فالضمير مضاف للمفعول
فقد ثبت صدقه اي صدق ذلك الرسول من غير ان يتوقف على العلم
بكون

بكون الاله واحدا والحاصل ان الرسول اذا اثبت صدق نفسه بتصديق
الله تعالى له بالمعجزة التي يظهرها على يديه فقد ثبت صدقه لان الشيء اذا ثبت
فقد ثبت لا اذا اثبت زيد علمه فقد ثبت والحاصل ان الشيء اذا وجد فقد
دل هذا الشيء على ان له صانعا كونه واحدا او لا شيء اخر فاذا جاء انسان وقال
من خلق هذا الشيء ارسلني فنطلب منه معجزة على ذلك فاذا اظهر معجزة صدق
في رسالته فالمعجزة متوقفة على ثبوت الصانع فقط والوحدانية وعدمها شيء
اخر فاذا اخبر بعد ذلك الرسول بان الاله الذي ارسله واحد فقد علمت
الوحدانية حينئذ من الرسول فتحقق ان الوحدانية علمت من السمع والسمع
انما يتوقف على ثبوت صانع ما كان واحدا او متعددا فلا دور
فاذا اخبر اي الرسول وهذه المقالة اي وهي ان العلم بصحة النبوة
لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا تنقل عن ابي هاشم عبر بالمضارع
دون الماضي حكاية للحال الماضية والقصد من عزو هذه المقالة لابي
هاشم الرد على من عزاها اليه ولا الاعتراض على الامام الرازي وكونه قد شارك
المعتزلة فتكون جارية على مذهب اعتزالي لانه لا اعتزال في هذه المسالة
ويرد عليها اي هذه المقالة وهي ان العلم بثبوت النبوة لا يتوقف على
العلم بكون الاله واحدا وفي بعض النسخ ويرد عليه اي على ابي هاشم في
هذه المقالة بصحة النبوة اي بثبوتها لا يتوقف على ذلك اي على
ثبوت الوحدانية فلا بد لوجود الخ يعني انه اذا قال الانسان انا رسول
من خلق هذا الحادث ارسلني اليكم والدليل على صدقي كذا فوجود المعجزة
لا يدل على الصدق الا اذا تحقق ان الخالق للاشياء كلها واحد والا فمن الجائز ان
تكون هذه المعجزة فعل غير مرسله فلا يكون صادقا في قوله انا رسول من خلق
هذا الحادث فثبوت الرسالة يتوقف على الوحدانية وهو المطلوب فلو
استدللنا على ثبوت الوحدانية بالسمع المتوقف على ثبوت الرسالة لزم الدور
ان القائل انا رسول اذا ادعى الرسالة ظاهره ان دعواه الرسالة
غير قوله انا رسول وليس كذلك ولو قال لان مدعي الرسالة كان احسن
ما لم يتحقق اي ما لم يعلم انه لا يدل الا اذا تحققنا ان هذا الفعل لا يصدر
عليه الا من ادعى انه ارسله فيكون فعله الخ مرتبط بقوله يتحقق الخ فاذا

قال انا رسول الله اليكم دعلامة صدقي ان يوجد الله هذا الخارق ووجد
ذلك الخارق وتحقق ان الله واحد وانه لا فاعل غيره ترتب عليه ان فعل
هذا المرسل بالكسر مطابق لتحدي هذا الرسول ومطابق لمسئوله ونازلا منزلة
قوله صدقت باعبدي في دعواك انك رسولي فاذا لم يكن عندنا تحقيق بالوحدانية
فلا يترتب عليه ما ذكر لجواز ان يكون هذا الخارق فعل الغير فتوله ليكون الخ
علة للتحقيق والتحدي هو دعوى الرسالة بان يقول انا رسول الله او انا رسول
من اوجد هذا الحادث ارسلني اليكم ليكون فعله الخ اي يتحقق ليكون
فعله اي فعل مرسله مطابقا للتحدي ومسئوله وقوله مطابقا خبر يكون وقوله
نازلا خبر بعد خبر اي ويكون فعل مرسله نازلا منزلة قوله صدقت باعبدي
في دعواك انك رسولي فاذا لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا نعلم
ان ذلك الخارق انه فعل مرسله لجواز ان يكون فعل غيره فلا يكون الرسول
صادقا في دعواه انه رسول الله او رسول من خلق ذلك الخارق ولا يتم
ذلك اي العلم بنفي فاعلية الغير الا بعد اثبات الخ ولا حاجة لذلك لفهمه
مما قبله وكان الاولى ان يقول والعلم بنفي فاعلية الغير موقوف على الوحدانية
فآل الامر الى ان ثبوت النبوة موقوف على الوحدانية وهو المطلوب فان قلت
نفي فاعلية الغير عين الوحدانية قلنا هما مختلفان في المفهوم وذلك
ان ثبوت ان هذا الخارق لا يفعله الا الله يتوقف الخ الى وجه الاستدلال
اي الى كيفية الاستدلال وليس المراد بوجه الاستدلال وجه الدليل وهو
الحد الذي ينتقل منه الذهن الى المطلوب لفسدتا اي لم توجد لحصول
التمانع لكن التالي باطل فبطل المقدم فالاية افادت كيفية الاستدلال اي
بان تأتي بمقدمة شرطية وتستثني التالي فيبطل المقدم فيثبت نقيضه
اذا لذهب كل اله بما خلق يعني لكان مع الله الحق لوجد كل واحد
للخلق فيدافع عنه الغير كما هو عادة ملوك الدنيا ولعلا بعضهم على
بعض لكن التالي باطل فبطل المقدم فيثبت نقيضه والاية الاولى
الخ هذا بيان لنكتة تعداد الاي في المقام والاقتصار على الايتين
واللام في قوله لوجه الخ للتعدية وقوله في ابطال الالهين اي على ابطال
ثبوت الالهين لما يفضي الخ اللام بمعنى الباء متعلقة بالاستدلال
وفاعل

وفاعل يفضي ضمير يعود على ثبوت الالهين والتمانع عطف تفسير على
الفساد والمعنى والاية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال بالتمانع الذي يفضي
اي يؤدي اثبات الالهين اليه فالصلة جرت على غير من هي له فكان الواجب
الابراز ثم ان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان فساد السموات والارض
اريد به عدم وجودهما اصلا وان المعنى لو كان الهة غير الله لم توجد السماء
ولا الارض للتمانع بتقدير الاختلاف او الاتفاق على ما مر وعلى هذا
فالاية برهانية لان الملازمة فيها عقلية وذهب بعضهم الى ان المراد
بفسادهما اختلال نظامهما وان الاية حجة اقناعية لان الملازمة
فيها عادية والمعنى لو كان فيهما الهة غير الله لاختل نظامهما على
العادة باختلاف صاحب الامر واختلال نظامهما باختلافهما وان جاز
عقلا اتفاقهما وعدم اختلال نظامهما وانما جيء بالدليل الاقناعي دون
البرهاني لانه اللائق باهل العرف والعوام ومشى السعد في شرح المقاصد
على هذا الاخير وغيره وغيره من المحققين على الاول مر يشوه عبر
هنا بيرشوه وفي الاولى بكاشفة تفننا على غير ما يقرر عليه
الاذن هكذا في نسخة وفي نسخة على غير ما لا يقدر وعليها فلا زائدة
كما قالت الثنوية ما مصدرية اي كقول الثنوية فان كل واحد
الفاء بمعنى الباء اي بان كل واحد وهو متعلق بابطال ويلزم على
كل واحد الخ هو ايقتضي ان اللازم في القياس هو العلو الا الذهاب
وهو خلاف ظاهر الاية من ان كلا منهما لازم ويلزم علو كل واحد
منهما اي كزيد وعمرو وقوله على الاخر هو المستعلى عليه كعمرو وقوله
عما يفعله الاخر اي وهو المستعلي بالكسر فالاخر الاول مصروف وغير
مصروف الاخر الثاني وقوله فيكون اي الاخر المستعلي وقوله عاليا
عليه اي على الاخر المستعلى عليه وقوله بذلك اي بما يفعله ذلك الاخر
المستعلي والا الدليل الخ في قوة قولنا لكن التالي باطل لان الاله
يعلو الخ واصل الدليل لو كان فيهما الهة لذهب اي توجه كل واحد
الى الدفع عن مخلوقه ولعلا بعضهم على بعض لكن التالي باطل وهذا
الدليل انما يظهر في الرد على الثنوية الذين يقولون بانفراد كل الخ جهة

يعلمها ولا يرد على من يقول بالهية كل الاعام الصفات نظر الدليل
الاول يرد عليهم   قيل ولا يعرف الخ ليس مراد ابن التلمساني بقوله
قيل التضمين بل العقل عن غيره وحاصله ان المقالة الثانية قد وجد
معتقدها وهو المردود عليهم بالاية الثانية واما المقالة الاولى فلم
يوجد من العقلاء من يقول بالرد بالاية الاولى على معتقدها على فرض
وجوده   على النعت الاول اي من كون كل منهما عام القدرة والعلم
وسائر الصفات   فانت ترى ان ابن التلمساني يقول تري محذوف
كيف قال الخ اي حيث قال ويرد على تلك المقالة انا لا نسلم ان العلم
بصحة النبوة لا يتوقف على كون الصانع لا يكون الا واحدا الخ   في معرفة
الوحدانية الاولى حذف لفظ معرفة لان النزاع انما هو في كون السمع
يكفي في اثبات الوحدانية او لا يكفي   .عما اورده من الحجة على ذلك اي
على عدم الكفاية وتلك الحجة هي قوله فيما تقدم وبيانه ان القائل
لو وحاصلها انه لا يتاتى ان يستفاد الوحدانية من النبوة لان ثبوت
النبوة متوقف على ثبوت الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالنبوة
اي بخبر النبي للزم الدور وهو محال ولا يكون دليل الوحدانية الا عقليا
وحاصل كلام المص في العقيدة انه لا يصح الاستدلال على الوحدانية
بالسمع لان ثبوت النبوة متوقف على ثبوت الصانع بالتعيين وثبوت
الصانع بالتعيين متوقف على الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالسمع
للزم الدور فعلمت ان ثبوت النبوة متوقف على الوحدانية بدون
واسطة على كلام ابن التلمساني وبواسطة على كلام المص والى ذلك اشار
الش بقوله والى قريب منه اشرت الخ   لفعل متعلق بالصانع وقوله على
سبيل متعلق بثبوت ففي كلامه لف ونشر مرتب وكانه قال يعني ان
الصانع للفعل من الافعال ثبوته على سبيل التعيين لا يتحقق الا
عند ما اي عموم الوحدانية وقوله على تقدير عدمها لا يدري الى اخره
بهذه القضية معللة وهي غير مسلمة لانه قد يدري   ومن جملة
ذلك اي من جملة كل فعل   فكيف يدل الخ هذا استفهام انكاري
بمعنى النفي اي فلا يعرف من ذلك الخارق رسول ذلك المرسل المجهول لعدم
تبين

تبين بهذا ان ثبوت النبوة يتوقف على ثبوت الصانع على سبيل التعيين
وتعيينه متوقف على الوحدانية ح فلو استدل على الوحدانية بالسمع لجا الدور
متوقف الوحدانية على ثبوت النبوة والحال ان ثبوت النبوة متوقف على
الوحدانية فيلزم ان الوحدانية متوقفة على نفسها   من المرسل فمقول
لا يدري وكان الاولى ان يقول من الخالق لذلك الخارق الذي ظهر على يد
الرسول هل هو المرسل او غيره   وقد عرفت ان الرسول الى هذه الاحكام
مستانف اي به يتوصل الى الزام الدور على الاستدلال بالسمع على الوحدانية
وكانه قال ومن المعلوم ان الرسول لا يعرف الا من جهة مرسله ولو علم مرسله
منه لجا الدور   مرسله المعلوم اي المعلوم منه اي حالة كانت وباي امر
كان وقوله يطلق افعال البا للسببية متعلقة بقوله يدري وقوله على
صفة مخصوصة نعت اول للافعال وجملة يدل على ذلك اي على معرفة
الرسول نعت ثان للافعال والمراد بالافعال الموصوفة بما ذكر الخوارق
والمعجزات ولا يخفى ان تقرير الدور على هذا الوجه يخالف ما قرر به اولا
لانه فيما تقدم قرر الدور بان الوحدانية لو اخذت من النبوة لجا الدور
لان الوحدانية متوقفة على النبوة والنبوة متوقفة على الوحدانية
فلزم ان الوحدانية متوقفة على نفسها وقرر الدور هنا بغير ذلك كما
علمت   وقد اعترض الخ اراد ببعض المعاصرين ابن زكري   المنسية
لابن الحاجب فيه اشارة الى انه لم يتحقق عنده تلك النسبة اذ من ترجم
لذكر بالمنسم بذكرها وانما يظن ان تلك العقيدة له وعلى ذلك الظن
مشى المص في فصل الرؤية حيث قال عقيدة ابن الحاجب ويحتمل
ان يكون حصل له علم بتلك النسبة بعد هذا المحل وح فلا تعارض بين
المحلين وابن الحاجب هو الامام عثمان بن الحاجب كردي الاصل ولد
باسنا بلدة بالصعيد وكان والده حاجبا للامير [illegible] ودفن في
[illegible] بجوار الى المصلى المرسى   واشرنا اليها هذا يقتضي
ان الحجة التي اشار لها في العقيدة غير الحجة التي اعتمدها ابن
التلمساني وهذا يخالف قوله سابقا والى قريب منه اشرت في العقيدة
فان هذا يقتضي اختلاف الحجتين وقد يقال انا اعتبرنا مع

تغايرهما نظرا للمفهوم واعتبر هنا اتحادهما نظرا الى ان مآلهما واحد . بما نصه
متعلق بقوله واعترض وما واقعة على كلام وقد يقال في جواب ايـ
في جواب ايراد شرف الدين على الفخر نظرا للدور فلا بد لوجود الخارق على
صدقه ما لم يتحقق له فان محصله انه لو استدل بالنبوة على الوحدانية
للزم الدور فيجاب بانه يمكن الاستدلال بالسمع على الوحدانية ولا دور
لان الخارق متى حصل دل دلالة قطعية على صدق الرسول وحينئذ
فتثبت النبوة بمجرد الخارق وان لم نعلم ان الاله واحد ثم نستدل
بكلام الرسول الصادق على ان الاله واحد ولا دور على احد القولين
فيه انه يأتي لهم حكاية اقوال ثلاثة في دلالة الخارق على الصدق
هل هي وضعية او عقلية او عادية ثم يمكن الجمع بين الحلقين بان القول
بان الدلالة وضعية يرجع للقول بان الدلالة عقلية وانما اختلفا في
كيفية الاستدلال وبهذا يظهر لك ان القول المقابل في المقام هو القول
بانها عادية فلا يصح تخلف المدلول اي الذي هو صدق الرسول
وقوله عنها اي عن تلك الدلالة والا لانقلب العقلي ولا بان صحح
التخلف لزم الى بيان الملازمة هو ان الشبهة ما اشتبه علينا خطؤه
واعتبرناه دليلا وليس بدليل وهذا كذلك والتالي باطل لما يلزم
عليه من قلب الحقائق فالمقدم مثله او نقول سلمنا توقفه اي توقف
صدق الرسول على ثبوت الوحدانية وحاصله انا نسلم توقف الصدق
على ثبوت الوحدانية ولا يكون هذا مانعا من الاستدلال بالسمع
على ثبوت الوحدانية لان الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت
الوحدانية معا فاذا اخبر من ظهر الخارق على يديه الذي ثبت صدقه
بذلك الخارق بان الله واحد استدللنا دليلا مع على ثبوت الوحدانية
لله فوردان السمع متوقف على الصدق المتوقف على الوحدانية
كما ان الوحدانية متوقفة عليه لان كلا منهما متوقف على مصاحبة
الاخر فيلزم الدور واجاب بان الدور اللازم معي لا ضرر فيه
واليه اشار بقوله الدور الخ فالدور اللازم اي للاستدلال على
ثبوت الوحدانية بالسمع لانه دور معي المعية هو توقف وجود
كل

كل من الامرين في الخارج او في الذهن على مصاحبة الاخر كما في الجوهر
والعرض وكالابوة والبنوة الاول للخارج والثاني للذهن وكالعلم
بالوحدانية والصدق الذي هو ما في المقام ودور التقدم ان يتوقف كل من
الامرين في تحققه على تقدم الاخر عليه في الخارج او في الذهن كان يكون
كل منهما علة للاخر معلولا له او مؤثرا في الاخر اثرا له وهذا هو المحال
لاستدعائه تقدم الشيء على نفسه كما مر في فصل القدم انتهى
اي كلام بعض المعاصرين ولا يخفى ضعف جوابيه معا انظر قوله ضعف
مع ما يأتي له مما يقتضي فسادهما وفرق بين كون الشيء ضعيفا وكونه
فاسدا وقد يجاب بانه اطلق الضعف على الفساد تحسينا للعبارة والقرينة
على ذلك قوله في غاية اي حالة كون ضعفهما في غاية الضعف وهي
التمسك اي وهو ذو التمسك لان الاول هو قوله فقد يقال في جواب ان
دلالة الخارق على صدق من تحدى به عقلية واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف
مدلولها عنها وهذا عين التمسك المذكور في ان بعض من بيان لقول
المعتاد فلا يتم له ذلك اي الاول فاسم الاشارة فاعل يتم ولا وجه
لعدوله من مقتضى الظاهر من الاضمار والذي هو اظهر وابين الى الاظهار
وحاصل ما ذكره الشيخ في رد الجواب الاول انه بعد تسليم ان دلالة
المعجزة عقلية ولا يتخلف عنها مدلولها نقول انما تعتبر كون تلك الدلالة
عقلية او غير عقلية بعد وجودها ولا توجد الا اذا اجتمع جميع اركان
المعجزة ضرورة ان الدليل لا بد له من تمام اركانه والا فليس بدليل واركان المعجزة
التي يتوقف دلالة المعجزة على وجودها منها كونها فعلا لله تعالى وكونها
امرا خارقا للعادة وكونها مقارنة للتحدي واذا كان كونها فعلا لله
تعالى ركنا فيها لم توجد دلالتها على الصدق حتى يعرف وجود الباري
متصفا بالصفات المصححة للفعل وانه لا شريك له ليسلم ان هذا
الفعل المصدق به رسوله وهذا فتبين ان الصدق موقوف على الوحدانية
لتوقفه على الدلالة الموقوفة عليها والموقوف على الموقوف على شيء
موقوف على ذلك الشيء سواء جعلت الدلالة عقلية ام لا فظهر ان العلم
بصحة النبوة موقوف على العلم بالوحدانية كما قال ابن التلمساني في

ولم يظهر ما قاله ذلك المجيب الاول يكون الخارق اي الذي هو المعجزة
وقوله ركنا من الدليل اي ركنا من المعجزة الدالة على الصدق اما انه كان
اي كون الخارق ركنا من المعجزة الدالة فعلا لله ركنا وقوله فيما في الدليل
وهو لا يتحقق الا ان كون الخارق فعلا لله دون غيره لا يتحقق الخ
لم يصح ما ذكره ذلك المجيب في جوابه من ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
على العلم بالوحدانية وانظر هذا مع قوله ولا يخفى ضعف الخ فان هذا
يقتضي فساد الجواب لا ضعفه وقد علمت جوابه وظاهر انه ركن اي
وظاهر ان كون الخارق فعلا لله ركن من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة
في دلالة المعجزة على صدق الرسول اذ معنى الخ لما ادعى الشارح ان كون
الخارق فعلا له ركن من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة
المعجزة على الصدق استشعر انه يقال له دعوى بقوله اذ معنى الخ لكن هذا الدليل
انما يثبت الركنية على بعض الاقوال وهو ان الدلالة عقلية بنوا خص من المدعى
على وفق دعواه اي انه رسول وتحديه عطف مرادف وتخصيص
معطوف على التحدي وهو يرجع لقوله في المعنى او عطف سبب فيترتب على
التخصيص التحدي كما يدل له هذا تنظير لما قبله اتى به للايضاح والانابة
بقوله فذلك راجعة لاختصاص الفعل وانت خبير بان المقام للاضمار
فلو قال على ارادته تعالى له لكان احسن وقوله والحال اي المعنى فحذفه من هنا
لدلالة ما قبله بالضرورة اي وجوبا فهو بيان لكيفية النسبة وليس
المراد بها البداهة لان دلالة الفعل على ارادة الله نظري لتصديقه
اللام زائدة للتقوية وهكذا قرر الائمة الضمير في قرره عائد على
معنى كون دلالة المعجزة على الصدق عقلية والضمير المجرور في قوله على
ما ياتي فيه عائد على قوله هذا القائل يدل على ارادة الله لتصديقه
وحاصل البحث ان التصديق خبر بالصدق وحينئذ فتصديقه
سبحانه للرسول قوله للرسول صدقت وانت رسولي فتصديقه تعالى يرجع
لعلمه القديم والارادة لا تتعلق بالقديم هذا حاصل ما ياتي له من
البحث وقد اجاب المصنف فيما ياتي عن هذا البحث بجوابين كما قاله الرباب
حرثي وقال شيخنا البحث الذي ياتي هو ان يقال ان خلق الله للخارق انما
يدل على

يدل على ان الله اراده واما التصديق فلا دلالة له عليه وهذا هو الذي يدل عليه
التنظير فتامل ثم ان سوق هذا الاستدلال على هذا الاسلوب اعني قوله
على ما ياتي الخ يوهم انه صلة لما قبله وان المعنى تقريره جاريا على ما ياتي الى اخره
ولا معنى له فالمناسب ان لو قال على ان فيه بحثا ياتي في موضعه كيف جعلوا
اي الائمة وقوله خلق الله للفعل اي كيف جعلوا كون الفعل الخارق مخلوقا لله
تعالى وقوله جزءا من الدليل اي جزءا من المعجزة الدالة على الصدق وذلك
اي كون الفعل الخارق مخلوقا لله دون غيره لا يتم الخ وقوله الا بعد الوحدانية
الاولى حذف موهمة لان كون الخارق فعلا لله انما يتوقف على ثبوت الوحدانية
لله في نفس الامر لا على معرفتها وهو ظاهر اي مضمون قوله وذلك لا يتم
الا بالوحدانية ولهذا قال الامام الخ الاشارة راجعة لقوله وظاهر انه
ركن اي ولاجل ما تقدم من ان كون الخارق فعلا لله ركن على كل قول قال
الامام الخ فظهر لك ان قوله وظاهر انه ركن على كل قول دعوى واسنده اولا
بقوله اذ معنى الخ ثم اسنده ثانيا بقوله ولهذا قال الامام ثم اسنده ثالثا
بقوله وقد صرح المقترح كل منهما سند للدعوى المذكورة ثم ان المتقدم
الاولى للمصنف ان يقول ولقول الامام الخ ولتصريح المقترح الخ لان جعل كل
منهما دليلا بعيد من اسلوبه ان المنكرين للنبوة اي على كل حال فلا يقولون
بدلالة المعجزة على صدق الرسول لا عقلا ولا عادة ولا وضعا ثم قلتم
انها فعل الله اي دون غيره فهذا اعتراف منهم بان اهل السنة يقولون
ان المعجزة فعل الله واما كون دلالتها على الصدق عقلية او عادية او
وضعية فهو شيء اخر فهو صادق على الاقوال الثلاثة ثم انه يلزم من
كونها فعلا لله ان يكون ذلك ركنا من اركانها فصح قول الشارح فانظر الخ
واندفع ما يقال ان الطعن بهذا الوجه انما يدل على ان اهل السنة
يقولون ان المعجزة فعل الله ولا يدل على انهم يقولون ان كونها فعلا لله
ركن من المعجزة الخ فلا يصح قول الشارح فانظر الخ ركن في دلالة المعجزة اي
لان المعجزة لا تدل الا اذا وجدت ولا توجد ولا تتحقق الا اذا كانت فعلا
لله فان قلت اعتبار التحدي في كون الخارق فعلا لله مع اعتباره وكذا في المعجزة
وركنا في دلالتها لكن المناسب هنا حذف دلالة لان الكلام في اعتباره ركنا

في المعجزة فتامل   وابانة اي اثبات كون الخارق فعلا لله يتوقف على
معرفة الوحدانية اي على العلم بها   فيجب توقف معرفة النبوة على الوحدانية
الاولى ان يريد معرفة هنا اي قبل الوحدانية او يحذفها من الاول كما حذفها
من هنا اي واذا توقف معرفة الرجل النبوة على الوحدانية صح ما قاله ابن
التلمساني من ان صحة النبوة متوقفة على الوحدانية وبطل ما قاله بعض
المعاصرين من ان صحة النبوة لا تتوقف على الوحدانية   ضرورة توقفها
اي النبوة على دلالة المعجزة المتوقفة هي اي دلالة المعجزة على الوحدانية
وقد صرح المقترح في شرح الارشاد اسم كتاب لامام الحرمين شرحه
المقترح بنحو الا   ركن في المعجزة اي على نحو قوله   لانه قال الاولى فقال
ان لا وجه للتعليل   ما اي احوال ما وصل احد من منكري النبوات الى
هذا الا بسبب جحده دلالة المعجزات الا من جهة جهله بارتباطها   في محل
في النسبة متعلقة بمنكري النبوات وضمير ارتباطها للمعجزة   فمن يجهل
الى هذا التربيع على الجهل بارتباطها ثم اوان الى التعليل   ثم قال اي المقترح
وهذا الصنيع يشعر بان الشيخ ترك ركنا ما من علام المقترح   وقد يستبعد
انه اي الخارق للعادة وقوله انه اي ما وقع به التحدي   والنوص في
العلوم الواضحة او   دعوى ان الذي اخذها انتسب لسلوك مسلك
الحق ولو قال لبان عرف الحكمات اوضح   وهو اي الله تعالى   وانه اي
الذي وقع به التحدي وكذا قوله وانه خارق للعادة   لم يسترب في
حصوله اي لم يشك في حصول العلم بالنبوة اي لم يشك في انه حصل له
تصديق ذلك الرسول في دعواه الرسالة وهذا جواب اما فهذا الاولى
فيه ولما   ولا يختص ذلك بصورة اي ولا يختص ذلك الخارق بخارق
معين   ولا بمنتهى اي ذلك الخارق الموصوف بما تقدم وقوله اي في دلالته
اي على صدق الرسول الى مثال لان دلالته ضرورية واما ما يذكرونه
من ان دعوى الرسالة واظهار المعجزة بمنزلة قول رسول ملك انا رسول
هذا الملك اليكم لتمتثلوا اوامره وسمع وعلامة صدقي قيامه من
خلعه وقعوده ثلاث مرات والحال ان هذا على خلاف عادته فيفعل ذلك الملك
فمن شاهد الملك يفعل هذا الصنيع في قلبه صدق مدعي انه رسول فهو
توضيح

توضيح وتبيين لان دلالة المعجزة يتوقف على ذلك بحيث يكون هذا المثال
دليلا عليها حتى يقال لا يلزم من ثبوت ذلك في الشاهد ان يثبت في الغائب
في جواب صاحبنا اي وهو ابن زكري   جعل بعض الاذكياء اي
وهو ما عرى كون المعجزة فعلا لله اي انه جعل المعجزة الامر الخارق للعادة
المقارن لدعوى التحدي غير مفهوم للبعض الثاني وهو كون ذلك الخارق
فعلا لله دون غيره وهذا من الغلط   واما جوابه الثاني وهو قوله
انا نسلم توقف الصدق على ثبوت الوحدانية لكن لم لا يجوز ان يكون
ظهور الخارق دليلا على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معا فالدور
اللازم غير ممتنع لانه دور معي لا سبقي والذي ثبت بالبرهان امتناعه
انما هو الثاني لا الاول   غير صحيح خبران ولا يخفى عدم مطابقته
لاسمها لانه مؤنث وحينئذ فلا بد ان يؤول دعواه بدعاء او يجعل الخبر
على حذف الموصوف اي امر غير صحيح والضمير في دعواه للمعترض وهو
ابن زكري   بل الذي يدل عليه اي على ثبوت الوحدانية التمانع الملزوم
للعجز بان نقول لو تعدد الاله لزم التمانع والتمانع يلزم العجز والعجز يلزمه
عدم وجود الخارق لكن عدم وجود الخارق باطل لوجوده بالمشاهدة فبطل
ما استلزمه من التمانع للعجز فبطل ما استلزمه من التمانع فبطل ما استلزمه
من تعدد الاله فثبت نقيضه وهو الوحدة وهو المطلوب فظهر لك ان
الذي يدل على ثبوت الوحدانية التمانع لا ظهور الخارق على يد المتحدي كما
قال ابن زكري   وغاية ما يقال فيه اي في الخارق بالنظر لدلالته على الوحدانية
فالضمير في فيه راجع للخارق المفهوم من الكلام   ان يقال الخارق تقريره ان
نقول لو تعدد الاله لزم التمانع والتمانع يلزم منه عجز الالهين وعجزهما يلزمه
عدم وجود الخارق ومعلوم ان لازم اللازم لشيء لازم لذلك الشيء وحينئذ
فيلزم على تعدد الاله عدم وجود الخارق لكن التالي باطل لوجود الخارق بالمشاهدة
فبطل المقدم وهو تعدد الاله فثبت نقيضه وهو وحدته وهو المطلوب
هذا محصل قوله وغاية ما يقال فيه الخ وانت خبير بان ما قاله الشارح
لا يتعين اذ يمكن ان يقال لو كان لله شريك لما وجد الخارق لكن التالي باطل
لوجوده بالمشاهدة فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان التعدد يستلزم

التمانع المطلق يستلزم العجز المستلزم لعدم وجود الخارق فقول الشارح وغاية ما يحاول
حينئذ فيه نظر   الا عجز احدهما الاسند للمقدمة الثانية وهي وعجز الالهين
لازم للتمانع وهو جواب عن ما يقال كيف ان عند التمانع ينفذ مراد احدهما
دون الاخر فاللازم للتمانع اما عجزهما او عجز احدهما فكيف يقول وعجز الالهين
لازم للتمانع   وقد عرفت ان لازم اللازم لازم كان الاولى ان يقول وقد
عرفت ان لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء   فاذا علمت ذلك اي فاذا عرفت
ذلك كان الاستدلال بالخارق على الوحدانية ان يقال كلما تعدد الاله
لما ظهر وقوع هذا الخارق لكن التالي ظاهر فساده فقد انتفى وقوع الخارق
هو المقدم فكان هذا دليلا لاحد مقدمتي دليل الوحدانية وهي الاستثنائية
ولم يوجد دليلا مستقلا للوحدانية كما قال ابن زكري   فالخارق اي
فوجود الخارق ووقوعه وقوله على احدى مقدمتي الوحدانية اي على
احدى مقدمتي دليل الوحدانية فهو حذف مضاف   لا ان الخارق
دليل على الوحدانية مستقل اي كما قال ابن زكري وقد يقال ان
الدليل بسيط عند الاصوليين وعند الاستدلال به مركب ومركب عند
المناطقة فالعالم دليل عند الاصوليين على ثبوت الصانع وعند الاستدلال
به مركب فكذلك الخارق يقال انه دليل على الوحدانية وعند الاستدلال به
عليها مركب فيمكن ان يكون كلام ابن زكري جاريا على طريق الاصوليين
وح فلا اعتراض عليه كما ذكره الشارح فتأمل   مع ان فتحه للتعبير بالموافقة
فيه تسمح لان المناظر يقبل من ذلك حتى ياتي بالموافقة فكان الانسب ان يقول
الثاني ان ما ذكره من ان الخارق دليل على الصدق والوحدانية معا نسلم
منه ان دليل الوحدانية عقلي   تسليم منه ان دلالة الوحدانية عقلية
لان الخارق انما دل على الوحدانية من جهة حدوثه وهذه الدلالة
ليست الا عقلية   كيف وهو في محاولة الخ الاستفهام انكاري بمعنى
النفي والواو بمعنى للحال اي لا يصح مد به على هذه الموافقة المقتضية
لتسليم ان دليل الوحدانية عقلي والحال انه في مقام محاولة الاستدلال
عليها بالسمع فهو نقيض المقصود ولهذا قال المص فصار في هذا الجواب
مثل من يعتقد انه يبني بيتا وهو في الحقيقة يهدمه لانه في محاولة
الاستدلال

الاستدلال عليها بالسمع نظير من يعتقد انه يبني بيتا وتسليم الاستدلال
عليها بالدليل العقلي حال الهدم ولذا نظير من يهدم ذلك البيت حال بنائه
فلا يخفى فساده اي لاختلاف الجهة في نفس الامر لان دلالة الخارق على
الصدق من جهة كونه خارقا مقارنا للتحدي محوزا عن معارضته
ودلالته على الوحدانية من جهة كونه فعلا حادثا موجودا بعد عدم سواء
كان خارقا او لا ولو نصره الا انه لما كان مطلق موجود فعل من الافعال لا هذا
الخارق ولا غيره   وهو واضح البطلان اي لانه لا يلزم من العلم بوجود دلالة
المعجزة على النبوة العلم بالوحدانية ولا يلزم من العلم بوجود دلالة المعجزة على
الوحدانية العلم بالنبوة   مع اختلاف الوجه اي فان الخارق من جهة
حدوثه دليل على الوحدانية ومن جهة كونه مقارنا لدعوى التحدي
معجزة   بطلت المسئلة اي التي ذكرها المجيب بمعنى انه لا يدل عليهما في آن
واحد   لانهما اي الصدق وثبوت الوحدانية وقوله اي حين اذ
كانت دلالة الخارق عليهما معا مع اختلاف الجهة   لا يجتمعان اي
لا يمكن ان يصاحب احدهما الاخر بل متى وجد احدهما عدم الاخر   فالدور
اللازم هنا متقدم وذلك لان صدق الرسول وثبوت الوحدانية كل واحد
منهما متوقف في تحققه على تقدم الاخر عليه   لا دور معية لانه ما توقف
فيه وجود كل من امرين على مصاحبة الاخر في الخارج او الذهن كالجوهر
والعرض المتصاحبين في الخارج والابوة والبنوة المتصاحبين في الذهن
والضدان لا يتصاحبان ذهنا ولا خارجا الا على سبيل الوهم
الرابع الخ حاصله انا نسلم ان توقف كل من الصدق وثبوت الوحدانية
متوقف على الاخر من قبيل الدور المعي كما قلت لكن هذا لا يدفع لزوم الدور
المبني على تقرير الاستدلال على ثبوت الوحدانية بالدليل السمعي وذلك
لان الدليل السمعي متوقف على الصدق والصدق مقارن للوحدانية
فتكون الوحدانية سابقة على الدليل السمعي لمقارنتها للصدق السابق
عليه فلو استدللنا بالدليل السمعي على الوحدانية كانت الوحدانية متاخرة
على الدليل السمعي ضرورة تأخر المدلول عن الدليل وقد كانت الوحدانية
متقدمة عليه فيلزم من الاستدلال به عليها ان يكون كل منهما متقدما على

نفسه مما اخرا عنها وهذا دور لا يدفع خبرا ان وقال على تقدير تسليمه
لما اقتضاه الوجه الثالث من منع تسليم دور المعية فهذا الوجه على سبيل
التنزل بالنسبة للثالث كما ان الثاني على سبيل التنازل بالنسبة للاول
بل هو اي دور المعية وقوله يحققه اي يحقق دور التقدم وقوله
وذلك اي وبيان ذلك اي كونه دور المعية لا يدفع دور التقدم بل يحققه
وقوله وجب ان يتقدم اي ثبوت الوحدانية وقوله على ما اي على شيء
وهو الدليل السمعي وقوله المتقدم بالجر نعت للدليل السمعي وقوله على ما
اي على وحدانية تستفاد منه اي من السمع فصدوقها الوحدانية
ومرفوع تستفاد عائد عليها والضمير المجرور بمن عائد على الدليل وانت
خبير بانه في غنية عن هذا وقوله متقدما على حذف اي الخبر متقدما اي
متقدما وهو بيان للاشارة ضرورة ان الاستدلال الخ هذا استدلال لقوله
فيجب ان يكون ثبوت الوحدانية كذلك ضرورة تاخرها الخ هذا بيان
للملازمة وهذا جار على ان العلم بالنتيجة غير العلم بالدليل وانه في التعاقب
وقد تقدم تحريره لك في اول الكتاب لكنه ايضا اي دليل السمع وقوله
يتوقف عليها اي على الوحدانية اتى بضمير المنفصل تقريرا للحكم
ضرورة تاخره اي الدليل السمعي وقوله عن دليله اي عن دليل السمع
وقوله وهو اي دليل الصدق وقوله لما سلمه المعترض سند لقوله ضرورة
تاخره اي دليل السمع ضرورة اي وجوبا لانه بيان لجهة القضية
وليس المراد بالضرورة البداهة والحاصل ان كون الصدق والوحدانية
متقارنين لما بينهما من الدور المعي لا يمنع من لزوم الدور السبقي اذا استدل
بالدليل السمعي على الوحدانية لان الصدق متقدم على دليل السمع
فتكون الوحدانية متقدمة عليه ايضا ضرورة ان ما تقدم على احد
المتقارنين يتقدم على الاخر وحينئذ اذا استدل على الوحدانية بالسمع
وجب ان يتقدم الدليل السمعي على الوحدانية ضرورة تقدم الدليل
على المدلول كيف وقد كانت الوحدانية متقدمة عليه مقارنة للصدق
المتقدم عليه ولو قال الشارح مثل ما قلنا لكان اوضح واخصر مما ذكره ويصح
ان يستدل على الوحدانية الى هذا عطف على قوله ويصح اثبات هذا العقد
بالدليل

بالدليل السمعي ومنعه بعض المحققين وهو راي واتى بالاسم الظاهر
وهو الوحدانية مع ان المحل للضمير لطول الفصل وكان الاولى ان يقدم
هذا المعطوف على المعطوف عليه لانه دليل سمعي وهذا دليل عقلي وعبر
هنا بيصح لمناسبة المعطوف عليه والا فالاولى حذفها وكان المناسب ان
ياتي بايضا ليفيد انه تقدم دليل عقلي غير هذا بان يقول وايضا يستدل
على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات اي بما تقدم نظيره في الاستدلال
على وحدة الصفات عددا اي من جهة العدد فهو منصوب على
التمييز ان تفرد اي الاله او الاحتياج عطف على وجود ان وقف
اي الاله على عدد دون ذلك اي اقل من عدد الممكنات وقضيته ان اللازم
توقف عدد الاله على عدد دون عدد الممكنات الاحتياج الى مخصص وليس
كذلك بل ويلزم عليه ايضا الترجيح من غير مرجح وبيان ذلك ان الاعداد
نسبتها واحدة فكون الاله واقفا على عدد دون غيره يفتقر لمخصص يخصصه
بالوقوف على ذلك العدد فان كان وقوفه لغير مخصص لزم الترجيح بدون
مرجح وكل من اللازمين باطل فكذا ملزومهما وهو تفرد الاله ووقوفه
على عدد اقل من عدد الممكنات وملازمها محال اي وكل من الامرين
اعني وجود ما لا نهاية له عددا والاحتياج الى مخصص محال في جانب الاله
وقد سبق وجه استحالته واذا كان اللازم محالا كان ملزومه وهو
تفرد الاله محالا واذا استحال تفرده ثبتت وحدته وهو المطلوب
هذه الاشارة راجعة لكلام المتن وقوله دليلا اي عقليا
وقد تقدم نظيره فيه اشارة الى ان قول المص لما تقدم في وحدة الصفات
فيه حذف مضاف اي بنظير ما تقدم الخ وبيانه اي ذلك الدليل
لم يخل اي الاله اولا اي اولا يتفرد بتفرد الممكنات بل يبقى على
عدد دون عدد الممكنات ظاهره اي لانه ليس هناك قسم ثالث اذ
لا واسطة بين الشيء ونقيضه ثم ان التعبير بقوله لم يخل يقتضي ان القضية
منفصلة مانعة خلو فقط مع انها منفصلة حقيقية مانعة جمع وخلو
معا الا ان يراد هنا مانعة الخلو بالمعنى الاعم اي ما امتنع الخلو بين طرفيها
سواء امتنع اجتماعهما ايضا اولا فالحقيقية من افرادها والقسم الاول

اي وهو تعدد الاله متعدد الممكنات لما فيه من وجود ما لا نهاية
لعدده اي وجوده وذلك محال وفيه ان تلك الالهة لا تكون الا قديمة
ووجود ما لا نهاية له من القديم غير محال الا ترى ان الله يتصف بكمالات
وجودية لا نهاية لها والدليل انما قام على استحالة وجود حوادث
لا نهاية لها والقسم الثاني اي وهو وتوقف الاله على عدد دون عدد
الممكنات واقتدار وجودها الواو للتعليل والضمير للالهة اي
لاقتدار وجود الالهة وتوقفها على عددها متعلق بوجودها وقوله من
الاعداد المتساوية بيان للمعروف وقوله عقلا اي في العقل بالنسبة
اليها متعلق بالمتساوية والمناسب بالنسبة اليه اي الى العدد المخصوص
اي ان العدد المخصوص كمائة مثلا مساو في العقل لغيره من الاعداد
كمائتين او ثلاثمائة او اربعمائة فجميع الاعداد متساوية في العقل فوقوف
الالهة على مائة مثلا دون غيره من الاعداد يفتقر الى فاعل مختار
يخصصها بذلك العدد والا لزم الخ اي والا تفتقر في وجودها
على العدد المخصوص الى فاعل يخصصها به لزم ترجيح احد المتساويين
اي احد الاعداد المتساوية وهو العدد الذي وقفت عليه الالهة على
ما فوقه من الاعداد وما تحته منها بلا مرجح لانا نلتزم الخ اي اثبات
ما لزم في تعدد الاله يلزم مثله في كونه واحدا وهذا التعبير يقتضي
ضعف السؤال بخلاف التعبير بان قلت وحاصل ذلك ان هذا
الدليل الذي دل على استحالة تعدد الاله موجود مثله في كون الاله واحدا
لا اكثر واقتصاره على هذا العدد اما لمخصص خصصه به فيلزم افتقاره
وحدوثه واما لغير مخصص وهو ترجيح بلا مرجح لانا نقول الى اخره
حاصله انه قد قام البرهان على ان الاله واجب الوجود واقل ما يتحقق
فيه الوجوب ذات واحدة فوجبت الذات الواحدة لاجل عدم تحقق
الوجود بدون ذات واحدة فاذا الواحد واجب فلا يتعلق
به التخصيص لما سبق ان الارادة لا تتعلق بالواجب وانما تتعلق
بالممكن واما ما زاد على الواحد فان كان لا نهاية له لزم وجود ما لا نهاية
له عددا وان كان له
نهاية

نهاية لزم اما الافتقار الى مخصص او الترجيح بلا مرجح وكلاهما محال فما انتهى بها
من التعدد محال لذلك اي لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات واحدة
وحينئذ فالواحد واجب لا يتعلق به تخصيص اما الزائد الخ هذا
راجع للعدد المتناهي اي اما الزائد المتناهي وقوله فنسبة الاعداد
اي المتناهية فيه متساوية ففيه حذف الصفة وانت خبير بان هذا
التوزيع غير مستقيم لانه يحتاج الى ثانية لا الاستغناء به فلو قال اما الزائد
فيستغنى عنه وهو محال لان نسبة الاعداد الخ كان احسن ولا يمكن
وجود جميعها هذا راجع للعدد الغير المتناهي وكان المناسب ان يأتي
فيه باداة الانفصال هكذا واما الزائد الغير المتناهي فهو محال لانه لا يمكن
الخ وتخصيص الخ هذا من تتمة قوله اما الزائد الخ فكان المناسب
الاتيان به بلصقه بقوله فلو جاز عدد منها لجاز غيره وتخصيص جانب
منها بالوجود بدلا عن غيره يفتقر الى فاعل مختار فان قلت لم لا اعلم
ان ما لا نهاية له يطلق باطلاقين الاول الموجود بالفعل الذي لا يقف على
حد الثاني ما لا يقف على حد وان كان الموجود له نهاية اذا علمت هذا
فاصل السؤال لم لا يجوز ان يتعدد الاله بعدد الممكنات ولا يلزم وجود
ما لا يتناهى عددا لانا نريد بالممكنات ما سبق في علم الله انها توجد
وهذه لا نهاية لا جميع الممكنات وان كانت لا توجد فقولكم في الدليل
لو تعدد الاله بتعدد الممكنات لزم وجود ما لا يتناهى عددا ممنوع
وحاصل الجواب انا لو قلنا بذلك للزم ان الممكنات التي لم توجد بالفعل
مستحيلة لعدم وجود صانعها وهو باطل لما فيه من قلب الحقائق على انه
لو تعدد الاله بعدد الممكنات التي توجد بالفعل للزم ايضا عدم النهاية في
الاله لان الممكنات التي توجد لا تقف على حد وان كان الموجود بالفعل
من الممكنات متناهيا ولا يعقل ان يكون الاله مثلها بحيث يكون الموجود
من الالهة بالفعل متناهيا والذي يوجد لا يقف على حد لوجوب القدم
للاله فيلزم ان يكون جميع الالهة موجودة بالفعل فيلزم ان يكون جميع
الالهة اجتماع ما لا نهاية له في الوجود كما قررته من لزم ما المانع الى اخره
ما استفهام تقريري قصد به حمل المخاطب على الاقرار بجواز تعدد الالهة

بعدد الممكنات وهي خبر مقدم والمانع مبتدأ مؤخر لانا نقول الداعلة
نقول ولا يلزم منه شيء من جملة مقول السايل ماسبق قضا الله اي ما تعلقت
ارادة الله بانه يوجد صار اي الوجود فان ما يوجد الخ هذا جواب
ثان وهذا الاولى تفريعه على الجواب الذي قبله وهو قوله يلزم من فرض
عدد الالهة الخ لان الذي قبله جار على التسليم وارخا العنان وهذا جار على
المنع والابطال وذلك لان السايل يقول نحن نوجد الممكنات ما اراد الله ايجاده
فلا يلزم وجود ما لا نهاية له من عدد فيجاب بانا لو قلنا بذلك فالمحال لازم
لان ما اراد الله ايجاده من الممكنات لا يتناهى سلمنا ان المحال غير لازم
فيلزم عليه انقلاب الممكن مستحيلا وهو باطل لان الحيها في الوجود
الاجتماع اي وانها لا تقع على حد ولا شك ان هذا النوع اي وهو
ما يوجد من الممكنات باعتبار عدم الانقطاع فرد من عدم النهاية الخ
من للتبعيض اي الذي هو فرد من افراد عدم النهاية لان عدم النهاية
تحته فردان كما علمت والحال الفرد الاخر وهو عدم النهاية مع الاجتماع
في الوجود وعدم النهاية الخ جواب عما يقال اذا كان هذا القسم ممكنا
في الممكنات فلم لا يجوز ان تكون الالهة كالممكنات في هذا النوع والجواب
ان الالهة لا يعقل فيها الا كونها من النوع الثاني لانها لا تكون الا قديمة
والقديم لا يكون الا موجودا المستحيل فيه اي من عدم النهاية
كما في الممكنات تشبيه في المنفي وبهذا الدليل الخ لما فرغ من الكلام
على وحدة الصفات ووحدة الذات شرع في الكلام على وحدة
الافعال فقال وبهذا الدليل الخ واتى باشارة القريب مع ان دليل التمانع
قد تقدم في اول المبحث وذكر بعده ادلة غيره لكونه قريبا حكما لتقرره
في الذهن وذلك لان دليل التمانع هو العمدة في اثبات الوحدانية فهو
الذي في البال والخاطر بعينه اتى بهذا التاكيد تبكيتا للخصوم
وهم القدرية لما هم عليه من الغباوة لانهم اعتبروه دليلا على وحدانية
الذات ولم يعتبروه دليلا على وحدانية الافعال فلزمهم ما لزم من
الفساد يعني الخ اتى بالعناية دفعا لما يتوهم من رجوع الاشارة
للدليل القريب لافعال العباد اراد بها الافعال الاختيارية كالاكل
والشرب

والشرب وجميع الحركات الاختيارية سوا كانت صادرة من العباد او من
غيرهم والمطابق لذلك ان يقول لافعال الحيوانات لكنه غلب العباد
على غيرهم وسكت عن صفاتهم كالبياض والسواد لان الخصم لا ينازع
في كونها مخلوقة لله كما ان الافعال الاضطرارية كذلك ولا تاثير
للقدرة الحادثة فيها اي في الافعال الاختيارية وهذه الجملة تقرير وتصريح
بما افهمه الحصر قبل وكانه اتى بها توطية لما بعدها بل هي اي قدرتهم
الحادثة وقوله موجودة اي بها تعبير المناصفة وقوله مقارنة لها اي
للافعال واتى بهذا الانتقال للرد على الجبرية صريحا وان كان ما قبله
يستلزم الرد عليهم بعينه ان الدليل اتى بالمنافية لان كلام
المص ليس صريحا في ان الدليل يجاري مذهب القدرية هو دليل التمانع بل
هو يقتضيه الحادثة للعباد او للحيوان واللام متعلقة بمحذوف
حال من الضمير المرفوع في الحادثة هي الموثرة في افعالهم اي في ذات
الفعل وفي اخص اوصافه ولا تاثير للقدرة القديمة اصلا اي لا في ذات
الفعل ولا في اخص وصفه خلافا لما نقل عن بعض اهل السنة من ان
الحركة من حيث كونها فعلا اثر فيها الرب بقدرته ومن حيث كونها صلاة مثلا
اثر فيها العبد بقدرته وقوله ولا تاثير الخ عطف على ان القدرة الحادثة على
حذف ضمير الشان وانه لا تاثير الخ وهو عطف لازم على ملزوم ولا جريانها
لها اي للافعال الاختيارية على وفق ارادته وظاهره سوا كانت خيرا او
شرا لان مرادهم بعدم جريانها على وفق الارادة انه تعالى لا يخصصها
بل العبد هو الذي يوثر عندهم في افعاله الاختيارية بقدرته وارادته
وليس المراد عدم جريانها على وفق ارادته انه لا يريدها لان هذا
لا يظهر الا فيما كان شرا واما الخير فمراد له تعالى لان الارادة عندهم
بمعنى الامر وقوله جل وعلا ليس هذا من مقولهم بل من مقول المص
هو دليل التمانع هذا خبر ان واتى بضمير الفصل لما وقع بين المبتدا
والخبر من الفصل وتقريره ان نقول لو وجد اله موثر في فعل من الافعال
غيره تعالى للزم التمانع لكن تمانع الالهين محال اذ لو حصل تمانعهما
للزم عجزهما او عجز احدهما اذ لو عجزا لما حصل فعل من الافعال لكن عدم

فعلم بطلان وجوده بالمشاهدة ووجه لزوم التمانع انه لو توارد قدرتان على
فعل فاما ان يحصل مرادهما معا او لا فان كان الاول وحصل باحدهما لزم عجز
الآخر وان حصل بهما على وفق الارادتين لزم اجتماع الضدين وان كان
الثاني وحصل بهما لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وان حصل باحدهما
لزم عجز الآخر ويلزم من عجز احد المثلين عجز الثاني في قدرة الذي يصيب
على ثبوت العجز قد اختصر الشيخ في الدليل ولو اتى به من غير اختصار
لجعل اللازم التمانع والتمانع يلزمه العجز لكن نظر الشيخ الى ان لازم اللازم لازم
ولكن اللازم الآخر عدم وجود الفعل وذلك لازم بعينه في مذهب المعتزلة
الاشارة راجعة للازم التمانع على تعدد الالهة وفي نسخة بحاله وذلك
اللازم بعينه هو العجز لازم على مذهب المعتزلة مانعة مفعول
ثان لجعلوا وكان الاولى ان يقول مانعا بالتذكير لانه في الاصل خبر عن
متعلق وكأنه انثه وان كان المتعلق مذكرا مراعاة لاكتساب التانيث من
المضاف اليه ينبغي ان الاولى ان يقول مانعين لان الارادة لها تعلق
مستقل وكذا القدرة مع التعلق بان ذلك الفعل لا يتم الا عليهما الا
بملاحظة هذا وان كانوا ينكرون ذلك وانما ورد عليهم بذلك مع انكارهم له
لقيام الدليل القطعي عليه فانكارهم له لا ينفعهم موصوف العموم الباء بمعنى
على ووصف بمعنى وصفا اي فعلنا اتيانا على وجه العموم لجميعها اي لجميع
الممكنات وفي بعض النسخ بجميعها بالباء الموحدة وهي متعلقة بتعلق
فصار الذي اي فصار هذا الفعل اذا كان قدرة الله وارادته عامة في
المتعلق قد توجهت اليه قدرة العبد وارادته وقدرة مولانا وارادته وحينئذ
الى التمانع فاتى العجز في عموم وجود الفعل لما عرفت الخ المقام في غنية
عن هذا الاستئناف لانه عاقبله وهو قول المتعلق بان ذلك الفعل الخ
تعرضت المعتزلة الخ الاولى ان ياتي بهذا الكلام على وجه الاستدراك
على ما قلناه من اللوازم مجوس هذه الامة وصف المعتزلة بهذا
الوصف لشبههم المجوس لان المجوس اثبتوا الهين فاعلا للخير وفاعلا للشر
والمعتزلة منعوا صدور الشر عن الله واضافوه الى ابليس تسببا وسببا
والى العبد مباشرة واصالة بل زادوا على المجوس باثبات الهة لا حصر لها
وهذا

وهذا تشنيع عليهم والا فهم ليسوا كفارا لنظر المؤلم ان قدرة العبد التي
يخلق بها افعاله مخلوقة لله وقوله مجوس هذه الامة اشارة للحديث المروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القدرية مجوس هذه الامة فانه
حديث رواه ابو داود وقال الدارقطني الصحيح انه موقوف على ابن عمر
اضعف القدرية التعبير باضعف يقتضي ان قدرة الله قد ثبت
لها الضعف فيحمل افعل ليس على بابه الاقول باثبات الشريك الخ هذا
تشنيع وارد عليهم بحسب ما يلزمهم والا فهم لا يقولون بذلك
ووسمهم بمنقبصة العجز اي ووصفهم بالنقيصة التي هي العجز واصل
الوسم العلامة بالنار وغلبة الغير اي وبغلبة الغير فهو بالجر عطف على
نقيصة واذا كان الخ هذا تعريض بنباهة الخصوم وعدم ذاته
اي من حيث هو او مع كونه عاجزا مغلوبا ناقصا محال اما وجود الذات
عاريا عن وصف الالوهية فلا يمتنع ولا ينفعهم الخ لما انهى الكلام
على بيان ما يلزم على مذهبهم من الفساد وكان الشان ان لهم جوابا
عن ذلك يتوجه لتقريره ورده فقال ولا ينفعهم الخ لكن سياتي له ذلك
في المتن فكان المناسب ان ينبه على ذلك هنا بان يقول وما اجابوا به
فيأتي رده ويوضح الكلام عليه الى ذلك الموضع قالوا اي في الجواب
بان يسلب عبده الخ هذا تصوير لجهة ايجاده تعالى لذلك الفعل
الذي اوجده عبده وال في القدرة والارادة بدل من الضمير كما يفعل
بالنا الفاعل والنا عن ضمير عائد على الله اي كما يفعل الله بالمرتضي من
سلب قدرته بجاذ لك الفعل وارادته وهذا الجواب منهم قد اقتضى
الخ اي ان هذا الجواب يقتضي انه عاجز في حالة وليس عاجزا في حالة
اخرى فلا يكون نافعا لهم في عدم لزوم العجز فعل العبد ما هو
جار على يديه تناقضا عليه اي على الله تعالى ويغلبه عليه اي
ويغلب الاله في ذلك الفعل فصلى بعينه وقدرته فاعل يغلب
ثم انشد الخ اي اذا عرفت هذا فنذكر لك نظرا بيناه في تفضيحهم
ونقول ما اشد ضلالهم الخ بان يسلب اسباب الخ هذا تصوير
للاحتيال اشار بذلك الى ان العبد لا يقدر على سلب السيف كما يقدر على

مثلا انما بها من الاكل والشرب بمن يصف اي بضلال من يصف انسانًا
ففي العبارة حذف مضاف لان المشبه به ليس هو الذات وان كانت
الواو للحال ما نقلوه من الجواب اشارة بذلك الى ان ذلك الجواب هو توهم
ليس ناشئا عن تحقيق في غاية اي مع كونه في غاية من القوة
اما اذا امكنه اي اذا امكن السبب البعيد التوهمات اراد بها الامور
الوهمية لان التوهمات فعل الشخص على ان جوابهم الذي هو الالزام
لهم على طريق ارخاء العنان اي سلمنا ما ذكروه من الجواب وانه يندفع
به ما لزمهم من عجز الاله لكن هذا الجواب لا يستقيم على اصلهم الذي
من وجوب مراعاة الخ اي من وجوب ذلك وجوبا عقليا وانه
يستلزم الخ عطف على قوله وجوب وهو من عطف اللازم على الملزوم
والضمير للشان بمراد كلمة ظاهره ان ارادتها قبل التعلق غير
مستحيل مع ان مقتضى قواعدهم استحالة تعلقها مطلقا قبل
التعلق وبعده بما تيسر اي بقدرة وارادة يتيسر منه الافعال
بها واذا عرفت هذا اي ما ذكر من مذهب المعتزلة ودل عليه
ظاهر الخ اي والظواهر اذا كثرت افادة القوة وانما يتقل ودل عليه
ما جاء في الكتاب لان ما جاء فيه لم يدل عليه نصا بل دلالته على
ما ذكر احتمال راجح والحديث عطف على الكتاب فهو موضوع
للظاهر والحديث قول غير قرآن منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم
وعبر بالحديث دون السنة التي هي اعم منه لانه هو الذي يدل على
ما ذكر بخلاف غيره من افرادها قبل ظهور البدع اتى بهذا الظرف
ليفيد ان المراد بالسلف الصالح الصحابة ومن في معناهم من كبار
التابعين من ان الله الخ بيان لما كان اهل السنة ذاتا كان او
فعلا اي سواء كان ذلك الفعل اختياريا او كان اضطراريا والمراد بالفعل
ما يشمل القول وكان على ان يزيد اولونا واعلم ان خلقه تعالى للذوات
والالوان والافعال الاضطرارية لا نزاع فيه والنزاع انما هو
في الاقوال والافعال الاختيارية في ملكه جميع الخ الاولى ان يقول
لا يشاركه في ايجاد ذلك شيء وان التأثير عطف على ان الله وعطف
ايجاد الممكنات

ايجاد الممكنات على التأثير من عطف الخاص على العام بناء على ان القدرة
القديمة تؤثر في الاعدام كما تؤثر في الايجاد واما على القول بانها لا تؤثر
الا في الايجاد فهو من عطف التفسير قال تعالى انا كل شيء خلقناه
بقدر والله خلقكم وما تعملون فقضية الآيتين مما يؤيد لمذهب
اهل السنة من انفراد الله تعالى بالتأثير وبيان ذلك في الآية الاولى
ان كلا فيها روايتان رواية بالرفع ورواية بالنصب فعلى رواية
النصب يكون العامل فيها فعلا محذوفا يدل عليه ما بعدها
والتقدير انا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر فيكون المعنى على عموم
خلق الممكنات الموجودة ودلالة العام من باب الظاهر فالآية على
هذه الرواية حجة لنا وعلى رواية الرفع فيها احتمالات احتمال ان تكون
جملة خلقناه خبرا ودلالته كرواية النصب وعلى هذا الاحتمال
فالآية حجة لنا ايضا وعلى الاحتمال الاخر وهو ان تكون جملة خلقناه
صفة لكل شيء والظرف متعلق بمحذوف خبر فالآية لا تكون حجة لنا
ولا للمعتزلة وذلك لان التخصيص بالصفة يفهم ان غير المخلوق لله ليس
بقدر وغير المخلوق لله يحتمل ان يكون ذاته وصفاته ويحتمل ان
يكون ذاته وصفاته وافعال العباد الاختيارية فنحن نقول بالاول
والمعتزلة يقولون بالثاني فالآية لا تنهض على هذا الاعتبار دليلا
لاحد الفريقين وبيان ذلك في الآية الثانية ان ما يحتمل ان تكون مصدرية
اي والله خلقكم وخلق عملكم ويحمل المصدر على اسم المفعول
ليتعلق الخلق به او المراد بالمصدر المعنى الحاصل لا المعنى المصدري
اي وخلق معمولكم وتعتبر الاضافة للعموم لمناسبة السياق
ودلالة العام من باب الظاهر ويحتمل ان تكون نافية اي والله
خلقكم وما تعملون شيئا الى غير ذلك من الظواهر اي كقوله تعالى
الله خالق كل شيء اي ممكن بدليل العقل وكقوله افمن يخلق كمن لا يخلق
وانما جعل هذه ظواهر لا نصوصا لما فيها من الاحتمال وان
يقول لا تحصر مبالغة وفائدة ان يقول والظواهر اذا كثرت افادت
القطع كما افادته التعرض لما يدل عليه من ظواهر الاحاديث

والاجماع   وما نقل الخ لما انهي الكلام علي رد مذهب القدرية
وعلي بيان مذهب اهل السنة في هذا المقام وقد نقل عن بعض اهل
السنة ما يقرب من مذهب القدرية تعرض لذكره وبيان فساده فقال
وما نقل الخ   من ان قولا له هذا يقتضي انه قال بما تقول الجماعة
وانه رجع عن هذا القول المنقول عنه هنا   بان القدرة الحادثة
تؤثر في الافعال هو انه الاسناد للسبب لان المؤثر عنده انما هو العبد
لا قدرته وال في الافعال للعهد اي في افعال الاختيارية   بل على
اقدار ينبغي الهمزة اي تقديرات وتخصيصات خصصها الله بارادته
من حيث وجود الفعل في الزمان المخصوص والمكان المخصوص في الوجه
المخصوص فالعبد يوجد فعله بقدرته وتخصيص ذلك الفعل بالوجود
والزمان والمكان ونحو ذلك بارادة الله والحاصل ان القدرية
يقولون ان افعال العبد الاختيارية واقعة بقدرته الحادثة تبعا
لارادة الله وامام الحرمين يقول ان افعال العبد المذكورة واقعة بقدرته
الحادثة تبعا لارادة الله تخصيصه لا يجوز عليه لان العبد يستحيل
منه تخصيص الفعل لان تخصيصه يستدعي العلم به من كل وجه
وذلك انما هو لله تعالى فقد جعل المخصص غير الفاعل وفيه انه لا معنى
لتخصيص الفعل الا ايجاده على وجه مخصوص وح فالمخصص هو
الفاعل وهذا القول يريد به صاحبه الجمع بين العقل والنقل لان
العقل يقتضي ان العبد لا يتعلق بفعل غيره لما فيه من الجبر المنافي
للتكليف وانما يتعلق بفعله واختراعه والنقل يدل على عموم خلقه تعالى
كقوله تعالى الله خالق كل شيء وانا كل شيء خلقناه بقدر فحمل الخلق
في هذه الايات ونحوها على التقدير فمعنى سبحانه خالق كل شيء
بمعنى مقدره اي مريد كونه على تقادير وتخاصيص وحيث فيه ان الجبر
مناف التكليف كما يأتي وح فيحمل الخلق في النقل على حقيقته
وهو الايجاد والاختراع   لا يصح القول به اي بالنسبة لمن له
اجتهاد في الظن وقوله ولا تقليده اي بالنسبة لغير المجتهد   ان
صح عنه هذا يقتضي ان هذا القول لم يثبت عنه فيخالف ما يقتضيه
ما مر من

ما مر من ثبوته عنه ورجوعه عنه لما قاله الجماعة   وعدم جريه
علي السنة اي وعدم جريه على ظاهر ما ورد في السنة واراد بها هنا القران
والحديث وقوله عقلا راجع لفساده قطعا وقوله ونقلا راجع لقوله
وعدم جريه على السنة ففي الكلام لف ونشر مرتب بالنظر لما في المتن
وقوله لان القدرة الخ مستند لقوله عقلا ولم يتعرض للمستند بالنظر للمرافق
الثاني لظهوره مما تقدم ولو قال الشارح لفساده قطعا عقلا ونقلا لعدم
جريه على ظاهر ما ورد في السنة ولان القدرة الخ كان اوضح واحسن
اولا دليل لحصر انه لا واسطة بين النقيضين.   فان كان الاول
اي فان ثبت الاول وهو ان الايجاد من صفة نفسها اي صفة نفسية
لها   وعلى الامرين الاولى وعلى اللازمين وهما سلب الصفة النفسية
وغلبة قدرة مولانا محال فبطل المقدم وهو كون الايجاد صفة نفسية
للقدرة الحادثة   وفرض ان الله لم يرد ان يوجد ذلك الفعل اي
بقدرته فاذا اوجده العبد لم يقع ما شاءه الله واراده فيكون مقهورا
مغلوبا هذا الكلام وانت خبير بان مذهب امام الحرمين ان المتعلق
بالفعل والمؤثر فيه انما هو قدرة العبد وقدرة الرب لا تاثير لها فيه وانما
الواقع من المولى تخصيص ذلك الفعل بارادته ليوجده العبد الا ليوجده
هو بقدرته وح فلا معنى لهذا الترديد الذي ذكره ولا يلزم شيء
من اللازمين المذكورين فكان الاحسن ان يقول فان كان الاول لزم
توقف الصفة النفسية على شيء وهي لا تتوقف على شيء اصلا وان كان
الثاني الخ   ولا يدفع محذور الخ جواب عما يقال ان الغلبة والعجز
وهو اللازم الثاني مرفوع من حيث ان التاثير بقدرة العبد موقوف
على ارادة الله فقوله ولا يدفع بالبناء للفاعل وهو قولا اي امام الحرمين
ولفظة محذورا بالنصب على المفعولية وقوله في الثاني اي في
الامر الثاني   لم يمكن ان يتوقف ثبوتها على شيء اي وحينئذ
فلا يصح قول الامام ان تاثير قدرة العبد على وفق ارادة الله تعالى
فلزمت الغلبة المذكورة   وان كان الثاني هذا قسيم قوله فان
كان الاول والثاني هو ما اشار له سابقا بقوله اولا   الى معنى

يقوم بها اي بالقدرة هل ذلك اي هل ايجاب التاثير لما من صفة
نفس المعنى الذي اوجب لها التاثير او من اجل معنى قايم بذلك المعنى الذي
اوجب لها التاثير فان ذهب الى الاول لزم قيام المعنى بالمعنى والمراد بالمعنى
الاول الذي اوجب لها اي للقدرة التاثير والمعنى الثاني القدرة وان
كان الثاني لزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى فقوله اي لزم التسلسل
راجع لما يليه وهو قوله او لمعنى قام به وقوله وقيام المعنى بالمعنى راجع
لما رجع اليه التسلسل ولما قبله لانه ان نفتقر الى معنى ان قلت
قد يكون حالا قلنا الحال من لوازم نفسية لمعنى فذلك المعنى اما ان يكون
لاجل صفة نفسية للقدرة او لاجل معنى اخر قايم بها عن القاضي المراد به
ابو بكر الباقلاني والمراد بالاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وهما امام
الحرمين من محققي مذهب الاشعري تؤثر في اخص اي حاصله ان الفعل
له جهة خصوص وجهة عموم فمن حيث انه فعل من الافعال متعلق لقدرة الرب
ومن حيث كونه صلاة او صوما متعلق لقدرة العبد والكون صلاة قيل
انه من قبيل الحال وقيل من قبيل الاعتبار والحال امر ثابت في الخارج
لم يصل الى مرتبة الوجود وتقدم دليله واما الاعتبار فامر تصوري
الذهن وليس له ثبوت في الخارج بل ثبوته في الذهن فقط لا في وجوده
اي الفعل اي لا في ذاته بقطع النظر عن وصفه بكونه صلاة لان المؤثر في
ذلك قدرة الرب حالا اي لان القاضي يثبت الواسطة بين الموجود
والمعدوم والاستاذ ينفي الواسطة بينهما واعتبار عطف تفسير
ووفاقا اي الشهرستاني والمراد بالاختراع في المقام تعلق القدرة
بذات الفعل وبالكسب تعلقها به على وجه التاثير في اخص وصفه
من حيث هي حركة اي لا من حيث كونها صلاة تنسب الى فعل الله
ايجادا الاولى حذف لفظ فعل ويقول تنسب الى الله ايجادا لا اكتسابا وقوله
واختراعا عطف مرادف ويلزم من ذلك اي من ايجاده لها علمه
بها اي بالحركة من جميع وجوهها لان المخترع للشي لا بد ان يكون عالما به
من جميع وجوهه ولا يخفى ان المراد بجميع وجوهها الوجوه المتعلقة
بها من حيث العموم لا المتعلقة بها من حيث الخصوص فلا يلزم علمها من

حيث

حيث انها صلاة وانه لا يفعل في ذاته عطف على علمها اي ويلزم انه
لا يفعل في ذاته لان الموجد هو الله ومن قوله ومن قواعد اهل السنة ان المخترع
مقصود لا يقوم به بل بغيره وجعل هذا لازما بالنظر لقواعد اهل السنة
لا بالنظر لقواعد المعتزلة واما بالنظر لقواعد المعتزلة فالمخترع قد يقوم به
فعله فان العبد يخلق فعله عندهم ولا يتصف بها اي بالحركة
اتصاف قيام هذا لازم لما قبله فلا اتصاف اليه ثم رجع على قوله
تنسب الى الله من حيث انها حركة اي ان الحركة تنسب الى الله من حيث
انها حركة على جهة الايجاد والاختراع ولا اتصاف اليه الحركة من حيث
خصوصها الناشئ من العبد لكونها صلاة او سرقة فهو ان لا اتصاف من
العبد اي فلا تضاف الحركة لله تعالى من حيث الخصوص الناشئ من العبد
وقوم الجوهر واحدها ما به فيقال اوجدها واخترعها اي ولا يقال اوجد
الله الصلاة ولا انه مصلي ولا سارق وهذا اي قوله فيقال الخ راجع لما
قبله بسبيل اللف والنشر المرتب والاول تفسير لقوله فان الحركة من
حيث انها حركة تنسب الى الله ايجادا والثاني تفسير لقوله ولا يتصف بها
اتصاف قيام وتنسب الى العبد من حيث خصوصها فيقال انه يصلي
ويسارق ويزني وهو اي خصوصها كون تلك الصفة صلاة واي تقول
تلك الصفة وان كان المناسب للسياق السابق تلك الحركة مراعاة لقوله
صلاة ولان الحركة فرض مثال ولا تاثير له في قوة المقبل لما قبله
وقوله الا في ذلك الوجه اي الحال الذي هو اخص وصف الفعل ولا
يشترط علمه اي العبد وقوله من كل وجه اي بل المشترط علمه به من حيث
الخصوص والحاصل ان العبد لا يعلم الفعل من جهة عمومه لانه غير
مخلوقه وانما يعلمه من جهة خصوصه ومقتضى هذه القولات
فيقال انه تعالى لا يعلم الفعل من جهة خصوصه لانه غير مخلوق لله
ونعوذ بالله من ذلك وذاته محل فعله وكسبه اي ومحل كسبه
وهو التاثير في اخص وصف الحركة في محل الحركة من حيث العموم والخصوص
ذات العبد وقوله وكسبه اي كذلك ويكون صفة له صفة بالنصب
خبر تكون واسمها ضمير يعود على الافعال المعنى منه من السياق وقوله

فيكون صفة له اي من حيث النوع والخصوص فقوله فيقال انه متحرك راجع
للاول ومصل وغاصب راجع للثاني وان اتصل الي هذا انتقال
للكلام على جهة الخصوص بعد ما تكلم على الامرين فقوله ان انفعل به
اي بالفعل امر فوقع ذلك الفعل على موافقة الامر سمي ذلك الفعل
طاعة وعبادة وقوله خلافه اي في خلاف النهي وذلك الوجه
اي وذلك الحال الذي هو اخص وصف الفعل ككون صلاة والكون
زنى فقيل صلى اي ولم يقل تحرك ولا انه متحرك وهو المقابل
بالثواب والعقاب اي في الآجل وقوله بالمدح والذم اي في العاجل لا من
حيث انه موجود عطف على المعين اي والفعل متعلق به من حيث ذلك الوجه
اي كونه صلاة او غصبا او زنا او نحو ذلك من الخصوصيات لا من حيث
انه موجود والضمير في انه عائد على الفعل فان ذلك الوجه اي
الوجود المفهوم من موجود وقوله لا يختلف به اي لا يختلف فيه الفعل
فالوجود قدر مشترك بين الافعال وح فلو امر بالصلاة من حيث انها
فعل موجود لكان كل موجود مامورا به ولو نهي مثلا عن الغصب
من حيث انه فعل موجود لكان كل موجود منهيا عنه واللازم فيهما باطل
فكذلك الملزوم فوجب ان يكون التعلق انما توجه للافعال من حيث
خصوصها فقط وهو المطلوب فان قلت الملازمة ممنوعة اذ الامر
والنهي من قبيل ما لا يقتضي الامر والنهي عن جميع الافعال
قلت متى توجه الامر والنهي باعتبار الوجود كان المراد افراده
التي يتحقق فيها لان الماهيات يستحيل ان تطلب من حيث هي مجردة
لاستحالة ايجادها مجردة وانما تطلب في التحقيق جزئياتها ولا
تنحصر في فرد من الافراد فيجب الجميع الا ترى انه لما امر بالصلاة عم الامر
جميع افرادها ولما نهي عن الغصب عم النهي جميع افراده ولم ينحصر في
البعض فكذا الامر بالوجود لوجب ان يعم الامر كل موجود ولو نهي عنه
لعم النهي كل موجود وهذا باطل قال اي الشهرستاني
وهذا اي ما قاله القاضي والاستاذ من ان العبد مؤثر في اخص
وصف الفعل اعدل من قول المعتزلة من ان العبد مؤثر في افعاله

تبعا

تبعا للارادة والتعبير باعدل فيه تسمح اذ لا عدل في قول المعتزلة
فانهم اثبتوا الاستقلال والحاصل ان المعتزلة قالوا بشيئية المعدوم
الممكن وان حقيقته واوصافه النفسية ثابتة متقررة حال عدمه
والوجود عندهم زائد على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي
لانه عبارة عن ابراز المعدوم واظهاره مثلا الصلاة الواقعة من زيد
هذه كانت ثابتة ومتقررة في حال عدمها ولكنها كانت مستورة
والشخص انما تعلقت قدرته باظهارها وكذا ذات زيد كانت متقررة
وثابتة في نفس الامر بلحمه وعظمه قبل ولادته وكانت مختفية مستورة
شبه ثوب في صندوق والمولى انما اثر فيها بقدرته الوجود فقط
اي اظهرها وابرزها لخارج الاعيان فلم يصف الرب بالاقتدار على
خلق الذوات وانما اثر القادرية عندهم في اخراج الذوات الى
الوجود فعلى كلامهم يكون المتعلق به هو الوجود لانه متعلق القدرة
ويرد عليهم انه لو توجه التعلق كما يقولون بطلب الوجود للزم
التعلق بكل ما يقبل الوجود فيتعلق اذن بكل فعل وهو باطل فالتعلق
اذن انما هو بالخصوصيات فلم يومر بالصلاة من حيث انها [illegible] والا
لكان الامر بها امرا بكل ممكن ولا من حيث كونها حركات وسكنات
والا لكان الامر بها امرا بكل حركة وسكون وانما امر بها من حيث كونها
صلاة وهو اخص اوصافها والحاصل انهم قالوا الحقائق واوصافها
النفسية من جملتها اخص الاوصاف ثابتة متقررة حالة العدم فلا
تكون الاخص مقدورا فصار المطلوب غير مقدور والمقدور الذي
هو الوجود غير مطلوب بخلاف مذهب القاضي فانه لا يقول بشيئية
المعدوم فالوصف النفسي الاخص مقدور للعبد فيصح التعلق به وقولهم
للجبائي واصحابه القائلين بشيئية المعدوم لانه تصريح بقدم العالم
حيث اثبتوا الذوات موصوفة بالصفات في القدم وهي اي
الوجود حال فانث الضمير العائد على الوجود نظرا لكونه صفة او انه
انث مراعاة للخبر لان الحال يجوز تأنيثها لا يختلف معقولها
اي لا يختلف معناها وهو ابراز المعدوم واظهاره خارج الاعيان

وقوله باختلاف الحقائق اي باختلاف افرادها   بطلب تلك الحال اي
القدرة الوجود فيلا يلزم التعلق بكل ما يقبل الوجود فيتعلق اذن بكل
فعل وهو باطل   وباعتبارها الخ فالفعل من حيث كونه صلاة حسن
ومن حيث كونه زنا قبيح   فما توجه التعلق غير مقدور لان الخصوصية
ثابتة مع الحقيقة في حالة العدم   والذي يقدر عليه وهو الوجود حالية
لم يتوجه التعلق لان الشخص ليس متعلقا بمطلق حركة بل بقيد
كونها صلاة او زناة اي والحاصل ان يقع التعلق بالمقدور
خلاف ما ذهب اليه القاضي فان الخصوصيات عنده مقدورة للعبد
لانه لا يقول بثبوت المعدوم وحينئذ يقع التعلق بها   فكان
ما صار اليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية اما العقلية فلانه
اسند وجود الحركة واختراعها لله اذ هو العالم بها من كل وجه وبذلك
يقع تخصيصها وايجادها واما الشرعية فلانه اسند الخصوصيات للعبد
فيقع التعلق الوارد في الشرع بها خلاف المعتزلة فانهم لم يوافقوا
العقل ولا الشرع لان ما توجه به التعلق ليس مقدورا وما هو مقدور
لم يتوجه به التعلق وانت خبير بانه ياتي رد هذا القول وجعله
باطلا فكيف يكون مطابقا للقضايا الشرعية مع ان المتبادر من الشرعية
المعمول بها تامل   قال شرف الدين الخ لما ذكر سابقا انه لا يخفى
فساد ما نقل القاضي والاستاذ وبين جهة الاختلاف بينهما
وبين ما ذكره الشهرستاني من ان مذهب القاضي مستقيم خلاف مذهب
المعتزلة شرع هنا في بيان الفساد فقال قال شرف الدين الخ   وما ذكره
الضمير عائد على القاضي والناعدة كالشهرستاني والاستاذ
وحاصله ان الاشاعرة لما قالوا ان الافعال الصادرة على
ايدي العباد كلها مخلوقة لله بقدرته على وفق ارادته ولا تاثير
لقدرة العبد اصلا الزمهم المعتزلة بالتعلق بالمحال لان تعلق العبد
بما ليس من فعله محال عندهم ولان التعليق على هذا التقدير يكون
حاصله افعل يا من لا فعل لك ما انا فاعله وهذا عبث لا محصل له
فلما اوردوا هذا على اهل السنة قال القاضي والاستاذ ان قدرة

من

العبد

العبد تتعلق باخص وصف الفعل وهو المعلق به قال ابن التلمساني
هذا الذي ذكره القاضي والاستاذ وان كان فيه خروج عن تشنيعات
المعتزلة اي التشنيعات الواقعة منهم على الاشاعرة دفوله عن الزام
التعليق بالمحال اي اللازم للاشاعرة   بتقدير اي على تقدير وهو
متعلق بتشنيعات وكذلك قوله حيث قالوا والضمير فيه للمعتزلة
والمقول له الاشاعرة وجواب ما قالوه انا نقول بموجب ذلك ولا يلزم
عليه شيء بل التعليق على هذا نصب امارة الثواب والعقاب وللمولى
ان ينصب امارة على ذلك ما شاء ولو جعل الاشغال والالوان والمقادير
ونحوها امارة على ذلك لم يلزم عليه محال فكذا ان يجعل على ذلك امارة
افعالا اختيارية يخلقها في العبد وهذا جواب على سبيل التنزل وارخاء
العنان وسياتي رد هذا التشنيع عند قول المصنف تعلق القدرة
الحادثة الخ   على هذا التقدير وهو ان الخالق لجميع الافعال هو الله
الا انه ضعيف خبر عن قوله وما ذكره فكان المناسب حذف قوله
الا انه كان المناسب لما بعد الخبر من السنوان يقول غير مستقيم لان
كلامه الاتي يقتضي ان ما ذكره فاسد لا انه ضعيف   لان
مستند القاضي الخ هذا سند للضعيف   امكانها اي فالعلة في
التاثير الامكان والامكان يتحقق في جهة العموم وفي جهة الخصوص
فمقتضاه تاثير قدرته تعالى في كل من الجهتين وح فليس تخصيص
بعضها الذي هو الوجود في اسناده اليه تعالى باولى من بعض الذي
هو اخص وصف الفعل في عدم اسناده له تعالى   وكذا اي
المستند اي واذا كان مستندهم فيما اضافوه للعبد الامكان فليس
تخصيص بعض جهات الفعل الذي هو اخص وصفه من اسناده للعبد
باولى من بعض الذي هو الوجود في عدم اسناده اليه   فان هذا
الوجه اي الذي هو اخص وصف الفعل وهذا اشد لما قبله
وانت خبير بانه غير مناسب لان الموضوع انه ممكن وان كان صحيحا
من جهة المعنى فالمناسب ان لو قال وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد
فيجب اضافته لقدرته تعالى وحينئذ فتفرقة القاضي تفرقة من غير

فارق في نسبة سائر الممكنات المراد بسائر باقي الممكنات وهو جهة
العموم ولا يصح تفسيرها بجميع لانه يدخل فيه جهة الخصوص مع انه لا يقول
بانها مخلوقة لله وجب اضافته الى قدرة الله لما تقدم من الملة
امتنع نسبته الى قدرة ما فلا يضاف للعبد ولا لله وقد قالوا باضافته
للعبد وما فرق اليه حاصله ان القاضي واصحابه انما ذهبوا
لهذا المذهب لاجل الفرار من الجبر اللازم لاهل السنة مع ان الجبر لازم
لهم على هذا المذهب كما بينه الشارح فقول الشارح وما فرط عنه الضمير
للقاضي واصحابه وعن بمعنى من لان تلك الحال اي التي هي اخص
وصف الفعل وكان الاولى ان يقول لانه اخص الوصف الخ لانه هذا
رد على القاضي والاستاذ والاستاذ لا يقول بالحال بل انما يقول
بالوجه والاعتبار وقوله الى ايجادها الضمير للحال وفيه ان الحال
لا يتصف بالوجود ولا بالعدم وقد يجاب بانه اطلق الوجود
على الثبوت اي لا يتصور القصد الى اثباتها على حيالها بالحا
المهملة المكسورة اي على حدتها دون الذوات ما لم يفعل الله
اي مدة عدم فعل الله تلك الذات الموصوفة باخص الوصف وهي
الفعل واراد بالذات الحقيقة وهذا اي الالزام وقوله فان الوجه
الخ توجيه للاشدية والضمير في تكون للوجه والاعتبار ولم يقل كونهما
اشارة الى ان الاعتبار تفسير للوجه ما ليس له وجود في
الخارج الاولى ما ليس له ثبوت لان الحال ثابتة في الخارج ويتعلق
به القدرة بخلاف الاعتبار وقوله فكيف يصح الخ استفهام انكاري
بمعنى النفي اي لا يصح توجه القصد الى ما ليس له ثبوت وقوله انتهى
اي كلام شرف الدين بن التلمساني والحاصل اي وحاصل
تحرير الكلام في مسئلة الافعال التي يقال فيها انها مقدورة للعبد
لا اثر لها اي لا في ذات الفعل ولا في اخص وصفه وانما هي اي
القدرة الحادثة مقارنة في الوجود لمقدورها وهو الحركة وذلك لان
العبد اذا عزم على الشيء يخلق الله امرين القدرة والحركة ولا يرد
على الالزام المتقدم من الجبر كما تقدم لان هذه الافعال لم يجعلها

الرب

الرب علة للثواب والعقاب بل انما جعلها امارات وعلامات وسياتي
توضيحه ما حكي عن الامام اي عن امام الحرمين وقوله ان القدرة
الحادثة اي من ان القدرة الحادثة فهو بفتح الهمزة عاد حذف من
المبالغة وقوله على اقدار اي تقديرات وتخصيصات قدرها
وعينها الباري تعالى بارادته كالوجود والكون في زمن كذا او مكان
كذا ومقدار كذا الخ ان ما نقله المص عن الامام خلاف ما نقله الخيالي
وعبد الحكيم عليه وكذا السعد في المقاصد والسيد في المواقف من ان
الذي يقوله الامام ان الفعل حاصل بمجموع القدرتين الحادثة والقديمة
فالقدرة الحادثة عنده جزء مؤثر لا انها مؤثرة استقلالا فلعل النقل
عنه اختلف لكونه له قولان الجبرية بفتح الباء المراد الجبرية
وبالتسكين نسبة للجبر وانما المخلوق للعبد اي في العبد المقدور
وهو الحركة وقوله فقط اي دون قدرة فالرب عندهم يخلق في العبد الحركة
والسكون دون قدرة بخلاف مذهب اهل السنة فان المخلوق في العبد
امران مقترنان المقدور وهو الحركة والقدرة الحادثة وساووا
اي الجبرية بين المضطر والمختار وهذا التعريض بنا ومنهم على
سبيل الاستقلال اي منشئا لارادة العبد فقدرة العبد مؤثرة وفق
مراده كلها باطلة قد تقدم بيان بطلان ثلاثة منها وهي قول
امام الحرمين وقول القاضي وقول القدرية وسياتي له بيان بطلان القول
الرابع وهو مذهب الجبرية واياه اعتمدت في هذه العقيدة
بل وفي غيرها فلا مفهوم للظرف لانه اعتمده ايضا في غير هذه الصغيرة
ولو حذفه لكان احسن من القول الذي نقل عن الامام اي امام
الحرمين وهذا يقتضي ان التعجب من احسن القول وقوله كيف يصح انه
يقول يقتضي ان التعجب من الامام وفي الحقيقة التعجب من الامام
كيف يصح الخ الاستفهام للاستبعاد وهو بيان لجهة التعجب
مع ما اكثر الخ ما مصدرية اي مع اكثاره ويحتمل ان تكون اسم
موصول من الادلة متعلق باكثر او بيان لما على انها اسم موصول
لتصحيح المذهب الحق من ان الافعال مخلوقة للرب وفق ارادته

ومبالغة مطلق عما ما اكثر والتضليل لمن يستقران للقدرة
الحادثة تأثيرا ما اي اي تاثير كان في ذات الفعل او في اخص
وصفه وكذلك الى الاشارة راجعة لقوله والجبائي وما يجب من القول
الذي نقل عن القاضي والاستاذ مما يضاده اي مما يضاد ذلك
القول المنقول عنهما وهو طريقة الاشعري وبالجملة اي واقول
قولا مجملا فالذي اقطع به ولعل ذلك انما صدر الى هذا ايما رض
ما قبله من تنزه هولاء الائمة لان هذا اعتراف بصدور ما ذكر عنهم
وما مرجا له واجيب بان معنى ما مر الذي اقطع به تنزه هولا الائمة
عن اعتقاد ما نقل عنهم على انه قول ومذهب لهم جدلية نسبة
للجدل وهو مقابلة الحجة بالحجة لالزام خصم او لاعجازه قوية
منافرة للحق الى حاصله ان المعتزلة قالوا كيف يكون الفعل مخلوقا
لله مع انه يلوم العبد به وكيف يكلفه بما ليس له شرواله وهذا
تناقض ونحو تكافت لان تحصيل التكليف ح افعل يا من لا فعل له او افعل
لا يفعل الا انا وكيف يثيب العبد او يعاقبه على غير ما فعل فقال الم
الامام يرد ما الزمتم بتقدير ان يكون الفعل مخلوقا للعبد لكن تابعا
لارادة الرب وتخصيصه لذلك الفعل وفي هذا موافقة للمنقول الذاكر
على ان الله خالق كل شيء فيحمل الخلق على التقدير ومن اين يلزم ان
تكون التخصيص بارادة العبد وح فلا يلزم العبث والتناقض ولا
اثابة العبد وتعذيبه على غير فعله وقال لهم القاضي والاستاذ
التكليف انما وقع باخص وصف الفعل وهو المقابل بالثواب
والعقاب فيكون هو فقط بخلق العبد واختراعه ومن اين يلزم
ان ذات الفعل بخلق العبد بل الخالق لذلك هو الله كما يدل عليه
الايات القرآنية نحو الله خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون فانها
تدل على ان ذات الفعل بخلق الله واختراعه وليس قصد امام الحرمين
الاستمرار على القول بذلك بل قصده جر الخصم الى الحق لانه وافقه في
بعض غرضه وخالفه في البعض فيرجى انجراره الى جميع الحق لانه بجعله
شيئا فشيئا وكذا يقال في الاستاذ فيوافق اهل الاعتزال في ان العبد
خالق

خالق لكن لاخص وصف الفعل فيوافق في بعض مدعاه رجاء انجراره لانه
لو خالفه من اول وهلة في جميع مدعاه لنفر ثم ان ما ذكره الشارح من تنزه هولا
الائمة عن ان يكون ما نقل عنهم مذهبا لهم وجه حسن وان كان مخالفا
لما نقله الشهرستاني وابن التلمساني من ان ذلك قولا ومذهبا
لهولا الائمة ولهذا الى الاشارة راجعة لمضمون قوله والذي اقطع
به الى او راجعة لمحذوف يفهم مما تقدم والاصل ولعل ذلك انما صدر
منهم في مناظرة جدلية اي وما يصدر في المناظرة لا يعد قولا ومذهبا
لقائله ولهذا الى يعني الى جملة المنافية اعتراضية ليست من كلام
الشريف بل من كلام المص نؤثر في الحال التعبير بالحال فيه قصور لان
الاستاذ يقول بالوجه والاعتبار لا بالحال فالمناسب للنقل عن كل
من القاضي والاستاذ ان يقول تؤثر في اخص وصف الفعل والا
فحاشا الى فيه شيء مع ما سلف عن الشهرستاني وعن شرف الدين
ابن التلمساني فانهما نقلا ذلك عنهما وجعلاه قولا ومذهبا لهولا الائمة
وفهمهما مما يعتمد عليه كيف وقد نقل اي الشارح والاستفهام
للاستبعاد وما نقله من الاجماع غير مسلم لاقتضائه كفر المعتزلة
والحق انهم غير كفار بل مؤمنون ثم ان ذكر المص من نقل الشارح الاجماع
على كفر من نسب الاختراع لغير الله احتجاجا على بطلان ما نقل عنه
من القول بتاثير قدرة العبد في اخص وصف الفعل فيه نظر لانه يمكن
ان يكون التكفير الذي نقل في من نسب الاختراع لغير الله انما هو في
الاختراع بمعنى الايجاد للفعل نفسه كما يقول المعتزلة لا بمعنى مطلق
التاثير حتى يدخل فيه جعل الفعل موصوفا بالصفة الذي ذهب هو
اليه ويؤيده ما تقدم من التفرقة بين الاختراع والكسب بان الاختراع
ايجاد الفعل نفسه والكسب اثبات وصف لذات الفعل وح فالتاثير
الذي اثبته القاضي للعبد لا يسمى اختراعا وانما يصدق الاختراع على
التاثير الذي قالت به المعتزلة وعليه يصدق التكفير الذي نقله
نعم لو نقل الاجماع على كفر من نسب التاثير مطلقا لغير الله صح
الاستدلال من لم يقل بعموم صفات الله اي بعموم تعلقها بان قصر

القدرة مثلا على التأثير في الذوات والالوان والافعال غير الاختيارية
وهذا الاجماع ايضا غير مسلم ونقله لهذا الاجماع ينافي قوله بالتاثير في
الاخص وهذا الاجماع عين ما قبله في الحقيقة   واذا قال اي الشريف
وقولهم هذا اي ما ذكر من الشبهة التي هي مضمون قوله   مع ضعفها
بالنسبة الى وجه الحقية انهما يقولان ذات الفعل واوصافه النفسية
العامة بايجاد الله واختراعه وقدرة العبد انما تؤثر في اخص اوصاف
الفعل بخلاف امام الحرمين فانه يقول ذات الفعل واخص اوصافه
بقدرة العبد فهو اشنع مما قبله وحيث كان قولا اشنع فيكون
الاعتذار عنه وتنزيههم عن هذه المقالة احرى   والله تعالى
يسال الاهتدا جار على الانصاف ولا يخفى ما فيه مع قوله والذي
اقطع به وكذا ما نقل عن الشريف   فعلى اي وجه صدرت اي هل
صدرت على انها مذهب لهم او على وجه الرد على الخصم   وهو سبحانه
حسيبي الخ اي لان نقلها مع التراخي عن ما ذكر يوجب تقليد
الغير لهم في ذلك واعتقاده   عن بيان فسادها اي على تقدير
صدورها منهم وقوله او دفعها اي نفيها عنهم بالمرة وقد شمر المحقق
عن ساعد الجد فاولا بين فساد تلك الاقوال على تقدير انها صدرت
منهم على انها مذاهب لهم ثم نزههم عنها ونفى ان تكون اقوالا لهم
ان امكنه ذلك لان بيان الفساد انما تكون من عالم ذي قوة في
الافهام وكذا الدفع وان كان ممكنا من اي شخص لكن الدفع المعتد به
لا يكون الا من عالم معتد به   وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة
الخ اعلم ان قول المص ما بينا وبهذا الدليل يعني دليل التمانع يستدل به
انه تعالى هو الموجد لافعال العباد ولا تاثير لقدرتهم الحادثة فيها
بل هي موجودة مقارنة لما يتضمن الرد على القدرية والجبرية
وقد تقدم الدليل الدال على بطلان مذهب القدرية وبقي الدليل
الدال على بطلان مذهب الجبرية فتوجه اليه المص بقوله وانما قلنا الى اخره
لم يستوف لقوله ما بينا بل هي موجودة مقارنة لها وانت خبير بان
قول المص بل هي موجودة مقارنة لما يتضمن امرين الاول وجود
القدرة

القدرة والثانية مقارنتها للافعال والمص الذي ذكره وهو قوله
لما نجده الخ انما يناسب ما ذكره الامر الاول وهو الوجود وكان يذكر سند
الامر الثاني اعتمادا على ظهوره لان القدرة من باب العرض وقد تقدم انه
لا يبقى بل ينعدم عقب وجوده   لما نجده اي معشر العقلاء من
الفرق الضروري الخ اي من حيث انه حركة الاختياري نحس انها في الوسع
بخلاف حركة الاضطرار فانا نحس انها ليست في الوسع والمراد بحركة
الاختيار الحركة التي من شانها ان يتعلق بها الاختيار ليدخل حركة
الذاهل   اما مقارنتها هذا دليل على الدعوة الثانية وهي المقارنة
التي لم يسندها في المتن واخر العلام عن دليل الدعوة الاولى المذكورة في
المتن ولا يخفى عدم حسنه والمراد بمقارنة القدرة للمقدور المقارنة
في الوجود في مقارنة زمانية لا في التعقل لان القدرة سابقة
بحسب التعقل على المقدور   وهذا الحكم اي وهو مقارنة القدرة
الحادثة لمقدورها في الوجود   ليس تابعا لها من حيث انها
قدرة اي لانها من حيث كونها قدرة لا تقتضي ذلك ولا يستلزمه
واستحالة الخ عطف على انعدامه عطف لازم على ملزوم وهو في
قوة كبرى قائلة وكل عرض لا يبقى زمانين والصغرى القدرة عرض
فينتج القدرة لا تبقى زمانين وقوله واذا ثبت الخ مرتب على
النتيجة   لزم من ذلك اي من استحالة بقائها   اذ لو تقدمت الخ
بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية قبل وحاصله انه قد مر انها
لا تبقى زمانين فتنعدم وجودها تنعدم فيلزم من تقدمها على
مقدورها عدمها حال وجوده   فيكون مقدورا بقدرة معدومة
اي على تقدير عدم وجود مثلها وقد بنا الانه على تقدير وجود عدم
المثل انما يلزم وجود شي بدون قدرة واما المقدورية لذلك الشي
فلا يترتب على ما تقدم لانه اذا انعدمت القدرة انعدم تعلقها واذا
انعدم تعلقها فلا مقدورية ولو قال فيكون موجودا بقدرة معدومة
كان اولى   وذلك محال اي وكون الشي مقدورا بقدرة معدومة
محال   وتقريره لكذا اي تقرير كون المقدور بقدرة معدومة محالا

اي تقديره بسنده فهو علي حذف مضاف وحاصل ذلك الدليل ان
تعلق الوصل المقدور بمقدرة ممنوع لانه لزم اجتماع الضدين
لكن التالي باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة انه لو انعدمت القدرة
جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم ان تكون ذلك الشيء مقدورا عليه
حال وجود العجز والعجز يستلزم عن معجوزا عنه فيكون ذلك الشيء الحاصل
حال وقوعه مقدورا عليه معجوزا عنه وانه محال لما فيه من اجتماع
الضدين   جاز وجود ضدها انما قال جاز لان القدرة عما تقدير
انعدامها بمجرد وجودها لا يلزم وجود العجز لجواز وجود مثل لها
فيلزم كونه اي الفعل   وذلك محال اي وكون الشيء مقدورا عليه
معجوزا عنه محال   قال المصنف وهذا اي ما ذكر من الدليل على
المقارنة فيه نظر عندي من حيث ان امتناع التقدم انما لوحظ من
حيث استحالة بقائها زمانين لا من حيث انها علة وحاصله انه
حيث لوحظ ان القدرة ليست مؤثرة ولا علة فلا مانع من تقدمها
علي الفعل ووجود مثلها اذا عدمت وهكذا او وجود الفعل مقارنا
للقدرة الاخيرة وكل تلك القدر متعلقة بالفعل لانها غير مؤثرة
والمؤثر هو الله فلا ضرر في وجود قدر متعددة متعاقبة
متعلقة بالفعل اذ لا تاثير لها وقد اوجد الله الفعل عند القدرة
الاخيرة لان القدرة اذا لم يكن لها تاثير فلا تتميز السابقة عن
المقارنة فدعوي عموم التقدم لا وجه له والحاصل ان
الجميع متعلق وان كان السابق قد انعدم ويصح ان يقال ان القدرة
السابقة كانت متعلقة بالفعل قبل انعدامها ولما انعدمت انعدم
تعلقها ووجد مثلها فالاحتمال ان انقطاع تعلق السابقة
واختلفنا في انعدام هذا التعلق عند انعدام القدرة هل ينعدم او
لا ينعدم ونظير ذلك العلم فانه يجوز ان يتعلق بالشيء علوم متعددة
احدها مقارن لحصوله والباقي سابق عليه لان القدرة لا تاثير لها
كالعلوم   ماخوذا اي ملحوظا   فالقدرة اي فصارت القدرة في
التحقيق اي في الحقيقة ونفس الامر غير مؤثرة   فاذا لم يكن من حكمها

وجود

وجود المقدور اي التاثير في القدرة وجوده   فالمقارنة متعلقة
والسابقة متعلقة اي ولو عدمت وح فدعوي امتناع التقدم لا وجه
له   ويصح ان يقال هذا هو الاحتمال الثاني وقد علمت الفرق بين
الاحتمالين وقوله ويصح الخ مقابل لقوله فالمقارنة متعلقة والسابقة
متعلقة والاحتمالان مبنيان علي ان انعدام القدرة لطرو مثلها
لا يمنع تعلقها او يمنعه   كانت تلك القدرة اي السابقة وقوله اي
بالمقدور وقوله ثم انتفت اي ثم لما انتفت انتفي تعلقها   وهذا
الاشارة راجعة لمضمون قوله فيجوز وجودها قبل وقوع الفعل
المقدور الخ وهذا التنظير جاء طلبا للايضاح   مثلا راجع لقوله
طلوع الفجر وقوله بانا متعلق بعلم   ثم قدرنا تجدد الخ اراد
بالوقت المعلوم طلوع الفجر اي ثم قدرنا ان ذلك العلم انعدم بمجرد
وجوده وتجدد علم مثله بوجود زيد عند طلوع الفجر واستمر ذلك
العلم بوجوده بالفعل في الوقت المعلوم وكذا لو قدرنا تجدد علوم
مترتبة من وقت الابتدا الي وقت الوجود بالفعل فقوله الي حالة
متعلق بمحذوف اي واستمر ذلك العلم المتجدد الي حالة الخ   فالمعلوم
اي وهو وجود زيد   واحدهما اي احد العلمين متقدم اي علي
الاخر والاخر متاخر عنه وليس المراد ان احدهما متقدم علي
المعلوم والاخر متاخر عنه اذ هذا فاسد ولو قال الشارح فاحدهما متقدم
والاخر مقارن كان اظهر وهذا التنظير مناسب للطرف الاول
من طرفي المنظر له وهو قوله والمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة
وان قدر وجود ضد العلم الخ اراد بالضد الضد اللغوي لاجل
ان يشمل الجهل البسيط الذي هو عدمي وهذا تعرض لمفهوم قوله
في التنظير ثم قدرنا تجدد علم الخ لاجل افادة ان مسئلة القدرة
كمسئلة العلم من كل وجه   لكان مجهولا اي لكان المعلوم مجهولا
بسبب ما قارنه   وقد كان اي المعلوم متعلقا لما سبق من العلم
اي وكذلك القدرة فانها اذا عدمت وطرا مثلها ووجد المقدور
مقارنا لذلك المثل لا يمنع ذلك من تعلق القدرة السابقة بذلك

المقدور والحاصل انه كما يجوز تعلق العلم السابق بالمعلوم اللاحق وطرو
الضد لا يمنع من تعلقه فلا مانع من تعلق القدرة السابقة بالمقدور
اللاحق وان افترقا من جهة ان العلم السابق طرا عليه ضده والقدرة
السابقة طرا عليها مثلها وح فالقدرة الحادثة لا يلزم فيها المقارنة
للمقدور فزعموا المتكلمين امتناع تقدمها لا يتم وان نظر الى هذا
تنظير بين العلم والقدرة على الاحتمال الثاني اي اذا قلنا ان المعلوم
لا يكون متعلقا للعلم السابق في حال الوجود فكذلك المقدور لا يكون
متعلقا للقدرة السابقة في الوجود لانعدام كل منهما وان كان سبب
عدمهما مختلفا لان سبب عدم القدرة طرو مثلها وسبب عدم العلم
طرو ضده والحاصل انه اذا قلنا ان طرو الضد على العلم لا يمنع العلم
السابق من التعلق فكذا ايضا طرو المثل على القدرة لا يمنع تعلقها وان
قلنا ان طرو الضد في العلم يمنع تعلقه فكذلك طرو المثل على القدرة يمنع
تعلقها ولا يمنع هذا اي ولا يمنع كون المقدور ليس متعلقا للقدرة
السابقة في حال الوجود تقدم وجود القدرة على المقدور وحينئذ
فدعوى بعض المتكلمين امتناع تقدمها على المقدور ممنوع لا سيما
على قول الخ الاولى حذف هذا لانه الموضوع كما تقول في تعلق
العلم بالمعلوم اي فانه تعلق لا على وجه التأثير فاي شيء يمنع من
تعلق القدرة الصواب من تقدم القدرة لان النزاع في التقدم لا في
التعلق على ان الانسان الخ هذا التفات لقولنا اي شيء يمنع الخ وقوله
يحس اي يجد ويدرك قبل الفعل متعلق بيحس اي حتى ان
الانسان يجد من نفسه قبل الفعل تفرقة بين يديه في حال رعشته
والاولى في حالتي رعشته وسلامته اي ففي حال رعشته لا يجد
طاقة وفي حال سلامته يجد طاقة وهذه الطاقة لا تكون الا
بسبب القدرة الموجودة عنده وهاذه تلك اي الاحساس من نفسه
بالفرق في الحالتين وضمير انه للحال والشان صفته اي ويد القدرة
في حال السلامة والعجز في حال الارتعاش بين يديه اي يدي الانسان
في حال رعشته اي تفرقة حاصلة في حالتي رعشته وحالة سلامته
قوله واذا

فيه واذا صح الخ هذا مستولتوله سابقا فيجوز وجودها قبل وجود
المقدور وبعدمه وبوجود مثلها اي واذا صح ان اللون تتجدد امثاله
فالقدرة ايضا تتجدد امثالها الى حالة وجود المقدور لان كلا من
اللون والقدرة من قبيل العرض فينبني على ذلك صحة تقدم القدرة
انتهى اي كلام المقترح وحاصل ما نقله عن المقاصد ان
الاصحاب ان اعتبروا في القدرة التعلق التنجيزي وهو مقارنتها
للمقدور فما ذكره المقترح لا يرد عليهم وان اعتبروا فيها التعلق
الصلاحي فالايراد صحيح لكن سياق كلامهم يقتضي مراعاة التنجيزي
وقوة كلام المقترح تقتضي انه اعتبر الصلاحي كذا في العبادي
هذا دليل الخ مقصوده ان الشارح لما تعرض لشرح المتن قدم الكلام على دليل
المقارنة ولما انهى الكلام عليه توجه للكلام على دليل وجود
القدرة الحادثة وكان الانسب العكس والاشارة بهذا راجعة لمضمون
قوله لما نجد الخ وان كانت لا تؤثر اي والحال انها لا تؤثر كما هو
مذهب اهل السنة ويصح ان يكون للمبالغة لان الرد على الجبرية حاصل
على كل حال ردا اي حالة كون ذلك الدليل ردا اي رادا على
الجبرية وان يكون الموجود المقدور فقط اي وهو الحركة والسكون
وظاهره ان الجبرية يعبرون عن الحركة والسكون بالمقدور مع انهم
لا يقولون بالقدرة للعبد والمقدور يقتضي قدرة الا ان يقال انهم
[قدرتهم] جعلوها مقدورة باعتبار تعلق ارادته بها القائلين بنفيها
اي بانتفائها لدليلها اظهار في محل الاضمار من النفي اي وهو
ان القدرة تسبق المقدور والله اعلم اي بذلك لان هذا
الترجيح من اجتهاداته ونصرته ولا ينبغي للانسان ان يجزم بصحة
اجتهاده وتقرير الدليل الخ فيه ان تقرير الدليل عبارة عن
تمشية الدليل المعنوي على الدليل الصناعي بان يؤتى بالدليل المعنوي
بصورة قياس اقتراني واستثنائي وهو لم يتعرض للصناعي وانما
تعرض لبيان ما جرى عليه في المتن من الدليل المعنوي فالاولى ان يقول
وبيان الدليل وقوله الذي اشرنا اليه جرت عادتهم باستعمال الاشارة

بمعنى الذكر الصادق بالمفرح حقيقة عرفية فاندفع ما يقال قضيته
انه انما ذكر الدليل في المتن على وجه الاشارة وليس كذلك بل ذكره على
وجه الصراحة   اما نفرض حركتين اي وقوع حركتين من زيد متحدتين
في الجهة بان تكون الحركتان لجهة واحدة ومتحدتان في الحيز اي في
المكان الذي يتصور امتداده وقد اراد بالحيز ما يشمل الذات القائم بها
الحركة كزيد والفراغ الحاوي العضو للمتحرك واراد بالجهات احدى
الجهات الست واما الزمان فلا يعقل اتحادهما فيه كما هو ظاهر لان
الغرض اتحادهما في الحيز ومتى كانت الذات التي صدرت منها الحركتان
واحدة فلا بد من اختلاف زمانهما   الا ان احداهما ضرورية اي
اضطرارية منسوبة الى الضرورة بمعنى الاضطرار والجبر   والاخرى مكتسبة
اي اختيارية   انا نجد اي ندرك وجود تفرقة ضرورية نسبة
للضرورة بمعنى بداهة العقل اي فبلا شك انا ندرك ببداهة
العقل تفرقة بينهما بين الحركتين لانه في حالة الاضطرار لا نجد طاقة
وفي الحالة الاخرى نجد طاقة   ويبطل رجوع الامكان الاولى ان
يقول لا بد للتفرقة بين الحركتين المذكورتين من موجب لامتناع
ان تكون لا لموجب ثم يتوجه لتعيين ذلك الموجب بطريق السبر
فيقول فيبطل رجوعه الى نفس الحركتين الخ   ويبطل رجوع التفرقة
اي رجوع موجبها وقوله لنفس الحركتين اي بحيث تكون الموجب
للتفرقة نفس الحركتين وقوله لتماثلهما اي والتماثل لا يوجب التفرقة
وانما يوجب التساوي الخ   ولا الى ذات المتحرك اي ولا يصح رجوع
موجب التفرقة الى نفس المتحرك وذاته لانها حاصلة في الحالتين
المختلفتين وهما حالة الاختيار وحالة الاضطرار والموجب للاختلاف
لا يعقل وجوده في الحالتين المختلفتين وانما يوجد في احداهما
لان معقولها اي مفهومها في الحالين واحد اي لانها توجد كما هي في
الحالين   فينبغي ان ترجع التفرقة اي فينبغي ان يرجع موجب التفرقة
الى صفة زائدة في المتحرك اي وذلك الزائد اما ان تكون نفيا او
اثباتا لا جائز ان يكون نفيا وعدما لان العدم لا يحس والموجب
يحس فينبغي

يحس فينبغي ان يرجع موجب التفرقة الى امر ثبوتي وهو اما حال
او وجودي لا جائز ان يكون حالا لا صول المشار اليها ثم يبطل رجوعها
الى حال نفي كلام الشارح نقص   ثم يبطل رجوعها اي رجوع موجبها
الى حال اي صفة ثبوتية غير موجودة ولا معدومة ومن ذهب
الى انها تنقسم الى قسمين حال نفسية وهي التي لا تعقل الذات بدونها ومعنوية
وهي الثابتة لمحل على كل حال لا تعقل بدونها وانما تعقل بشرط
تعقل الذات او المعنى فلا يصح ان تكون الموجب للتفرقة بين الحركتين
حالا نفسية للذات المتحرك طارئة عليهما والنفسية دائمة بدوام الذات
والدائم انما يوجب التفرقة بين الامرين الدائمين ولا يصح ان تكون
الموجب للتفرقة حالا معنوية لما قال الشارح فقوله لان الحال اي المعنوية
لان ما ذكره من الدليل انما يظهر بالنسبة اليها   لا تنظر بمجردها
على الجوهر اي وهو الذات المتحرك وانما يظهر تعلقها تبعا للمعنى الذي
اوجبها وحينئذ فلا يحصل بها التفرقة بين الحركتين وانما
يحصل متبوعها   والا لزم اي والا لزم ان تتميز بحال اخرى متقوم
بها اي بحال معنوية ووجه لزوم ذلك مع صحة احد اثباتها بان علمت
على حيالها اي على حدتها بقطع عن النظر اليها وذلك يستلزم تميزها
والعلم بها وكونها متميزة حال يقال في هذه الحال كذلك اي ان صحت
احداها يتوقف على النظر اليها والنظر اليها يقتضي تميزها
والعلم بها وكونها متميزة حال وهكذا فيلزم التسلسل والتسلسل
باطل فما ادى اليه وهو كون الحال تعقل على حدتها باطل كذا قرر
الفاري وقد يقرر كلام الشارح بغير ما قاله الفاري بان يقال لو
علمت اي ثبتت على حدتها للزم توقفها على حال اخرى تميزها
وهو اي كونها ثابتة لان الذي يعقل على حياله لا بد له من حال غيره
وهو ثبوته المعبر به اعني كونه ثابتا فكذلك هذه الحال ان عقلت
بنفسها فلا بد لها من حال تميزها وهو ثبوتها المعبر به اعني كونها
ثابتة وهذا الكون حال فيقال فيه ما قيل في ما قبله ونظير
ذلك ما قاله اهل السنة في الاجرام فان جميعها متماثلة في التركب من

حياة او قدرة وغيرها انما هو بالوجود المقيد بها فقط   ثم حال حالها
الاولى ان يقول ثم حال الموا لبطل كون الموجب للتفرقة بين الحركتين
حالا الصادق بالتسبية المعنوية فتعين ان يكون ذلك الموجب امرا
وجوديا لا جائز ان تكون صحة النسبة واليه اشار بقوله ويبطل رجوعها
الى الصحة النسبية   ولا يكون غيره محالا لخ اي وهي الحركة الحاصلة
من كون غيره محركا ليده مثلا وليس المراد بحركة الاضطرار خصوص
حركة الساقط من مكان عال كالجبل   مع وجدان التفرقة اي انها
غير مفقودة في حال حركة الاضطرار فلا يصح التفرقة بها لانها
مشتركة مع انه قد وجدت التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة اي
الموجبة للتفرقة بين الحركتين   عرضا اي قائما بالمتحرك وظاهره ان
الصحة غير عرض والحق ان الصحة عرض اي معنى وجودي قائم
بالشخص ينتفي عند المرض وان لم نطلع عليه كما قالوه في الجوع وقد
يجاب بان المراد ينبغي ان تكون تلك الصفة عرضا اخر وكان المناسب
ان يذكر اولا ما يؤذن بذلك كان يقول بعد قوله ويلزم التسلسل
فتعين ان يكون ذلك الامر عرضا ويبطل ان يكون صحة نسبية لانها
غير مقصودة لخ فتعين ان يكون غيره ثم لا يخلو لخ   ثم لا يخلوا
لخ اي ذلك العرض القائم بالمتحرك الموجب للتفرقة بين الحركتين
لانه لا تعلق له بالحركة اي ولا يوجب التفرقة بين الحركتين
الا ما له تعلق بها وقوله كالالوان مثال للثاني اي وذلك كالالوان
والطعوم وكان الاحسن ان لو جاء به بلصقه   والطعوم والروائح
اي فلا يقال الموجب للتفرقة بين الحركتين الحلاوة القائمة بالمتحرك
لوجودها في العسل الساكن ولا الرائحة الطيبة لوجودها في ذي
الرائحة الساكن   ولانه مشترك بين الحركتين اي ولان الذي لا يتعلق
فيه الحياة مشترك وفيه نظر لان هذا ليس من المشترك اللفظي
ولا المعنوي اي ليس موضوعا لهما لفظا وليس موضوعا للقدر
المشترك وكان الاولى ان يقول لانه موجود في الحالتين والموجود
فيهما لا تصح التفرقة به بينهما   او حياة الاولى حذفه لان المقام
في تقسيم

في تقسيم ما يشترط في ثبوته الحياة ولا يقال الحياة يشترط في ثبوتها
الحياة لانه يؤدي للتسلسل   لوجود العلم مع ثبوت الحركتين
اي ومن المعلوم ان الموجود في الحالتين لا تصح التفرقة به بينهما
ونحوها لا حاجة له لانه توسع في الدائرة فقط لان اصل الموضوع
وجود الحركتين   ويبطل كونه ارادة لخ اي ويبطل ايضا كونه معها
او بعض الوجوده في الحالتين وكان الاولى للشارح ذكرها ايضا لان المناسب
في مقام السبر ذكر جميع الاطراف فالحاصل ان الاعراض قد انتفت
والوجوديات كذلك غير القدرة فتعين ان يكون ذلك الموجب هو
القدرة   ويتعلق ما عطف على نسبة عطف تفسير والتعبير بما
يقتضي ضم المتعلق فيكون خاصا بمذهب اهل السنة ولكونه
جاريا على المذهبين كان الاولى حذف لفظة ما فيكون جاريا على كل من
المذهبين لانه يصدق بما اذا كان التعلق ضمنيا كما هو مذهب
اهل السنة او تأثيرا بان كان على طريق التأثير كما يقوله المعتزلة
والتعبير بالذي هو مبتدا وقوله معناه خبر وفي الجملة الان يقال
المصدر بمعنى اسم المفعول اي ومعبرنا   التي من شانها الاختيار
اي سواء تعلق بها الاختيار بالفعل كحركة الغافل والنائم   والا
فالفعل لخ اي والا نقل معناه ما ذكر بل معناه الحركة التي تعلق بها
الاختيار بالفعل فلا يصح لان الفعل المكتسب وهو الذي قارنته
قدرة العبد قد يقع بغير اختيار كحركة النائم فانه بغير اختيار
ومكتسب له   ولهذا اي لاجل ان الفعل المكتسب قد يقع بغير
اختيار   في الحركة الثانية اي وهي المقابلة للاضطرارية   لكان
احسن اي لاجل ان يشمل الحالتين   وعبارتنا في المقيدة
هذا الى جبر لما جاء عليه في المتن   وجوابه ان المراد اي بحركة
الاختيار ما فسرنا به من انها هي التي من شانها ان يتعلق بها
الاختيار سواء تعلق بها الاختيار بالفعل او لا كحركة النائم والغافل
جبل تفسير اي سواء عبر بحركة الاختيار او الاكتساب   فانهم
ادعوا علة لقوله فالرد على الجبرية حاصل بكل تعبير وقوله

ادعوا الخ اي فيقولون لا قدرة للعبد على فعل من الافعال فبنا قضه
الخ اي عينا فقضه ما يقوله اهل السنة ان بعض الافعال للعبد عليه
قدرة وهو ما كان بالقصد والاختيار وانما كان مكتسبا وبعضها لا قدرة
له عليه وهو الاضطراري لان الكلية السالبة اي التي تدعيها الجبرية
وقوله يناقضها موجبة جزئية اي وهي التي تدعيها الاشاعرة
فالجبرية يدعون انه لا قدرة للعبد على فعل والاشاعرة يدعون ان
للعبد قدرة على بعض الافعال وعبر بتعلق الخ هذا اشارة لتعريف
الكسب على طريق الشيخ الاشعري واتباعه وهو الحق وحقيقته
تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تاثير والمراد بالمقدور
الحركات في المكونات وقوله في محلها من تمام حال من المقدور اي حالة
كون المقدور في محل القدرة فالسر مثلا محل للقدرة وللمقدور وهو
الحركة واحترز بالحادثة من القدرة القديمة فان تعلقها بالفعل
لا يسمى كسبا بل اختراعا فلا يسمى المولى مكتسبا بل مخترعا فالعبد عند
اهل السنة مكتسب غير خالق والله تعالى خالق لا مكتسب واحترز
بالمحل عن ما خرج عن محل القدرة كانقطاع الرقبة مثلا وانكسار الراس
ونحوه فان ذلك ليس كسبا للعبد ولا مكسوبا له وانما يثاب ويعوض
عليه لكونه ناشئا عن مكسوبه وهو الحركة واحترز بقيد عدم التاثير
عن مذهب القدرية فان التعلق للقدرة عندهم على سبيل التاثير
فان قلت هذا الاخير حكم من احكام القدرة فلا ينبغي ان يوخذ في
التعريف قلت ذكر العلامة اليوسي ان محل امتناع اخذ الحكم في التعريف
اذا اخذ من حيث انه حكم تصوري اما ان اخذ من حيث انه
وصف مميز فلا جناح فيه بالمقدور اراد به ما شانه ان يكون
مقدورا للقدرة الحادثة فاطلق عليه مقدورا بجواز العلاقة الاولية
مقارنة له حال من القدرة وهو في الحقيقة بيان للتعلق فلو قال
وهو مقارنتها له كان اوضح من غير تاثير متعلق بتعلق وهو
متعلق التعليق ظاهره ان الضمير عائد على الكسب وانت خبير
بان متعلق التعليق هو الافعال المقدورة لا الكسب الذي هو مقارنة
القدرة

القدرة الحادثة للمقدور لان هذا امر اعتباري لا يتعلق به تعليق
والزام واجيب بان الضمير عائد على الكسب بمعنى المكسوب ففي
الكلام استخدام او ان الضمير عائد على الكسب بمعنى تعلق القدرة لكن في
الكلام حذف مضاف اي ومتعلق الكسب متعلق التعليق والتعليق
الزام ما فيه كلفة وامارة له عطف على متعلق التعليق اي ومتعلق
الكسب وهو الافعال المقدورة متعلق التعليق اي الالزام وامارة
على الثواب والعقاب ويصح ان يقال انه سبب شرعي لهما وليس علة
فيهما فبطل اذن الخ اي اذا علمت ان للعبد قدرة وانها غير مؤثرة
تعلم ان مذهب كل من الجبرية والقدرية باطل لان الجبرية تنفي
قدرة العبد من اصلها والقدرية وان كانوا يثبتونها الا انهم يقولون
بتاثيرها لما فيه من جحد الضرورة اي جحد الامر الضروري وهو وجود
القدرة الموجبة للتفرقة بين حركة العبد الاختيارية والاضطرارية
وقوله لما فيه الخ سند لبطلان مذهب الجبرية وفيه انه لا حاجة له لان
ابطاله بالنفا يقتضي ان المدعى عليه وهو ثبوت وجود قدرة للعبد
مسلمة وان الدليل قد تقدم الا ان يقال انه في هذا السند لكونه اتم
مما مر في الابطال نظرا لما انطوى عليه من ابطال محل التعليق وهو
ما في الوسع من الافعال الاختيارية وهذا مصادم للشريعة
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وامارة الثواب والعقاب عطف
على محل التعليق عطف مرادف لان الافعال الاكتسابية هي محل التعليق
وامارة الثواب والعقاب ومن هنا اي من اجل ما في هذا المذهب
من ابطال محل التعليق وامارة الثواب والعقاب كان هذا المذهب
بدعة اي قادحة في الايمان فيحرم اعتقاده ومذهب القدرية
عطف على مذهب الجبرية اي ويبطل مذهب القدرية وانهم بسنده
وان كان ما انبنى عليه من كون قدرة العبد لا تؤثر تفيده لان
هذا السند يخترع افعاله بالقدرة التي خلقها الله فيه اي على
وفق مراده لا على وفق مراد الله ايا كان اي سواء كان مؤثرا في
الذوات او الصفات او الافعال كان قديما او حادثا الذي قاليه

اهل السنة ظاهر عموم المعتزلة لاهل السنة وانت خبير بان هذا يخالف
ما تقدم من النقل عن التاصيل والاسناد فانهما يفسران الكسب بانه تاثير
القدرة الحادثة في اخص وصف الفعل كما عند المعتزلة وكذلك امام الحرمين
يفسره بانه تاثير القدرة الحادثة في ايجاد الفعل على وفق ارادة الله فاما ان
يحمل كلام الشيخ على ان المراد الذي قال به معظم اهل السنة واما ان يحمل على
انه لم يثق بالنقل عن هولاء الايمة وتاول على فرض صحته فجزم بان الكسب
الذي قال به اهل السنة جميعا هو هذا المعنى لا غير فافهم   وهو درجة
وسط اي الضمير راجع لما قاله اهل السنة وفي تلك الاشارة تلويح قالوا بنفي القدرة
عن العبد راسا وانها مجبورة ظاهرا وباطنا والقدرية قالوا ان لها قدرة
حادثة موجودة تخلق افعالها الاختيارية من غير تاثير فيها فهم
مجبورون فالمختار منهم بحسب الظاهر فاعلون مختارون وبحسب
الباطن والحقيقة مجبورون فخرج مذهبهم من بين فرث ودم
لبنا خالصا سائغا للشاربين   ان معنى الكسب الحال الذي يعبر به اهل
السنة   لها تاثير ما الاولى حذف لفظة ما لانها لا تناسب التفسير
الاتي لانه وان ناسب الطرفين الاولين لا يناسب الطرف الثالث على انه
الاولى ان يقول ان معنى الكسب تاثير القدرة الحادثة في مقدورها وقوله
وهذا التاثير الاولى ان يقول لان هذا التاثير الخ   ان اراد ان القدرة
الخ الجواب محذوف اي ان اراده والا لزم خلو جملة الربط عن الرابط
لان جملة الشرط وجوابه خبر عن المبتدا ولا رابط فيها   في حال الفعل اي
في اخص وصفه وكان الاولى للشارح ان يعبر بذلك لانه المناسب للنقل عن
كل من التاصيل والاستاذ على ان التفسير بالحال فانه انما يناسب النقل عن
القاضي فقط   وان اراد اي هذا الجاهل وهو عطف على ان اراد من
قوله انه خبر والمعطوف على الخبر خبر وهو ايضا خال عن الرابط فالاولى
ان يقول وان اراد الخ   لا على الاستقلال تفسير لما قبله   وتشبيه
عطف على فساد اي وتقدم تشبيه وفيه نظر اذ لم يتقدم فكان الاولى
ان يقول ولا يخفى تشبيه من مذهب القدرية   منزلة
للعالم اي بعد انكشاف الامر وظهور الحق   اصول الدين بدل مما قبله
اوعطف

موجودة

او عطف بيان   وان اراد الخ عطف على ما مر من جملة الشرط وهو ايضا خال
من الرابط فكان الاولى وان اراده   ولا يخفى ان هذا الطرف لا يناسب
لفظة ما السابقة في قوله كون القدرة الحادثة لها تاثير ما كما مر
كيف شاء اي تبعا للارادة   وعلى سبيل الاستقلال تفسير لما قبله
وتشبيه عطف على فساد اي وتقدم تشبيه وفيه نظر اذ لم يتقدم
فكان الاولى ان يقول ولا يخفى تشبيه من مذهب القدرية   منزلة
العالم اي بعد انكشاف الامر وظهور الحق فهو اذن على الخلاف يتعرض لبيان
فساد هذا الطرف كما صنع في الطرفين الاولين اعلما واعلى ظهور فساده لان
كونه من مذهب القدرية يكفي في بيان فساده وسكت عن التعرض له
بخلاف الطرفين الاولين فانهما منقولان عن بعض ايمة السنة فينبغي ان يعتني
ببيان فسادهما   وانما قدمت الخ هذا جواب عمن قال لا اذ هذا
الجزم متعلقا بغير ناوجه تقديره على عامله واشار بقوله لان معناه
الخ الى ان الظرف في المقام متعلق لانه ضمير ما اعتقده العبد فقدم عليه للحصر
الغير اعتقاده   تاثيرا ما الاولى حذف ما لان الرد وعليه بهذا التفسير
القدرية وهم يقولون ان قدرة العبد توثر استقلالا لا تبعا للارادة   كما
تعتقده الجهلة المراد بهم القدرية وقوله في معنى الكسب متعلق بتعتقده
وقوله الذي هو مذهب اهل السنة صفة لقوله الا هذا اي لا معنى للكسب
الا هذا المعنى الذي هو مذهب اهل السنة لان معناه تاثير القدرة الحادثة
كما يعتقده القدرية في معنى الكسب   اي الكسب هذا التفسير
للضمير وهو مبتدا وقوله هو الذي يتعلق به الشرع خبره واما قوله وهو وجود
المقدور الخ جملة اعتراضية بين المبتدا والخبر لبيان المبتدا واضافة وجود
للمقدور من اضافة الصفة للموصوف اي والكسب بمعنى المقدور الوجود
المصاحب للقدرة الحادثة هو الذي يتعلق به الشرع وفي كلامه اشارة
لما قلناه سابقا من الاستخدام حيث ذكر الكسب اولا بمعنى تعلق
القدرة الحادثة من غير تاثير واعاد عليه الضمير بمعنى اخر وهو المكتسب
اعني الحركات التي قارنتها القدرة   فيما يتعلق به اي في جميع ما يتعلق به
من صلاة وزكاة وصوم الى غير ذلك وحاصله ان كل ما يتعلق به
وج

الشرع لا يخرج عن كونه حكمًا شرعيًا وذلك لان الخطاب اما ان يتعلق بالفعل
على سبيل التخيير او على سبيل الاقتضا فالاول المباح كالاكل والنكاح ٥
والثاني اما ان يقتضي الخطاب الفعل اقتضا جازما بان لم يجز تركه
فالواجب كالصلاة والصوم او غير جازم فالمندوب كصلاة النافلة وان
اقتضى الخطاب الترك للفعل اقتضا جازما بان لم يجز فعله فحرام كالزنى او غير
جازم فمكروه   لان وقوع الخ هذا تعليل لما اقتضاه الحصر المستفاد من
الجملة السابقة الموقعة الظرفية وهو ان غير المكتسب ليس متعلقا به
لان وقوع ذلك المقدور الخ فيه نظر لان الوصف بالمقدورية يقتضي
انه غير خارج عن القدرة وهو يخالف قوله يصير خارجا عن القدرة الا ان يراد
بالمقدور هنا المقدور بالنسبة للقدرة الشرعية   نعم قلنا متعلقه
به من حيث الترك او الفعل لما قال تفضل مولانا اشارة الى ان سقوط
التعلق عن المضطر انما هو محض كرم وجود من المولى لان له تعالى تكليف
العبد بالحركات الاضطرارية وبالمحالات العقلية والعادية كجمع الوجود
والعدم وكالصعود الى السماء والنزول الى الارض من غير قبح في ذلك
ولا امتناع وهذا مذهب الاشعري واتباعه فانهم يرون جواز
التعلق بالمحال لان تعلقها لان الله حاكم مختار وانما هي امارات ولا
تاثير للعباد فالحركة تعلها عند التحقيق بالنسبة الى قدرة العبد سوا
اذ هو في الحقيقة عاجز ومضطر في جميعها لكن تفضل المولى بعدم
التعلق بالمحال الا فرادا واحرادا وهو ما تعلق علم الله بعدم وقوعه
فالتعلق بمواقع انتفا لانه في وسع المعلق بحسب الظاهر   ولو عكس
اي بان جعل غير المكتسب متعلقا للتعلق وقوله او تعلق بالجميع اي
بالمكتسب وغير المكتسب   لكان حسنا اي خلافا للمعتزلة القائلين
ان التعلق بما ليس في الوسع قبيح والقبيح عندهم ممتنع   اذ لا ثانية لخ
علة للحسن   نصبها الشرع اي جعلها الشارع سبحانه وليس المراد
بالشرع حقيقته الذي هو وضع الهي يتوقف منه العباد مصالحهم في
العاجل والاجل   كالقدرة والارادة مثال للاعراض   امارة ويصح ان
يسمى بالسبب الشرعي   فبالوجه الخ هذا تفريع على قوله لا تاثير
لقدرة

لقدرة العبد في الجميع بمعنى انه كما صح ان يجعل الاختياري امارة على الثواب
او العقاب يصح ان يجعل الاضطراري امارة عليهما مع عدم التاثير في كل فيكون
بعض افعاله سبحانه اراد بها المكتسبة والضمير في افعاله عائد عليه ومصرح
الفعل الاخر القدرة والارادة   صح جعله اي بعض الافعال امارة على ما شا
من ثواب او عقاب حال كون بعض الافعال المذكورة مجردا عن غيره اي عن
مقارنة غيره وذلك كالافعال الاضطرارية فللمولى ان يجعلها امارة على
من شا من ثواب او عقاب   من ثواب اي يجعل فعل الواجب والمندوب
والكف عن الحرام والمكروه بنية الامتثال علامة على الثواب وجعل فعل
الحرام والكف عن الواجب علامة على العقاب وجعل فعل المباح والمكروه والكف
عن الحرام والمكروه لا بنية الامتثال علامة على عدم الثواب والعقاب
اذ لا ثواب فيهما فيما ذكر ولا عقاب فقوله او غيرهما اي غير الثواب والعقاب
والمراد بغيرهما عدمهما ويحتمل ان يراد بغيرهما المدح والذم والاول افصح
او جعل غيره اي غير الفعل كالالوان والمقادير مثل البياض والسواد
والطول والقصر فللمولى ان يجعل الاول منهما علامة على الثواب والثاني
علامة على العقاب   لان الدلالة في ذلك جعلية علة لصحة الجعل اي لان
دلالة الفعل الكسبي على الثواب والعقاب فما كان منه طاعة يدل على
الثواب وما كان منه معصية يدل على العقاب لانه بالوضع وبالجعل
فيصح فيها التحويل بان يجعل الدال على الثواب البياض والطول مثلا
وعلى العقاب السواد والقصر مثلا او يجعل الفعل المجرد عن القدرة والارادة
كحركة الاضطرار امارة على الثواب والعقاب وليست تلك الدلالة بالعقل
حتى لا يصح فيها ذلك لان الدليل العقلي لا يتصور وجوده غير دال
لما يلزم عليه من انقلاب الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الحقايق
محال   الى اخره اي ومذهب القدرية   من دليل اثبات القدرة الخ
بيان لما سبق وهو راجع للمذهبين على سبيل اللف والنشر المرتب فالرد
على مذهب الجبرية مسبب عن دليل اثبات القدرة الحادثة وهو قوله
سابقا وان قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجده من الفرق الضروري بين
حركة الاضطرار والاختيار والرد على مذهب القدرية مسبب عن

دليل ابطال تاثير القدرة الحادثة في مقدورها وهو قوله سابقا وبهذا
الدليل بعينه اعني دليل التمانع يستدل على انه جل وعلا هو الموجد لافعال
العباد ولا تاثير لقدرتهم فيها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال
اي بعد ان ذكرهما سابقا على سبيل التفصيل فاعادة دليل اثبات القدرة
بالنظر للتولد لما فيه من جحد الضرورة واعادة دليل ابطال تاثيرها في
مقدورها بالنظر للتولد لما علمت من دليل الوحدانية لما فيه هكذا
بغير فا وفي نسخة فقوله بالفاء الاولى احسن لان فيه بيان الضرورة
الواقعة في المتن وقوله مبتدا خبره ما بعده من التفسير بالنظر للمعنى
اي معناه الضرورة التي تقدمت الخ فان قلت الذي سبق له الفرق بين
حركة الاختيار والاضطرار وحركة الاكتساب اخص من حركة الاختيار فكيف
ياتي بالاكتساب بدل الاختيار قلت سهل ذلك ما مر له من ان
مراده بحركة الاختيار الحركة التي شانها ان يتعلق بها الاختيار سواء
تعلق بها بالفعل وهي بهذا المعنى مساوية لحركة الاكتساب لا ما تعلق
بها الاختيار بالفعل حتى تكون اخص منها يعني انه لو لم يكن الخ لما
كان ابطال مذهب الجبرية لحال التعليق فيه خفا اي بالصانع ومنذ ذكره
المتن اشارة لقياس استثنائي فقوله لو لم يكن الخ شرطية وقوله اذ غاية الخ
دليل لما احتوت عليه من الملازمة وقوله كيف الخ في قوة الاستثنائية
اذ غاية ما يلزم فيها اي في مذهبهم اي عليه وضعف الفعل تفسير
لما قبله كيف اي كيف تكون امره سهلا والاستفهام انكاري بمعنى
النفي وهو راجع للتالي اي لا يصح ان يكون امره سهلا وقوله والمذهب الخ
الواو للتعليل فيكون سندا للاستثنائية فكانه قال لكن التالي وهو
كونه سهلا باطل لان مذهبهم الخ لانها فرجات الخ هذا سند لمصادمة
مذهب الجبرية للشريعة واشار بقوله عادة الى ان عدم تمكن العبد من الافعال
حيث لا قدرة له عادي لا عقلي كما ان تمكنه منها وكونها في طاقته وطوع
يده مع وجود القدرة انما هو بحسب الظاهر والعادة واما بحسب
نفس الامر فليس في طاقته شيء من ذلك لانه مجبور باطنا من
الانصاف بوجودها متعلق بالتمكن واشار بالانصاف الى ان

فصل

فعل العبد وصفه لا اختراعه وبالتعليق الخ معطوف على باسقاط
التعليق بما يتيسر اي بفعل يتيسر منها على العبد فعله وفيه تسمح
لان الفعل لا يتعلق به فعل كما هو معناه ولو قال وبالتعليق بما يتمكن
العبد عادة من الانصاف بوجوده وعدمه كان احسن ولما كانت
الافعال المنسوبة للعبد تجامع التاثير فيها والكسب لما نفى التاثير
بقوله ولا تاثير له في شيء من افعاله اشارة لمذهب اهل السنة دون
مذهب القدرية من افعاله اظهار في محل الاضمار حتى يصح لنا
الخ اي وانما زدنا هذه الزيادة اعني قوله ولا تاثير الخ لاجل ان يصح لنا
التفريق بين المعلق به وغير المعلق به بالتيسر كما يزعم القدرية راجع
للمنفي اي كما يزعمونه من تاثيره في افعال الاختيارية فالمثبت للتفريق
بين المعلق به وغيره على مذهب اهل السنة كون الفعل سببا مقارنته
للقدرة وعدم تيسره والمثبت لها عند القدرية التاثير وعدمه
فلم يبق ما نفرق الخ اي فلم يبق ما نفرق به باعتبار مذهبنا الا الاكتساب
وعدمه واما باعتبار مذهب المعتزلة فلم يبق الا التاثير وعدمه
ولزم استواء الافعال الخ لو شرطية واتى بثلاث تاليات حيث قال بطل
الخ وبطلالا وكانت الافعال الخ وهو الفعل الذي في وسع المكلف
اي بحسب العادة والظاهر من حيث ان الله يجازي العبد على حسب
قصده بان يخلق له الافعال على مقتضى قصده حتى يتوهم العبد انه يفعل
واما بحسب الحقيقة فنحن نقول بالجبر وليس في وسع العبد شيء اصلا
فلا تعلق له مفرع على التالي الاخير وهذا ابطال الخ اي وعدم
التعليق شيء منها ابطال والمشار اليه ما تفرع على التالي الاخير ويحتمل
ان الاشارة لما ذكر من اللوازم الثلاثة لان هذا الاشارة للاستثنائية
فكانه يقول لكن اللوازم باطلة لمصادمتها ولا يخفى عليك ان احد
التوالي الثلاثة لم يذكره المتن وهو الوسط ولم يذكر هنا ما عطف عليه
في لم فقوله والى هذا اشرت الخ اي والى بعض هذه اللوازم وهو اللازم
الاخير اشرت بقولي الخ واما قوله ولزوم انتفاء الخ فلم يشر له في التوالي الثلاثة
وان كان لم يذكره اي من اجل لزوم الخ اي من اجل ان الجبر يلزمه

ابطال محل التعليق ويلزم مما تقدم الخ ولو عبر المص بهذا ويقول ومن اجل
لزوم الجبر ابطال محل التعليق كان اولى   في عقايد الايمان اي في
معتقدات متعلقة للايمان اي التصديق فهو من اضافة المتعلق بالفتح
للمتعلق بالكسر وفي بعض النسخ موثرة في عقد الايمان اي تاثيركم كما صرح
به بعضهم فهم أشد من القدرية لان الجبرية هم الجهمية نسبة لرجل من
الزنادقة يقال له صفوان بن الجهم والجهمية قد صرح بكفرهم لما صدر
منهم من المقالات الشنيعة كهذه المقالة اللازم لما لزم ومما بينا انكار التعليق
وكقولهم القران ليس كلام الله   ويلزم فيه الضمير عايد على اقرب مذكور
وهو مذهب القدرية اي ويلزم في مذهب القدرية اي يلزم عليه ففي بمعنى
على وقوله ايضا اي كما لزم على الجبر كما تقتضيه دليل التمانع السابق
استحالة ما علم امكانه اي لكن اللازم وهو استحالة ما علم امكانه
باطل لما فيه من قلب الحقايق فكذلك الملزوم وهو زعم القدرية باطلا وقوله مذهبهم
ما علم امكانه اي بالمعنى الاعم وكذلك لان افعال العباد عدم امكانها
ليس واجبا بل مستحيل   اذ الافعال اي الاكتسابية وقوله بعد تعلق
الخ اي لما مر من وجوب عموم تعلق القدرة القديمة بكل ممكن وصلاحيتها
لذلك ومحل النزاع بيننا وبين الخصوم وهم القدرية وقوله قبل تعلق هذا
القدرة الحادثة اي على سبيل التاثير كما يقول الخصم او على وجه المقارنة
كما نقول نحن   فلو منعتها القدرة الحادثة اي بمجرد وجودها من التعلق
التعلق   لزم ما ذكر اي وهو استحالة ما علم امكانه   وترجيح المرجوح
اي وهو القدرة الحادثة على الراجح وهو القدرة القديمة وهو عطف
على استحالة وحاصله ان اللازم على مذهبهم شيان الاستحالة
المذكورة والترجيح المذكور وكل منهما باطل فكذلك الملزوم وهو مذهبهم
باطلا   اي يلزم فيه الاولى اي يلزم على مذهب القدرية لان المقام مقام
تفسير والاظهار فيه اولى من الاضمار   احدهما لزوم الخ الاولى حذف لزوم
ويقول احدهما عود الممكن الخ لانه بصدد تفصيل المحذور اللازم   وتقرير
الاول اي وهو لزوم عود الممكن مستحيلا   فعل العبد قبل ان تخلق الخ
اطلق عليه فعل العبد نظرا للمال فهو من باب تسمية الشي باسم ما يؤول اليه
قال

فالمصادرة وتعبيره في المتن بقوله قبل ان تخلق له القدرة احسن من تعبيره
في الشرح بقبل تعلقها اذ محل الاتفاق بيننا وبين الخصوم هو امكان الفعل
قبل وجود القدرة الحادثة ولذا لم يتعرض لمنع الصغرى الخ وقد يقال
ان القدرة الحادثة قبل تعلقها لم تكن موجودة وقبل وجودها لم تكن
متعلقة فالعبارتان متساويتان وانما تفنن في التعبير فتامل   وكل
ممكن مقدور للباري اي بحسب التعلق والصلاحية ولم يتعرض لمنع هذه
الكبرى لانها واضحة لان كل ممكن بحسب الصلاحية مقدور للباري اي
بحسب التعلق والصلاحية ولم يتعرض لمنع هذه الكبرى لانها واضحة لان
كل ممكن بحسب الصلاحية مقدور للباري لا ينازعون فيه   ينتج فعل
العبد مقدور للباري اي متعلق لقدرته تعلقا صلوحيا وكان الاولى ان
يقول ينتج فعل العبد قبل ان تخلق له القدرة الحادثة مقدور للباري فيطابق
اسلوب الدليل   وصار اذ ذاك الخ اعلم انهم حيث ما صرحوا بتلك
الاستحالة فلا معنى لقول المص ويلزم فيه استحالة ما علم امكانه لانهم حيث
ما صرحوا بهذا الامر فلا معنى لالزامهم   وصار اذ ذاك اي وصار عند
خلق الله القدرة الحادثة مستحيل الوجود بالقدرة القديمة   فقد لزم
أن ما كان ممكنا اي فقد لزم ان وجود الفعل الذي كان ممكنا باعتبار الخ
لا ينال استحالته اي استحالة وجود الفعل بالقدرة القديمة عارضة
والاستحالة العارضة لا تخرج الخ الامر الايماني اي جهل فانه ممكن
لذاته وقد استحال وقوعه نظرا لتعلق علم الله بعدم وقوعه   لانا نقول
الخ حاصله ان الاستحالة العارضة لابد لها من موجب ولا موجب هنا
في هذا المقام والقدرة الحادثة لا تصلح ان تكون سببا موجبا للمنع فيتعين
ان تكون الاستحالة على مذهبهم ذاتية كذا قال الشيخ وقد يقال
للخصم ان لا نسلم ان القدرة الحادثة لا تصلح ان تكون مانعة بل يدعى ان
الاستحالة عرضية وان القدرة الحادثة صالحة لمنع القديمة من التعلق
فلا بد من اثبات عدم صلاحية القدرة الحادثة بامر غير ما مر من انه لا تاثير لها
البتة وبهذا تعلم ان هذا الدليل المذكور ليس بشي وانه لو اعتمد عليه
في الاستدلال على انه لا تاثير للقدرة الحادثة لزم الدور والمصادرة

فتنفي مجازعمهم اي فتنفي على مذهب القدرية ان تكون الاستقالة ذاتية وانما عبر بزعمهم لمقتضي لمزاح المزعوم ولم يدل على مذهبهم للتبكيت عليهم لان القدرة الحادثة لا علة للوجود لم يظهر لهذه الاستقالة سبب يصح و لان الاولى نضربها بما عولة فتصنى لا وقرر المقترح لا حاصله انهم استدلوا على بطلان القول بتأثير القدرة الحادثة بادلة منها انه لو كان لها تأثير للزم عود الممكن مستحيلا لكن التالي باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة ان كل فعل للعبد قبل وجود قدرته عليه ممكن وكل ممكن مقدور لله فينتج كل فعل للعبد قبل وجود قدرته عليه مقدور لله تعالى فاذا خلق الله قدرته في العبد وكانت ما نعة من تعلق قدرة الله به كما يقول الخصم لزم ما ذكر من عود الممكن مستحيلا ومنها ان قدرته تعالى عامة التعلق بكل ممكن وكذلك ارادته ومعلوم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فاذا كان الفعل معلوم الثبوت كان وجوده مراد الله تعالى فاذا اراد ايجاده واوجده غيره لزم عجزه لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره لكن عجزه لا باطل فبطل ما استلزمه من تأثير غيره تعالى فالمص في المتن استدل على بطلان تأثير القدرة بلزوم عود الممكن مستحيلا وهو الدليل الاول والمقترح استدل بالثاني اذا علمت هذا فقول الشارح وقرر المقترح هذا الدليل اي دليل المص وهو الاول وهو عود الممكن مستحيلا والمراد دليله من حيث ابطاله لتأثير القدرة الحادثة وبما قررناه من ان المراد بالدليل دليل المص الاول باعتبار الحيثية المذكورة اندفع ما يرد على ظاهر العبارة من ان الاشارة للدليل القريب وكلام المقترح الاتي لا ينتجه بمعنى ان كل ممكن لا بيان للاعتبار اي فليس المراد بعموم التعلق العموم التنجيزي لانه لا يعم كل الممكنات لكن لكنه ايضا لا يراد انه يريد اي بالفعل وقوله وجوده او عدمه بخلاف القدرة المتقدمة الي كل ممكن وانما قلنا بالفعل لان تعلق الارادة انما هو تنجيزي قديم عام فالممكن اما ان يراد بالفعل وجوده او عدمه بخلاف القدرة فان لها تعلقان صلوحي قديم و تنجيزي حادث والعموم انما هو للصلوحي فاذا كان الفعل لا الاولي الاتيان بثم بدل الفاء لانه انتقال وبيان الملازمة ما سبق من عموم تعلق الارادة مع ما هو معلوم من ان الارادة على وفق

على وفق العلم كان ذلك اي فقصر انقطاع الفعل وذلك اي عدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره هو الذي معناه اي وذلك باطل فبطل ما استلزمه وهو ايقاع العبد له وحاصله انه لو وقع فعل بغير ارادة الله للزم ان المولى عاجز لكن التالي باطل فبطل تأثير العبد ثم ان ظاهر عبارة الشارح ان الممكنات التي علم الله انتفاءها يقال فيها اراد الله انتفاءها لانه قال لا بد ان يريد الله وجوده او انتفاءه مع ان الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فعدم الوجود متفرع على عدم ارادة الوجود كما هو ظاهر الحديث لا على ارادة العدم كما هو ظاهر كلامه فتعلق الارادة التنجيزي انما يتعلق بالوجود ولا يتعلق بالعدم خلافا لظاهر كلامه فعدم كون الجار سلطانا سببه عدم ارادة وجود ذلك لا ان سببه عدم ارادة ذلك فلا يقال اراد الله عدم كون الجار سلطانا وانما يقال لم يرد ذلك المولى والمراد بالاعدام التي لا يتعلق بها الارادة الاعدام الاصلية واما الاعدام الطارئة فتتعلق بها قطعا ضرورة ان القدرة تتعلق بها على المختار وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وايضا لو لم تتعلق بها لزم ان يقع في ملكه ما لا يريد واللازم باطل فكذا الملزوم ان يجمل الحجاج اي على بطلان تأثير القدرة الحادثة برهانية اي مركبة من مقدمات كلها يقينية لا الزامية اي مشتملة على مقدمة مسلمة للخصم يذكرها المستدل مجاراة للخصم لاجل الزامه ولا اشكال ان دليل المقترح وهو الثاني مقدماته كلها يقينية والدليل الاول الزامي لان المستدل به المص فيه مقدمة مسلمة عند الخصم وهي ان القدرة الحادثة اذا وجدت وتعلقت بالفعل منعت من تعلق القدرة القديمة لاجل الزامه فقلب الممكن مستحيلا غير مقدورة له تعالى اي بعد وجود القدرة الحادثة وانها بعد وجودها منعت القدرة القديمة من تعلقها بها لانها اي افعال العباد الاختيارية وقوله لم تزل مقدورة له تعالى اي حيث بعد وجود القدرة الحادثة وقوله وان تعلق القدرة اي الحادثة بايقاعها بمنزلة ذلك اي بعود الممكن مستحيلا وانما يرد عليهم بما رد على امام الحرمين فيما سبق الدلالة اي على بطلان تأثير القدرة الحادثة حتى يرد اي وانما عينها لاجل الرد بهذا التقسيم وهو قوله في شيء

من الافعال وقوله على كل حال من الاحوال فالاول يرد به على الامام كما يرد
به مذهب المعتزلة والثاني يرد به مذهب التناسخ والاسناد في العلام
في وشرح مرتب كما في الدرس والذي قرره شيخنا ان المعنى وانما يتجه او يجل
ان يراد بهذا الدليل ما حكاه لك على كل حال اي كانت تابعة لمشيئة
الرب او السبب كانت الذات او في اخص وصف الفعل قالوا اي في الجواب
عن ما الزمهم من عجز الاله وانقلاب الممكن مستحيلا وترجيح المرجوح لم
يزل اي المولى يقدر عليها اي على افعال العبد عن تعلق القدرة الحادثة بها
ومع قدرة الرب عليها في تلك الحال ان يسلب القدرة الحادثة ويعلق
قدرته هو بها اي وحيث كان لم يزل يقدر عليها اندفع ما الزموا به فلا عجز
ولا انقلاب ولا ترجيح مرجوح فنقول لهم اي وحينئذ فيلزم في تلك الحالة
قلب الممكن مستحيلا وعجز الاله وترجيح المرجوح وايضا من اصلكم
الخ هذا رد بالابطال لما ادعوه من سلب القدرة الحادثة وحاصله
ان السلب عندكم مستحيل فحينئذ لا يقدر على السلب فتاتي اللوازم
الثلاثة المتقدمة واما ما تقدم فهو رد بالتسليم والمناسب تقديم جواب
المنع على جواب التسليم لان الثاني مرتب على الاول والمراد بالاصل القاعدة
والاصلح الواو بمعنى او فان بعضهم يقول بوجوب الاصلح والصلاح
ما قابل الفساد والاصلح ما قابل الصلاح مراعاة الصلاح اي وجوب
ذلك على الله تعالى وجوبا عقليا فيستحيل تخلفها عندهم بعد التعليق
الاولى مع التعلق لان بعد التعليق يكون الشخص عاجزا لان التعليق اذا
انقطع بالموت كان الشخص عاجزا الآن يراد بالعمرية التحقيق ثم بين
هذا الذي اجابوا به اي عن ما الزمهم من العجز وانقلاب الممكن مستحيلا
وترجيح المرجوح الكل ثم يراجع لتقرير الجواب وتقرير الرد والمناسب
تاخيره الى هذا المحل وانه بعيد لطول الفصل المسألة منقول
لفعل محذوف اي راجع المسألة وقوله وانظره اي وانظر ما ذكر من تقرير
جوابهم وتقرير الرد عليه قالوا ولكن بينه الخ لما انهى الكلام على
رد ما اجاب به المعتزلة عن ما الزموا من الامور الثلاثة توجه للكلام
على تقرير ما تمسكوا به وبنوا عليه مذهبهم وتوهموه حجة وهو شبهة
وعلى دفعه

وعلى دفعه فقال قالوا اي المعتزلة والاستفهام انكاري وتم بهذه الشبهة
التي تمسكوا بها ان قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لما صح ان يثاب
عليه او يعاقب عليه والثاني باطل لما جاء من نصوص الشرع فالمقدم مثله
وبيان الملازمة ما يأتي في الشرح فلا نطيل به ومبنى الغلط فيما توهموه
حجة اعتقادهم ان الافعال علل في الثواب والعقاب وليس كذلك بل
هي امارات والثواب والعقاب محض فضله تعالى والى ذلك اشار بقوله
والثواب والعقاب غير معللين وانما الافعال امارات الخ يخلق
الله منها اي من الافعال فعل ميسر له اي فعل شخص مهيء للحالة
التي خلق لها اي للحالة التي هي عاقبته من ثواب او عقاب لجعل
الناس امة واحدة اي لكن جعلهم على حالتين فمنهم من عاقبته للثواب
ومنهم من عاقبته للعقاب حسن الخاتمة هي الموت على الايمان
بفضله اي وذلك من فضله واحسانه لا وجوبا عليه والتالي
معلوم البطلان اي فلا حاجة لاقامة الدليل عليه وانما كان معلوم البطلان
لما جاء في نصوص الشرع من الاثابة على الافعال ان كانت طاعة والعقاب
عليها ان كانت معصية بخلاف الملازمة فان فيها نوع خفاء فلذا اقام
عليها دليلا اجاب اهل السنة الخ حاصله انا نمنع الملازمة
ونقول ان الافعال مخلوقة لله ويعذب ويثيب من يشاء والافعال
انما هي امارات وعلامات على ما يحصل في الاخرة من ثواب وعقاب
ولا يلزم من عدم العلامة عدم الحكم لانها علامة للثواب والعقاب بل يلزم
من عدمها عدمها كما فهمتم وقولكم في بيان الملازمة لو لم يؤثر في
افعاله لكانت لا فرق بينها وبين الالوان وذلك مسلم ونحن نقول لا فرق
وقولكم فكما انه لا يثاب على الالوان لعدم تاثيره فيها فكذلك يلزم ان
لا يثاب ولا يعاقب على افعاله لانه لا تاثير له في شيء منها ممنوع لان عدم
الثواب في المقيس عليه وهو الالوان ليس لاجل عدم تاثيره فيها بل
لكون المولى لم يرتب الثواب والعقاب عليها على مقتضى مشيئته
ولو رتبه على الالوان او على الاكوان او على شيء من المعاني او الجواهر
بمحض فضله واختياره لكان ذلك ثابتا صحيحا ولا علة ولا باعث في
حق الله فكما اسقط الثواب والعقاب في غير هذه الافعال الاختيارية

لا لاجل تاثير العبد فيها بل على حسب ارادته واختياره فبطل ما ادعيتموه
ثم اعلم ان المناظر ان كان مانعا فرده بالجواب وان كان مستدلا فرده
بالمنع وحينئذ فنقول واجاب اهل السنة عنه بمناسب بل المناسب ان
يقول وقد منع اهل السنة ذلك لان هذه الشبهة قررها الشيخ على انها
دليل فالاتي من قبل السنة منع نعم لو قررها على وجه الالزام لاهل
السنة لكان الاتي من قبلهم جوابا هو كذلك عندنا هذا اينما سبب
الالزام لا الاستدلال وبين كون سببهما اي سبب الثواب والعقاب
كيف وقد علمتم الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان يكون
سببهما فعل المخلوق لانكم قد علمتم الخ الواو تعليلية او حالية وحينئذ فما ذكرتموه
لا يلزمنا والافعال الخ هذا جواب عما يقال من طرف المعتزلة اذا كانت
الافعال الواقعة من العبد مخلوقة لله وان لله ان يثيب من يشاء ويعذب
من يشاء فما فايدة تلك الاعمال وما وجه ترتيب الثواب والعقاب عليها
في النصوص الشرعية وحاصل الجواب ان ترتيب الثواب والعقاب لكونها
وضعها امارة عليهما باختياره لا لاجل تاثير العبد فيها والالوان ونحوها
لم يترتب عليها لكونه لم يجعلها امارة عليهما باختياره لا لاجل عدم تاثير
العبد فيها ومذهب خصومنا اي وهم غير [illegible] اهل السنة
ان يعاقب البريء الخالي من الذنوب على السعادة والشقاوة فيه ان
الافعال انما جعلت امارة على الثواب والعقاب لا على السعادة اعني الموت
على الاسلام والشقاوة اعني الموت على الكفر والجواب ان المراد بالسعادة
والشقاوة هنا الثواب والعقاب امارات عليهما مفعول ثاني
لوضع على انه مضمن معنى جعل علة عقلية اي واما الامارة الشرعية
فموجودة وكل ما اطلقوا الخ جواب عما يقال من طرف الخصوم كيف لا يكون
للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيهما مع انه قد جاءت السببية في
النصوص الشرعية ووقع التسامح الخ المراد بالتسامح التجوز وظاهره
ان السبب حقيقة في العلة العقلية ومجاز في الامارة اذ لا مشاحة
في الالفاظ اللغوية اذا فهمت المقاصد منها اي فهمت بدليل خارجي
وان كان هذا المفهوم منها معنى مجازيا ثم ان لا ظاهر لهذا الكلام اذ السبب
في كلام

في كلام الشارع حقيقة عرفية في الامارة تامل قالوا كيف يمدح الخ هذا
من جملة الادلة التي تمسك بها المعتزلة على مذهبهم كالذي سبق وقوله كيف
الخ في قوة قياس استثنائي تقريره لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لما صح انه
يمدح او يذم على فعل من الافعال لان زيدا لا يمدح بجود عمرو ولا يذم ببخله
لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب ويلزم
ان يكون الخ اي ويلزم على عدم تاثير العبد في فعله ان يكون للعباد الخ وهذا
اشارة الى دليل اخر لهم في هذا المقام وتقريره لو لم يكن العبد مخترعا
لافعاله لزم ان يكون للعباد الحجة على الله في الاخرة لكن التالي باطل فبطل
المقدم وثبت نقيضه وقد قال تعالى الواو للتعليل اي لانه
تعالى قال الخ وهذا دليل للاستثنائية المطوية قلنا ان معنى
ما قبله اي قلنا يجاب عما ذكر بجواب من منع ما قبله او اقتصر على
الجواب السابق اي انه يجاب عما ذكر بجواب على نهج الجواب الذي قبله وهو
منع الملازمة وهذا جواب عن الطرفين وحاصل الجواب عن الاول
لا نسلم الملازمة اي لا نسلم ان الانسان لا يمدح ولا يذم الا على فعل المخترع له
كيف والشخص يمدح على البياض واعتدال القامة والجمال وحسن الخلق ونحوها
مما لا كسب للممدوح فيه اصلا ويذم على اضدادها والحال انه لا كسب فيه
للمذموم وحاصل الجواب عن الثاني لا نسلم الملازمة بين حجية
العباد على الله وبين عدم اختراعهم لافعالهم وانما هذه الملازمة مبنية
على ما اعتقدتموه من ان الثواب والعقاب معللان بالاعمال وقد علمت
انهما غير معللين وانما الافعال امارات والثواب والعقاب بمحض اختياره
لا يسأل عما يفعل وايضا يبطل الخ هذا راجع للمعطوف الثاني وهو
قوله ويلزم ان يكون الخ فالضمير في يبطل عائد على لزوم كون العباد
لهم حجة على الله والاولى عدم تقييده بايضا لانها مورد جوابا للطرفين
وكان الاولى ان لو قال على ان ما فروا منه لازم لهم لمسئلة خلق الدواعي
والقدرة والمراد بما فروا منه قيام الحجة للعباد في الاخرة على الله واذا
كان لازما لهم فلا يكون دليلا لهم لانه يصير مشترك الالزام وهو لا يلزم
وحاصله انهم قالوا ان العبد مخترع لفعله اذ لو كان فعله غير مخترع

لم للزم ان يكون الحجة في الآخرة على الله فنقول لهم انتم قد وافقتمونا على
ان الله هو الخالق للقدرة الحادثة وللشهوة كذلك الفعل ولقوة العزم عليه
واذا كانت اسباب الفعل كلها من الله والفعل معها لا يمكن عدمه صار
العبد ملجأ من الله في ذلك الفعل وهو سبحانه وتعالى يعلم ذلك عالم بما يفعله
ذلك العبد من طاعة او معصية فلو كان للعاصي ان يحتج على الله
بما ذهبنا اللازم ان يحتج عليه بما ذهبتم والحاصل ان احتجاج
العبد على الله لازم لما لم تفردوا منه الزمهم وليس لهم ان يلزمونا به لانه
مشترك الالزام وهو الزام خلق الدواعي اي خلق اسباب الفعل وهي
القدرة عليه والداعي له وهو الشهوة له وقوة تصميم العزم عليه اي الارادة
له فالداعي له امران والخصوم قد وافقونا على ان الباري سبحانه هو الخالق
للدواعي للفعل والقدرة عليه وبعلمه القديم الباء بمعنى مع والواو زائدة
لان ابطال اللازم ليس بنفس العلم بل بخلق الدواعي والقدرة الحادثة مع
علمه تعالى في الازل بما يصدر من العبد من طاعة او معصية مجبور في قالب
مختار اي في صورة مختار والقالب بكسر اللام وفتحها وهو اكثر اي ان العبد
مجبور حقيقة الامر بالنظر الى صورته الظاهرة مختار متحرك ان شاء ويسكن
ان شاء وقوله والحق ان العبد الخ ظاهره ان ما تقدم لاهل السنة من الرد
والدفع خلاف الحق والحق هو المذكور هنا وليس الامر كذلك واجيب
بانه ليس المراد ان ما تقدم خلاف الحق بل المراد ان المذكور هنا هو الحق لا ما نقل
عن الجبرية من ان العبد مجبور ظاهرا وباطنا وعن المعتزلة من انه مختار في
الظاهر والباطن ولو قال الشارح وان سلم ما ذكرتم من الدليل فالعبد عندنا
مجبور في قالب مختار كان احسن لعدم الايهام فحسن فينا اي في العبد
رعي الامرين اي مراعاة الامرين وهما الجبر بالنظر للباطن والاختيار
بالنظر للظاهر فراعينا جبره في الباطن فقلنا انه لا تاثير له وراعينا
اختياره في الظاهر فقلنا بنطق بحجة لاستحقاقه للثواب وقوله فحسن
اي شرعا وعقلا لكن الحسن العقلي على تقدير تسليم اصل التحسين
والتقبيح العقليين لا الشرعيين ولا الطبيعيين لو لم يكن العبد
اي لكن الثاني باطل بحذف الاستثنائية ودليلها والجواب على نهج
الخ

الخ هذا الاسلوب لا يناسب قوله احتججنا الخ فالمناسب له ان يقول
ويرد عليهم والنهج بسكون الهاء الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج والنهج
بفتح الهاء ما انتبج من الارض والمراد هنا الاول وقوله انه اي من اراد
الحال والشان والاعتقاد مبتدا خبره قوله بعد من اداء دليل يعني ان
ما اعتقدوا واعليه هنا من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره
عائد الحاقنا هذا بهم في العبادة لان بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله
غيره بما تدل عليه نقلتهم بفعل غيره امر عرفي اصطلاحي غير منضبط
اي غير مطرد وغير لازم اذ قد يمدح الشخص عرفا على فعل غيره كالخلقة
الحسنة والجمال وقد تمدح الجمادات كاللؤلؤة والثوب والمنايا انصفا
به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تتركها ان تنفذ اي تصل
لمباشرها اي ولم تتركها ان تورك الادلة التي فيها رشدها على
انا وسلمنا الخ فيه ان هذا عين قوله لا ينضبط امره فهو يغني عنه فلو قال
الشارح بدله وانما كان بطلان نحو مدح الانسان وذمه بما فعل غيره امرا عرفيا
غير منضبط لانه تقرر المدح على الجمال الخ كان احسن في هذه اي المسألة
اي عدم صحة المدح والذم على فعل الغير وقوله لما اقتضى اي الم في وهذا
جواب اخر فما نافية كيف الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح
ان يكون سببا للمدح والذم فعلا للممدوح والمذموم اذ قد تقرر في العرف
المدح على الجمال الخ قالوا وتعليلية وضمير تقرر للعرف والباء في قوله
بالجمال بمعنى على وحسن الخلق بفتح الخاء وسكون اللام وهو من اضافة
الصفة للموصوف اي والخلقة الحسنة وعطفه على الجمال عطف
تفسير واذا كان معنى المدح الخ شرع لبيان معنى المدح والذم
لاجل ان يرتب عليه مذهب اهل السنة حسن مدح الخ جواب اذا
وهذا مذهب اهل السنة والمحاسن الجسمانية والروحانية المحاسن
الروحانية كالعلوم والمعارف والمحاسن الجسمانية المتعلقة بالجسم
كصباحة الوجه اي نوره واشراقه وكاعتدال القامة والجمال وجميع ذلك
في الآخرة بدليل قوله الخ بما لا عين رأت الخ ولا مانع من حصول المعارف
والعلوم في الآخرة واما حصول الكمالات الجسمانية في الآخرة فامر ظاهر

ويحتمل حصول ذلك في الدنيا فان لاولياء الله علوما لا عين رأتها ولا
اذن سمعت بها ولا خطرت في قلب بشر لكانت للعصاة حجة على الله
اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو مطلوبهم او اعدام
شيء الخ المراد بالاعدام الكف والترك وعبر عن ذلك بالاعدام تجوزا لمناسبة
الايجاد ونحن نتردد الخ لا يخفى انهم حينئذ الامر بهم الى الصواب غير
مترددين فيه والجواب ان هذا بحسب المآل ان مثار الغلط اي
المحل الذي ثار وهاج منه الغلط اي الذي نشأ منه الغلط والاولى حذف
لفظ مثار لان المثار هو نفس ما اعتقدوه لا انه ناشئ مما اعتقدوه
والمثار بالفتح محل الثار فيما توهموه اي من لزوم الحجة للعباد على الله
لعدم اختراعهم لافعالهم لا يسأل عما يفعل اي وحينئذ فلا حجة لاحد عليه
ومما يبطل مذهب المعتزلة الخ هذا الحل ان فاعل يبطل في المتن
ضمير عائد على مذهب القدرية وهو خلاف المتبادر من انه ضمير عائد
على لزوم حجة العباد على الله في الاخرة ففي هذا الحل شيء ومما يبطل
مذهب المعتزلة اي وهو ان العبد خالق لافعاله الاختيارية وان قالوا
الخ الواو للحال وان حال مؤكدة لان هذا هو مذهبهم بان القدرة
الحادثة الخ اسناد التأثير لها مجاز لانهم يقولون المؤثر هو العبد
بواسطة القدرة وانما قالوا ذلك ولم يقولوا ان تلك الافعال مخلوقة لله
بقدرته كما قال اهل السنة فرارا من لزوم الحجة للعباد على الله في الاخرة
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون ما فروا منه لازما لهم
والداعي معطوف على القدرة اي وخلق الداعي تصميم العزم
الاضافة للبيان من الشهوة فيه بيان للداعي وفي بعض اللام
لا يمكن تركه تفسير لكون الفعل معها واجبا وهو الذي الجاه اي
قهره على ذلك الفعل فصار للعبد حجة بان خلق له الباعث
وما يتوقف عطف مرادف ومع ذلك فيه اشارة الى ما قررناه
في المتن من ان الباء بمعنى مع واسم الاشارة راجع لخلقه سبحانه جميع
اسباب الفعل وقوله عالم بما يقصد الخ اي وما علم لا بد من حصوله والا
لانقلب العلم جهلا من طاعة او معصية اي او غيرهما لو صحت
الحجة

الحجة الظاهر ان محله التأخير الشهوة فيها اي في المعاصي وفي بعض
اللام ولم خلقتني اصلا اي ولم اوجدتني في اصل الخلق لا امر معه
قوله بن حكم بيان لحال المجنون فلم علقتني اي لم اوجدت على
التعلق اي يبطل الخ تعليل لما فيه انه مخالف لما تقدم من ان فاعل
يبطل عائد على مذهب المعتزلة ومخالف لما هو المتبادر من كلام المتن
من ان الفاعل عائد على لزوم الحجة ويمكن الجواب عن مخالفة هذا لما
تقدم بان يقال مراده بمذهب المعتزلة فيما تقدم تعليل الثواب
والعقاب بالافعال لا خلق العبد لافعاله الاختيارية وحينئذ
فيوافق ما هنا ما تقدم الا انه خلاف المتبادر من المتن من عود الضمير
للزوم حجة العباد على الله في الاخرة ومسألة العلم الخ كلام مستأنف
فهو مبتدأ وقوله هي التي حلقت لحا المعتزلة اي فضحتهم واظهرت
فضيحتهم خبر والمراد بالعلم علم الله المحيط بكل شيء وانما كانت تلك
المسألة مفحمة لهم لانه لو صح للعبد ان يحتج على ربه لاحتج بخلق الداعي
والقدرة مع العلم بما يقع من العبد على مذهبهم بان يقول لم خلقت
في القدرة والشهوة للمعصية وانت تعلم اني اعصي الخ هي التي
حلقت لحا المعتزلة اي ابطلت كلمتهم بالكلية لا في مسألة واظهارها
لفضيحتهم فهذا كناية مركبة لانه يلزم من حلق اللحا الفضيحة وابطال
الكلمة وذلك ان تقول شبه الهيئة المنتزعة من ابطال الكلمة
والفضيحة بالهيئة المنتزعة من اللحا وحلقها بجامع التنقص في كل
واستعير المركب الدال على الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة على
طريق الاستعارة المركبة المصرحة ولهذا اي لاجل كون مسألة العلم
وخلق الداعي حلقت لحاهم قال الخ لولا مسألة العلم الخ مع خلق
الداعي الدسة من الدس وهو الاخفاء والدسة بضم الدال وفتحها الخفية
فهم ضالون وتلك الضميرة دسوها واخفوها لنفسهم وانها عقائد
المسلمين وقيل الدسة بضم الدال الغلبة وبفتحها وكسرها بمعنى الخفية
اي لولا مسألة العلم راجت هذه الضميرة لهم اي فضحهم بهذه
الضميرة افسادا لعقائد المسلمين ولكن اظهر فساد مسألة العلم

وهذا الكلام يقتضي ان هذا غير موهم في الواقع وانهم لا يقولون به
فهذا جواب آخر أي نحن لا نقول به سلمنا لكم ما ذكرتموه من الدليل لكن لنا
جواب عنه وهو ان العبد مجبور في قالب مختار أي انه مجبور في الباطن
مختار بحسب الظاهر لانه خالق لافعاله بحسب الظاهر ويكفي هذا
القدر في استحقاقه المدح والذم على افعاله وفي قطع حجته على الله
فتحكم في الشرطية المتقدمة أي لو لم يكن العبد خالقا لافعاله لما صح ان يمدح
او يذم على فعل من الافعال ولكان له الحجة على الله تعالى لكن نقول انه
خالق بحسب الظاهر والفعل علة عقلية للثواب والعقاب ولكان
صدور الفعل من العبد بحسب الظاهر في حسن الثواب والعقاب
اي ملتبس بحسب تعلق الثواب والعقاب بالافعال عقلا اي بحسنه
عقلا وصرنا عن الجواب بما ذكر نقول بالتحسين العقلي وفاقا للمعتزلة
ووجه ذلك اي وجه كونه مجبورا في قالب مختار ان مراد
العبد بالارادة الجازمة يخلقها فيه او الجأ اليه لتوسع في التعبير والمعنى
واحد وهو صمم العبد فيه ان العزم لا يتعلق به تصميم لانه نفس التصميم
واجيب بانه اراد بالعزم الارادة وفي القاموس عزم صمم في الامر او اراده
مضيه فنصب العزم مع تصميم غير جيد الا ان يكون نصب المفعول
المطلق او على اسقاط الخافض ومهما صمم العبد الخ معطوف على
لما او جواب لما محذوف اي صار العبد خالقا بحسب الظاهر واما قوله
امره الخ فجواب مهما من كان يريد العاجلة اي الحالة العاجلة
وهي الدنيا قربت اي الدنيا اذا شاء اي المولى الامداد بالتوفيق
اي الذي هو خلق الطاعة والقدرة عليها والخذلان الذي هو خلق
المعصية والقدرة عليها فصار العبد اي فلما كان العبد بهذه الحالة
مهما صمم على ارادة شيء امره الله بخلقه وخلق القدرة عليه صار الخ
كانه موجد الاولى حذف لفظ كان لا يشعان في ذلك اي في ان
ذلك الفعل فعل للعبد وقد ضل بهما اي بالوهم والخيال اي
بسببهما كثير من الخلق وهم القدرية فقالوا ان الافعال الاختيارية
مخترعة للعبد وفيه ان هذا الضلال من الوهم لا من الخيال الا ان يكون
مراده

مراده بالوهم والخيال شيء واحد والنسبة بحسب الظاهر ويدل على ذلك
اقتصاره بعد على التوهمات فخرقوا حجب التوهمات اي فخرقوا
التوهمات الشبيهة بالحجب فهو من اضافة المشبه به الى المشبه وخرقوا
ترشيح للتشبيه بمعنى جاوزوها وبعدوا عنها وبرزوا اي
ظهروا الى المعرفة الشبيهة بالشمس فعاينوا المعرفة وراء التوهمات المظلمة
فادركوها اي بتلك العقول المؤيدة كيف هو اي ادركوا الامر
على حقيقته فليس المقصود الاستفهام فقالوا كلهم جواب
لولا ان الله ابو الخ اي لولا ذلك لقلنا كلهم من القدرية وان
كان العبد لا حاجة له لانه علم مما تقدم وبهذا المبنى اي وهو كون
العبد موجدا للافعال بحسب الظاهر فسر بعضهم معنى الكسب
اي فقال هو ايجاد العبد للفعل بحسب الظاهر ووجه تسمية كون العبد
كاسبا انه موجد لافعاله بحسب الظاهر ولم يفسر ذلك البعض الكسب
بمقارنة القدرة الحادثة للمقدور كما تقدم لهم فتعليق الثواب الخ
اي اذا علمت ان العبد موجد لافعاله بحسب الظاهر فتعليق الثواب والعقاب
على فعله حسن عقلا لانه علة لهما واما كونه حسنا عرفا وشرعا فلا يتوقف على
ما قبله فهو علم مما تقدم انه حسن شرعا لانه امارة على الثواب والعقاب
واما كونه حسنا عرفا فلم يعلم مما مر اصلا والعقاب ليس عطفا على
الثواب والا لزم الاخبار بالمثنى عن المفرد بل هو عطف على تعليق
على حذف المضاف وابقاء المضاف اليه على جره اي تعليق الثواب
وتعليق العقاب على فعله حسنان ولهذا اي لاجل كون العبد
موجدا الافعال بحسب الظاهر يحسن الخ واما ان نظرنا الخ اي هذا
اي ما ذكر من تعليق الثواب والعقاب على الفعل حسن عقلا ان لم ننظر
للباطن الخ سببا اي عقليا وبحوه الاولى حذف فلا استغنينا
عنه بذكر نحوا ولا بلغوه الاولى بلغوها اي الافعال اي ملاحظة
الافعال ولعله اي ولعل ما ذكر من مجيء القرآن بملاحظة الافعال
ومجيء السنة بعدم ملاحظتها وهذا اشارة لوجه الجمع بين الآية والحديث
فلا يقال ان بينهما تنافي الجبر بحسب نفس الامر راجع لما جاء

في السنة من عدم ملاحظة الافعال وقوله والاختيار راجع لما في القرآن
من ملاحظة الافعال ويحتمل ان يكون ذلك الاختلاف اي الذي جا
به القرآن والسنة وهذا وجه اخر للجمع بين الاية والحديث وحاصله ان
ذلك الاختلاف الواقع بينهما لملاحظة كون الفعل امارة شرعية على
الثواب والعقاب وعليه درج القرآن وملاحظة عدم دلالته عقلا عليهما
وعليه درج الحديث فنسبة الحديث المنفية عقلية فلم يرد الاثبات والنفي
على شي واحد فقوله الشرع بملاحظة كونه اي الفعل امارة شرعية اي
على الثواب والعقاب وقوله وملاحظة نفي الدلالة اي وملاحظة نفي
دلالته عليهما حال كون الدلالة المنفية عقلية والحاصل ان الجمع
بين الاية والحديث بامرين احدهما مراعاة الظاهر والباطن من غير
ملاحظة الشرع والثاني ملاحظة الشرع والعقل ولا يخفى ان العقل هنا
هو مرجع الباطن في الوجه الاول والشرع هنا مرجع الظاهر في الوجه
الاول وحينئذ فالامران متقاربان فصل واذ قد عرفت
اعلم ان القدرية قد نسبوا القدرة الى العبد التاثير مباشرة وتوليدا
فتاثيرها مباشرة هو تاثيرها في محلها بدون واسطة وتاثيرها بطريق
التولد هو تاثيرها في غير محلها بواسطة ولما كان اهل الكلام على
بطلان تاثيرها مباشرة في محلها اكتفى بالاعلام بما بطلان تاثيرها
بواسطة في غير محلها ولما كان هذا مغايرا لما سبق اي بالترجمة
وحذف المترجم له ايجازا في محلها اي في الحال في محلها او في صفة
محلها وهي الحركات والسكنات القائمة باليد مثلا بطل لذلك اي
بطل لاجل ما عرفت من الاستحالة المذكورة تاثيرها [illegible] ولا
بالاستحالة وثانيا بالبطلان تضمنا في غير محلها اي في الحال في
غير محلها كرمي الحجارة والضرب بالسيف مثال للحال في غير محلها
واعلم ان رمي الحجر فيه مقدوران احدهما حركة اليد والثاني حركة
الحجارة عنه ومنها وانتقالها من اليد فالاول في محل القدرة لانه صفة
لليد والثاني ليس في محلها بل مسبب عن الاول الذي هو صفة اليد
وكذلك الضرب بالسيف فيه مقدوران حركة اليد وصدم الحديد لما يلاقيه
والاول

عليهما

والاول في محل القدرة والثاني ليس في محلها وكذلك اذا حركت يدك وفيها
مفتاح او خاتم فحركة اليد مقدور في محل القدرة لانه صفة لليد والثاني حركة
المفتاح او الخاتم وهذا ليس في محل القدرة وهو مسبب عن الاول وكل من
المقدورين مخلوق لله تعالى عند اهل السنة ومخلوق للعبد بقدرته
الحادثة عند القدرية لكن الاول مخلوق له بقدرته مباشرة والثاني تولدا
فالتولد عندهم ايجاد حادث بواسطة مقدور القدرة الحادثة ونحو
ذلك اي كالحرارة الناشئة من حك جسم باخر وخروج النار عن اصطكاك
الزناد بالحجر مثلا راجع لليد اي او الرجل وهو اي ما يوجد عادة
بواسطة حركة اليد المسمى بالتولد وفيه ان ما يوجد بواسطة حركة اليد
يسمى متولدا لا تولدا الا ان التولد ايجاد امر بواسطة حركة اليد [illegible]
والحاصل ان الضرب مثلا متولد من حركة اليد وناشئ عنها باتفاق
لكن اهل السنة يقولون الخالق لحركة اليد وما نشأ عنها هو الله والقدرية
يقولون انهما مخلوقان للعبد بقدرته الحادثة مع ما يلزم [illegible]
بقوله بطل لذلك تاثيرها اي مع ما في التولد زيادة على ما سبق في رد
مذهبهم من وجود اثر بين مؤثرين فعل للعبد وحركة اليد اثرا في
الضرب مثلا فيصدق انه وجد اثر وهو الضرب بين مؤثرين وهما
القدرة الحادثة وحركة اليد واما على مذهب اهل السنة فالضرب وان
نشأ عن الحركة لكن بحسب الظاهر والمؤثر حقيقة في كل منهما هو الله
تعالى فلا يلزم وجود اثر بين مؤثرين ووجود فعل من غير فاعل
عطف على موجود من وتوضيحه انه اذا فرض ان زيدا رمى
بسهم ومات زيد الرامي قبل وصول السهم للشخص المرمي ثم وصل
السهم بعد موته للشخص المرمي فجرحه وقتله فقد وجد الفعل وهو
الجرح والالم بدون فاعل لانه لما مات ذلك الفاعل صار كالعدم
او فاعل من غير ارادة وعلم اذا نظرنا لذاته لكنها خالية عنهما
ولم نلاحظ انها صارت بالموت كالعدم وقوله او فاعل عطف على فعل
واو للترديد اي انه يلزم على التولد اما كذا او كذا او فرد بعضهم كلام الشارح
بغيره لكن فالاول على تقدير ان الفاعل هلكت ذاته بالموت ولم يبق

لها اثر والثاني ما تقدم من نفي تاثيرها وحرف او للتنويع اي ومن المعلوم
ان وجود الفعل بدون فاعل باطل وكون انبثاث الفعل لميت مع انتفاء صفات
الفعل منه وهي الحياة والقدرة والعلم باطل لما فيه من ابطاله دلالة الفعل
على كون الفاعل حيا وانه يمنع الاستدلال بوجود الحوادث على وجود
صانعها   واتفق الاكثر اي من القدرية وهم المحصلون منهم
وحاصله ان الانسان اذا اكل ونشأ عن الاكل شبع او شرب
ونشأ عن الشرب ري فالاكثر من القدرية على ان الاكل والشرب فعل العبد
والشبع او الري مخلوق لله تعالى والاقل منهم على ان كلا من الاكل
والشبع وكذا الشرب والري مخلوق للعبد مقدور له الا ان الاكل والشرب
مخلوق له مباشرة والشبع والري مخلوق له تولدا ويرد على الاقل
بان اتفاق الاكثر على عدم التوليد في ذلك دليل على بطلان قول هؤلاء
الاقل بالتولد اذ لو كان للتولد مستند عقلي لقال به اكثرهم لا سيما وهم
المحصلون منهم ومما يرد على الاقل ايضا انه يلزم على مذهبهم ان تكون الاجسام
متولدة مع انها ليست من جنس مقدور العبد بالاجماع وذلك ان سقط
النار عند الاقتداح يقع على حسب الدواعي فاذا تولد كما يقول الاقل
لزم ان يتولد ساير الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت كامنة
في الحجر فتحركت وان المتولد حركة جسم لا وجوده كان هوسا لا يرضى
بتولده عاقل فان الحجر والزناد مثل القدح ليس فيهما شيء   ونحوهما
اي كالحرارة الناشئة عند احتكاك جسم بآخر والنار الساقطة عند
قدح الزناد فقالوا بعدم التوليد في ذلك كله   عن الاكل والشرب الواقع
ونشر مرتب   وشبههما عبر اولا بنحوهما وثانيا بشبههما تفننا
وذلك اي الاتفاق الواقع من اكثرهم   وبالله التوفيق تقدم
ان مباحث الكتاب ثلاثة مبحث الواجبات والمستحيلات والجائزات
وتقدم الكلام على الواجبات ولما انهى الكلام عليها كان من المناسب
الختم بالدعاء فلذا قال وبالله التوفيق اي والتوفيق كائن من الله تعالى
ولما انهى الكلام عليها اشتغل بالكلام على المستحيلات وعند التوجه
لذكرها يقول هذا الذي ذكرناه   في اوصافه في تعيين من   الى هنا

حذف

حذف المبتدأ لظهوره اي من اول المباحث المقصودة بالذات الى هنا   في
حقه تعالى اي لذاته او بحكمه تعالى اي حال كون ما يجب مقصودا في حكمه
اي في الاحكام الثابتة له تعالى   واذا علم الجواب عن ما يقال لم ترك
الكلام على المستحيل مفصلا مع ان عادة المؤلفين الكلام على الواجبات
والمستحيلات تفصيلا فاجاب بما ذكره بقوله وهو ضده كما الواجب
الواو للتعليل اي لان المستحيل ضد الواجب والاشياء تعرف باضدادها
على ما سبق اي على ما نقل عن امام الحرمين والتاج والاستاذ
من الممكنات الاولى ان يقول لا تاثير لها في شيء من الكائنات لانها اخص
من الممكنات والذي وقع النزاع فيه ان القدرة الحادثة تؤثر فيه او لا تؤثر
فيه انما هو الممكن الموجود بالفعل لا غير الموجود والمراد بمقدورها الفعل
المقارن لها   بل نسبته اي القدرة وذكر باعتبار انها وصف وقوله اليها
اي الى الممكنات   ولا تؤثر فيه بيان لوجه الشبه   لا تتعلق
بمقدورها الا في محلها اي الا اذا كان مقدورها في محلها وهذا لا معنى
لهذا الكلام لان المقدور الحركات وهي لا تكون الا في محلها فالاولى ان
يقول الا ان مقدور القدرة انما يكون في محلها بخلاف متعلق العلم قد يكون
في غير محله وافاد بهذا الاستدلال دفع ما يتوهم من ان التنظير
بالعلم ان متعلق القدرة وهو مقدورها قد يكون في غير محلها كالعلم
وما خرج عن محلها اي كالضرب والقتل وقوله فلا نسبة بينه
بينه وبين القدرة تاثيرا لا عبرة اي ولا كسبا وهذا يستفاد من ان
ما خرج عن محل القدرة كالضرب والقدرة للقتل ليس بمقدور ولا مكتسب
بخلاف الحركة فانها مقدورة ومكسوبة وهو كذلك فان قيل
ما اقتضاه مذهبنا من ان الخارج عن محل القدرة ليس مقدورا و لا
مكسوبا يقتضي عدم التكليف به لان التكليف انما هو بالافعال
المكتسبة قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كيف لا يكلف
به وقد اجمع على التكليف به قلنا لما كان الخارج عن محل القدرة
مسببا عن المكسوب وهو الحركات جاء التكليف به تنزيلا له منزلة سببه
لانه لما كان مخلوقا عقب مكسوبه عادة جرى فيه التكليف والثواب

والعقاب والمعتزلة اي والقدرية من المعتزلة يخترع اي يوجد افعال
بقدرته الذي في محلها وهو الحركات ما هو خارج عن محلها كالضرب
والقتل والرمي الا ان احدهما اي وهو السبب وقوله مباشرة اي مقدور
مباشرة وقوله بواسطة اي مقدور بواسطة الخ الا العلم النظري
حاصله ان الفعل عندهم يحدث النظر والقدرة القائمة به وذلك النظر
ينشأ عنه العلم النظري فكل من النظر والعلم قائم بمحل القدرة فالنظر
مقدور مباشرة والعلم مقدور تولدا وكل منهما قائم بالمحل وهذا خلاف
الحركة والضرب فان الحركة قائمة باليد والضرب قائم بغيرها يولد اي
يولد العلم النظري وقوله في محل القدرة عليه اي وهو المحل مختص
التولد اي من حيث الصادق بتولد العلم النظري وغيره ايجاد حادث
اي كالضرب والقتل وقوله بواسطة مقدور بالقدرة الحادثة اي وهو
حركة اليد وهذا المذهب اي مذهب التولد ولما افاد تصور التولد
على مذهب القدرية شرع في بيان منشأه ومأخذه وحاصل ما ذكره
الشارح ان الطبائعيين يقولون بتأثير الاسباب بطبعها فالنار تؤثر في
الاحراق عندهم بطبعها والسكين تؤثر في القطع بطبعها والأكل
يؤثر في الشبع بطبعه اي بذاته وهكذا وهم كفار والمعتزلة في
الحقيقة يقولون ان الحركة مؤثرة في الامور المولدة بطبعها لكنهم تحاشوا
عن التعبير عما ذكر خوفا من رميهم بما رمي به الفلاسفة من الكفر
وليست اي الاسباب الطبيعية عندهم كالعلل العقلية كحركة
الاصبع مع حركة الخاتم فانها مؤثرة فيها عندهم من غير توقف على
وجود شرط وانتفاء مانع وكل من الحركتين مخلوق لله عندنا ما لم
يمنعها مانع كان المناسب ان يقول ما لم يمنعها مانع او يتخلف شرط لما
تقدم ان الطبائعيين يقولون ان اقتضاء الطبيعة للمطلوب متوقف
على ثبوت شرط وانتفاء مانع الا ان يراد بالمانع ما يشمل انتفاء الشرط
مجازا لان المانع هو الوصف الوجودي فاطلاق المانع على عدم الشرط
مجاز الموجبة للاحكام اي المؤثرة في الاحكام اي في معلولاتها
بطريق الايجاب واللزوم العقلي فاراد بالاحكام معلولاتها

فأخذ

فاخذ المعتزلة ذلك اي تأثير الطبيعة في مقتضاها ولقبوه تولدا ثم ان
هذا التولد لا يقول به كل المعتزلة في الفعل ونحوها كالاكل والشرب لانهم
يوافقون اهل السنة في ان الخلق والشبع من الله كما مر ولم يجعلوا الايجاب
عما يقال لم جعلوا السبب المولد بمثابة الطبيعة ولم يجعلوه بمثابة العلة
العقلية فاجاب بقوله ولم يجعلوا حكم السبب الخ وكان الاولى اسقاط
قوله المولد بكسر اللام صفة للسبب وقوله بمثابة العلة العقلية اي بحيث
يكون معلولها لازما لها لا يمكن اصلا وقرر شيخنا ان قوله بمثابة
العلة على حذف مضاف اي بمثابة حكم العلة العقلية اي بحيث يكون
وهو لزوم معلولها وعدم انفكاكه عنها وبالتقرير المتقدم صح قول الشارح
ولم يجعلوها حكم السبب فلا يقال الاولى حذف لفظ حكم لجواز ان يمتنع
التولد لمانع يؤخذ من هذا ان اللزوم في التولد عند القائلين به عقلي
لا عادي ثم غيروا العبارة اي عبارة الفلاسفة فقالوا الخ وظاهره ان
التعبير بالتولد ليس فيه تغيير لها مع انه تغيير لها فالاولى ان يقول
ثم اخذوا ذلك ولقبوه بالتولد وانما لم يجعلوا الخ وقوله فقالوا فعل فاعل
السبب اي ولم يقولوا فعل الطبيعة وفسروه بانه فاعل السبب لئلا يظهر
ما اخذهم هو فعل فاعل السبب اعترض بان الحركة التي هي السبب
فاعلة لان السبب عندهم مؤثر في المسبب فهو فاعل له وقد اسندوا
فعله للفاعل فيلزم ان يكون الاثر المولد اثر فيه فاعلان ولا يعقل تأثير
فاعلين في اثر واحد وهذا معنى قول الشارح وهذا اي التعبير اذا حقق
لم يكن له حاصل اي لم يكن له حاصل معقول اي يحكم العقل بصحته بل ببطلانه
ضرورة تأثير السببية اي في الاثر وقوله تأثير القدرة اي تأثير ذي
القدرة وهو العبد وقول القائل اي منهم جوابا عن الاعتراض المذكور
وحاصل ذلك الجواب انه ليس المراد بقولهم فعل فاعل السبب ان للفاعل
كما اثر في السبب وهو الحركة اثر في المولد عنها كالضرب حتى يلزم الاثر
لمؤثرين بل المراد ان الفاعل اثر في السبب وهو الحركة والسبب الذي
هو الحركة اثر في المسبب كالضرب مثلا فالفاعل لا تأثير له في الضرب وانما
ينسب اليه وقيل انه فعل فاعل السبب من جهة كونه اثر في سببه

المؤثرين ونظير ذلك السيد مع الرب تعالى فانه خلق العبد والعبد خلق افعاله
القبيحة كالسرقة والزنا وغير القبيحة كالصلاة ونحو ثم يكن الاثر ثابتا
لمؤثرين انه اي فاعل السبب موجد ايضا الاثر المتولد وتولد بواسطة
السبب اي بواسطة تاثيره في السبب او حاصل القول بخبر عن
قول القايل وكان الاولى ان يقول او حاصله انه اي فاعل السبب
فعل بسبب ذلك الاثر ولم يفعل الاثر المسبب عنه والحاصل ان العبارة
اعني قولهم فعل فاعل السبب عبارة لبعض المعتزلة وهي منفرضة لما
علمت من ان ظاهرها ثبوت الاثر لمؤثرين لانه اولى بما قاله ذلك صارت
موافقة لظاهر عبارة جمهور المعتزلة من ان فاعل السبب انما فعل فقط
ولم يفعل المسبب عنه وفاعل المسبب عنه هو السبب فقط الا
انهم يمنعون اضافته اي فعل العبد وكان الاولى ذكر هذا في وجه
التعليل بان يقول لانهم يمنعون الخ ومذهبهم الخ جملة حالية اي
لانهم يمنعون والحال ان مذهبهم في المتولد يلزمهم ما فروا منه وحينئذ
فلا ينفعهم هذا النفي ووجه الالزام ان الموجب عندهم لكون العبد
فاعلا للمسبب كالضرب والقتل كونه فاعلا للسبب وهو حركة اليد
فيلزم لا محالة على مذهبهم الفاسد ان يكون الباري خالقا لكفر
العبد وزناه وسرقته ونحو ذلك لانه فاعل للعبد وقدرته وتصميمه
على الفعل وغير ذلك من اسباب الفعل وكون المتولد اي كالضرب
والقتل ولا يصح اي ما ذكره من حكاية الاتفاق مضافة الى الله
اي تنسب اليه بحيث يقال انه خلق الضرب والقتل لا على معنى انه
فاعلها اي حصلها واوجدها بقدرته وخصايص اي صفات وهو
عطف مرادف تقتضي حدوث الحوادث عنها اي كخلقه النار على
طبيعة تقتضي الاحراق واذا ضربت بالعصي او السيف فقد خلق الله
هذا الجسم احتوى على طبيعة نشأ عنها القطع فليس القطع ناشئا عن
الحركة كما يقول الاولون حتى تكون فعلا لفاعل السبب بل ناشئ عن
الطبيعة التي احتوى عليها الجسم المضروب فمعنى خلق الله القطع
والضرب في هذا المذهب انه خلق الطبيعة المقتضية لذلك في الجسم
المضروب

المضروب به او المقطوع به وذهب حفص الفرد اي منهم وحاصل
مذهبه ان ما يقع خارجا عن محل القدرة الحادثة ان وقع على وفق ارادة العبد
فهو فعل فاعل السبب كالقطع فانه يقع على قدر ارادة الفاعل اي على وفقها
بان يكبره او يصغره او يتوسط فيه وان كان لا يقع على وفق ارادة العبد
واختياره بل كان وقوعه بغير اختياره كالسقوط من علو الى اسفل
فهو ليس فعلا لفاعل السبب بل فعل لله تعالى فان السقوط المذكور
لا يقع على مراد العبد وكذهاب السهم بعد الرمي فان الرامي لا اختيار له
في ذهاب السهم الميل والمعلية مثلا ثم لا يخفى ان مذهب حفص
المذكور هو المشهور عند المعتزلة من ان الافعال الاضطرارية غير مخلوقة
للعبد بخلاف الاختيارية ان ما يقع مباينا لمحل القدرة اي ما يقع في
غير محلها وقوله على قدر اي على وفق والمراد بالاختيار الارادة والمراد بالمسبب
بكسر الباء الشخص ونحوه اي كذهاب السهم فليس من فعله
اي بل هو فعل لله تعالى واختلفوا اي المعتزلة وقوله في وقت تعلق
القدرة اي في وقت انقطاع تعلقها ففي الكلام حذف مضاف دل عليه
السياق لا يزال مقدورا اي متعلقا للقدرة الحادثة تعلقا صلاحيا
ليناسب المقام السابق فيجب بالقدرة اي المتولد اي فيجب وقوعه وقوله
فينقطع اثر القدرة فيه اي في المتولد لانها لا تتعلق بواجب والحاصل
ان المتولد الذي ينشأ عن الحركة قبل وقوع الحركة مقدور للعبد فاذا
وقعت الحركة صار وقوعه واجبا فلا تصلح القدرة للتعلق به فينقطع
تعلقها به ووجد اي بالفعل وهو تفسير لما قبله واختلفوا في
الالوان اي المتولدة عن فعل الصناع وقوله والطعوم اي الناشئة
عن الطبخ والتركيب كطعوم الاشربة والمعاجين هل يجوز ان تقع
متولدة اي ونحو فتنسب الى فاعل السبب وقوله اولا اي اولا يجوز
ان تقع متولدة ونحو فتنسب الى الله تعالى فلون الثوب الحاصل عنه
وضع الصباغ وتحريك اليد لها ناشئ له عن حركة اليد فالعبد فاعل
بواسطة فعله على القول الاول وقيل انه من فعل الله لا من فعل العبد
وليس متولدا عن حركة اليد وكذا يقال في الطعم الناشئ عنه وصفقها

ووقت ص

وضع الملح في الطعام مثلا فقيل انه ناشئ من الوضع او الطبخ فينسب
للعبد وقيل انه مخلوق لله ليس متولدا عن شيء والخلاف في الالوان
والطعوم الناشئة عن حركات كالالوان الناشئة عن صبغ الصابغ
والطعوم الناشئة عن طبخ او تركيب واما غير الناشئة عن ذلك
كالوان الفاكهة وطعومها فانها من فعل الله اتفاقا وذهب
ثمامة بالمثلثة المضمومة ابن اشرس وكان الاولى تقديم هذا
الكلام على قوله واختلفوا لانه لا ارتباط له به وانما هو من معنى ما قبله
وهو كلام النظام والفرد الى ان هذه المتولدات اي جميعها لا فاعل
لها اي لا العبد ولا المولى بل صنعة من غير صانع ويلزمه الخ وجه
الالزام هو ان الاعراض اذا وجدت من غير فاعل تطرق ذلك في غيرها
من سائر الحوادث الى ان جميع الاعراض كالبياض والسواد والسمع
والبصر والحركات واقعة بطباع الاجسام اي القائمة بها وقوله الا
الارادة اي فانها مخلوقة لله والمولدات بكسر اللام جمع مولد وهو
السبب الذي يتولد اي ينشأ عنه غيره ولما قدم الكلام عليه اجمالا
شرع في الكلام عليه تفصيلا وقوله والمولدات اي من افعال العباد واما
في افعال الله فسيأتي الكلام فيه الاعتماد وهو الاتكاء على الشيء فينشأ
عنه حرارة او كسر للمعتمد عليه مثلا او قلع له او ضرب او قتل او قطع له فالحرارة
والكسر والقلع تولدت من الاعتماد والمجاورة فاذا جاور الماء جيفة
تولد منها رائحة له او النار جاورت شيئا فتولد منها حرارة لذلك الشيء
او المسك جاور شيئا فتولد منه رائحة وهكذا ولما كان الاعتماد والمجاورة
يولدان مسببات كثيرة لم يضفهما للمسبب بخلاف النظر والوهي فان
كلا منهما انما يولد مسببا واحدا فلذا اضافهما له على شرائط على
بمعنى الباء وهو راجع للمجاورة اي ان المجاورة تولد بشرط عدم الحائل
وعدم السير جدا والنظر المولد للعلم نحو العالم حادث وكل حادث له
صانع ينتج العالم له صانع فالعلم بهذه النتيجة تولد عن النظر وهو
القياس المتقدم ولما كان النظر انما يولد شيئا واحدا وهو العلم النظري
اضافه اليه والوهي هو افتراق الاجزاء كالجرح وقطع اليد مثلا فانه
يتولد

يتولد منه ذلك الالم وقد اختلف ابو هاشم والجبائي الخ الحاصل
انهما اتفقا على ان المولدات بكسر اللام اربعة الا انهما اختلفا في الاول منهما
فقال ابو هاشم انه الاعتماد وقال والده ابو علي الجبائي انه الحركة وهو
الموافق لما مر وانما قدم الشارح ابا هاشم على والده في الذكر لمناسبة عده
الاعتماد من المولدات الاربع لان القائل بتولد الحرارة والضرب والقتل
والقطع والكسر والقلع عن الاعتماد انما هو ابو هاشم واما والده فيجعل
المولد لتلك المذكورات ونحوها الحركة فعده الاعتماد منها انما هو على
مذهب ابي هاشم الى شدة العضلات اي قوتها في نفسها
وحاصله ان الاعتماد الذي هو الاتكاء عبارة عن قوة العضلات
وشدة ربط الاعصاب للاعضاء والعضلات جمع عضلة وهي اللحمة
المحيطة بالعصب فتلك القوة والشدة هي منشأ الحرارة وما ذكر معها
فالاعتماد ليس المراد به الميلان على الجسم كما هو المتبادر منه بل المراد به
ما ذكر وكل ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله والمولدات عندهم
اربعة الخ ثم اختلفت الخ لا للترتيب الذكري او المعنوي اذ كان هذا
الخلاف صدر منهم متأخرا عن تقريرهم التولد في افعال العباد وقوله هل
يجوز اي في جواب هل يجوز الخ اي ثم اختلفوا في جواب هذا الاستفهام
وحاصله ان الريح مثلا مخلوقة لله تعالى ونشأ عنها حركة الاشجار فقيل
انها مخلوقة لله ولا تولد وقيل الموجد لحركة الاشجار والخالق لها
هو الريح لعموم قادريته لم يقل لعموم قدرته لان المعتزلة لا يثبتون
صفات المعاني بل المعنوية وامتناع ان تتعلق اي قادريته بشيء
في محلها لان الشيء الذي في محلها اعني الذات هو صفاتها وهي واجبة
والقادرية لا تتعلق بالواجب ونسبتها الى القادرية الى ما خرج
عن محلها اي كالريح وحركة الاشجار وقوله نسبة واحدة اي وح فتعلقها
ببعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح الى ان التولد معقول
اي يقبله العقل فان السبب المولد وهو المولد لما جاز صدوره
عن الفاعل جاز ان يتعدى تأثيره في سببه وهو حركة الاشجار
والاقطع في الظاهر اي ذكي ان صدور الحركة من الغير ليس بالفاعل تأثيرها

في القطع مثلا فكذلك صدور الهوي من الرب لا يمنع تاثير الهوي في حركة
الاشجار الا لمانع اي ولا مانع وليس صدوره اي السبب المولد من
الصانع مانعا اي من تاثيره في مسببه فلزم ان يتولد اي ذلك السبب
الصادر من الصانع هذا حاصل الاشارة راجعة لمفهوم ما تقدم في
قوله والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد يخترع افعاله الي هنا
وهو ما تقدم ظاهره ان للعبد تاثير على الرد وهو غير مستقيم لان البرهان
المتقدم ليس نفس رد مذهبهم في التولد الا ان يقال انه عائد عليه
على حذف مضاف اي وسنده ما تقدم الخ وانه لا تاثير الخ عطف تفسير
لما قبله والي هذا المعني اي وهو اتضاح رد مذهبهم بالبرهان الدال
على اسناد الحوادث كلها لله وانه لا تاثير لغيره مما سواه في شيء منها
مما يعني الخ من تبعيضية فيكون المقصود من ذكر هذا الفصل ذكر
هذه اللوازم الثلاثة اللازمة للقول بالتولد لكن انت خبير بان المصنف
ذكرها صريحا لا بطريق الاشارة وح فقوله ثم اشرنا لشيء وقد يجاب
بانه اراد بالاشارة الذكر واطلاق الاشارة على الذكر حقيقة عرفية
اسند التاثير للقدرة الحادثة اسنادا التاثير للقدرة مجاز واسناده
للموصوف حقيقة ومقدورها اي وهي الحركات وقوله الذي هو
السبب اي لما تنشا عنه من ضرب وقتل واكل وقطع ورمي وغير ذلك الناشئة
عن السبب المولد وهو الاثر والمولد الذي اثرت فيه القدرة الحادثة
ومقدورها وهو الحركات لانهم ادعوا ان الحادث اي وهو الاثر المولد
بالفتح للضرب والرمي مثلا وقوله عن سببه المولد اي وهو الحركات
فالمولد بالكسر ومقدور للفاعل هذا بيان لوجه الالزام حيث قال
وهما القدرة الحادثة ومقدورها فاسند التاثير فيهما مر للقدرة
واسنده هنا للفاعل واجيب بان التاثير يسند لكل منهما لكن للقدرة
مجازا وللفاعل حقيقة فقد ارتكب الامرين في المحلين او بدون ارادة
اي او بفاعل بدون ارادة له والتنويع كما ياتي بيانه في الشرح فاخترمته
اي الرامي وقوله الي الرمية يتعلق بالباء في الاصل الشيء المرمي
والمراد بها هنا المحل المرمي له وقوله ثم اتصل اي السهم بها اي بالرمية

وقوله

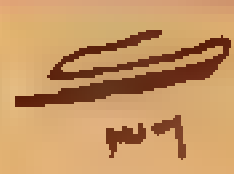
وقوله وصادف حيا اي وصادف الرمية حال كونه حيوانا ضارا كسبع مثلا
وقوله فانه يحصل به اي بذلك السهم وقوله ولا يزال اي ذلك الخارج مثلا
راجع الي الزهوق اي او الي ان يبليت عظامه وقوله السريان الخ راجع
للاول بكسر السين جمع سراية مصدر سري فهذه السرايات الي الاخر راجع
للاول وهو قوله سابقا وجود الفعل بلا فاعل وقوله رمت بفتح الراء
وتشديد الميم بمعني بليت وذهبت بالمرة جملة حالية ولا يزيد الي الاخر
راجع للثاني لانه انما انتفت المصححات فقط والذات الفاعلة
باقية بعد الموت فهو قوله سابقا او بدون ارادة الخ او للتنويع ولو
جاز الخ من البين ان المقام للفعل الاختياري ولا يخفي انه لا يكون عقلا
ضرورة الا من حي وحينئذ فالفعل يدل عقلا على حياة فاعله فلو جاز ان
يقع من ميت بطلت دلالة الفعل على حياة فاعله مع ان ذلك واجب عقلا
لا يقبل الانتفا وهذا اللازم واللازمان بعده اعني قوله ثم وجوده حال
عدم الفاعل الخ وقوله وما يلزمهم الخ زيادة على ما في المتن من اللوازم
الثلاثة ثم هي داخلة في عموم قوله ونحو ذلك من المستحيلات المذكورة
في المطولات ثم وجود الفعل يمنع الاستدلال بوجود الحوادث
على وجود الصانع اي لانه قد وجد الفعل حال عدم الصانع فان
قالوا اي جوابا عن الالزام المذكور وحاصله ان الفعل انما يدل على
ان له فاعلا ولا يلزم من كونه له فاعلا ان يكون ذلك الفاعل موجودا
حين وجود فعله لكفاية وجوده حين وجود سبب فعله وحينئذ
فيستدل بوجود الحوادث على ان صانعها ثبت له الوجود قلنا الجواب
الخ حاصله انه لابد من اضافة الفعل حال وجوده لفاعله ويمتنع اضافته
اليه حال كونه غير فاعل كحال الموت لان اضافته اليه تقتضي صحته
اي حياته وموته تقتضي عدم صحة اضافته اليه وتنافي اللوازم
يقتضي تنافي الملزومات فاضافته للفاعل تنافي موته ولا تجامع
موته وهذا الجواب لا يتم الا لو كانوا يسلمون ان موته يقتضي عدم
الاضافة اليه مع انهم يقولون بصحة اضافة الفعل للميت اكتفاء بحصول
سبب الفعل حال حياته لابد من اضافة الفعل للفاعل اي لابد

من استناده اليه حال وجوده ولا يكتفى بالسبب السابق ويمتنع صدوره
اي ويمتنع صدور الفعل حالة كون الصدور مضافا اليه اي الى الشيء حالة
كون امتناع الشيء فاعلا ومما فسرناه الضمير في قوله اليه وكونه مبدؤه فيه
ما يرد على ظاهر العبارة من التدافع لانه اثبت للشيء اولا الفاعلية
ثم نفاها عنه بقوله ويمتنع حال امتناع كونه فاعلا وكان الاولى للشارح ان يقول
ويمتنع اضافته اليه في حالة الخ لانه بناه اولا على الاضافة اي وتنافي
اللوازم يدل على تنافي الملزومات وحينئذ فاضافة الفعل الفاعل
منا في موته ولا تعاصره في حالة امتناع كونه فاعلا الموت فيمتنع
صحة ذلك اي صحة كونه فاعلا بان يكون حيا والامتناع اي كحالة
الموت وقوله بنا في الضمير اي صحة الاضافة وما يلزمهم الخ حاصله
انه يلزمهم في القول بالتولدات يكون الموت من فعل العبد واللازم باطل
اتفاقا فكذلك الملزوم فان نسبة الخ هذا مستدرك وقوله وما يلزمهم
وكان الاولى للشارح ان يعكس في التشبيه بان يقول فان نسبة تعقب الموت
للفعل كنسبة تعقب الالام وهم يجعلون الالام فعلا للعبد بالتولد فيه منه ايضا
فكذلك الموت الى فعله اي الشخص المفهوم من العلام والمراد بالفعل
هنا السبب ويلزمه اي الجبائي وقوله ان يكون اي العبد على
الجملة انما عبر بذلك لان الاماتة اللازمة في المقام انما يقدر عليها العبد
في بعض الاحياء فالبعض الاحيا الذي في امثالنا كذلك لانه اي
الاحيا وقوله ضده اي الاماتة عندهم قدرة على ضده اي فالقدرة على
الحركة مثلا عندهم هي القدرة على السكون والقدرة على الايمان يقدر
بها على الكفر اي واما عندنا معاشر اهل السنة فالقدرة على احد الضدين
ليس قدرة على الاخر لان القدرة عند الاشعري عرض مقارن للفعل فلو
تعلقت قدرة واحدة بالشيء وضده لزم كانت مقارنة لهما فيلزم اجتماع
الضدين وهو محال ولذا قالوا بتعدد القدرة الحادثة بتعدد المقدورات
واما المعتزلة لما اعتقدوا صحة بقاء العرض قالوا ان العبد له قدرة واحدة
ويمكن تعلقها بما يستقبل كما يقول نحن في قدرة الباري فلا محذور في
تعلقها بالضدين في زمانين فاذا كان من مذهبهم ان القدرة على الشيء قدرة
على ضده

على ضده فالقدرة على الموت قدرة على ضده وهو الحياة واحتجوا على
التولد الخ فيه حذف المعمول الا على معنى التولد عند الخصوم وذكرنا مبنيا
ماخذهم الذي اخذوه منه وذكر ثالثا ابطال التولد بما يلزم على التولد به
ثم تعرض رابعا لنقض ما تمسكوا به من الشبهة وتوهموه حجة في التولد
ولا يخفى حسن هذا الاسلوب وقوله واحتجوا على التولد اي على ان
الامور المتولدة بالمعنى مستندة للعبد وانه فاعل لها بقدرته
بانا نجد المسببات اي وهي الامور المتولدة كالرمي والضرب والقتل
والقطع وقوله على حسب المقصود حتى قصد معنى الارادة وعطف الدواعي
عليه مرادف كما ان المقدور الخ اي وهو الحركات الاختيارية
وقوله كذلك على حسب المقصود والدواعي فاذا اراد شخص الضرب مثلا
وجدت الحركة والضرب اي والمقدور المباشر بالقدرة الحادثة مستند
للعبد وفاعل له بقدرته فلتكن المسببات المتولدة كذلك بجامع ان
كلا منهما يقع على حسب المقصود والدواعي والجواب الخ فيه ان
التعبير بقوله والجواب لا يناسب قوله واحتجوا والمناسب له ان يقول
يرد عليهم لان الخصم مستدل لا مانع ان ارتباط شيء بشيء
كارتباط القدرة بالمقدور وارتباط الاسباب المتولدة بالاسباب المولدة
لها فارتباط الاصل المقيس عليه اي وهو المباشر بالقدرة الحادثة
كالحركات المولدة والمراد بارتباطها ارتباطها وتعلقها بالعبد وبفعله
لا يدل الا على التاثير اي على تاثير العبد في كل منهما وقد ساعدنا
اي ساعدنا معظمهم والشفا اي عند حصول المرض والبرء عند
المعالجة والموت اي عند تعاطي اسبابه وكان الاولى ان يذكر اسباب
هذه الثلاثة كما فعل فيما قبلها وفيما بعدها عند معظم المعتزلة
الاولى تاخيره او تقديمه على تحامل اي تحامل وعنف وهو الاعتماد
والاتكاء فعطفه عليه مرادف وسقط الزناد مثلث السين والقاف
ساكنة ويصح فتحها مع فتح السين والمراد بالزناد هنا مجموع الحجر والحديد
والمراد بالسقط ما يخرج من النار عند الاقتداح اي ضرب احدهما
بالاخر وفهم المخاطب بالمعنى عند الافهام فهذا الفهم من الله

عند المعظم ومحل الحل اي حياوه فهذا المحل من الله عند المعظم
وكذا وجل الوجل اي خوفه من الله عند المعظم فظهر ان الاولى تاخير
قوله عند المعظم عن الكل عند الافهام لف ونشر مرتب وبعضهم
التزم التولد الخ المناسب ان يقول وبعضهم التزم التولد في الامور المذكورة
كلها لان هذا البعض جانب في مقابلة المعظم وهم يقولون بعدم التولد
في المذكورات كلها فتولد في الشبع والري والحرارة لا مفهوم لهذه
الثلاثة بل ذلك البعض التزم التولد في جميع المذكورات بدليل قوله
والزم ذلك البعض الخ فانه لو التزم التولد في خصوص هذه الامور
الثلاثة دون ما عداها من الامور المذكورة لا يلزمه الالزام المذكور
لانه يكون موافقا على عدم التولد في سقط الزند فتامل وذلك
اي وجه ذلك الالزام لان سقط النار اي النار الساقطة وقوله
تقع على حسب الدواعي اي وجه جسم فان الحجر والزناد اراد
بالزناد ما عدا الحجر بخلاف ما حل عليه كلامه اولا وهذا اسند لقوله كان
هذا هو شأن الاجسام بقوله عاقل ولا يخفى ان ما جاء به سندا مجرد دعوى
فالمناسب ان لو قال فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شيء
واذا كسرا فلا نار فيهما وعند القدح تظهر النار وكذلك المرخ
هو شجر في بلاد ... عند حكه تظهر النار منه وعند كسره فلا
توجد نار وعند حكه تظهر النار يحتمل ان المراد وعند حكه
ببعضه ببعض ويحتمل ان المراد وعند حكه بشيء اخر والظاهر ان المراد
الاول لانه عند شقه يحصل حكه بالمنشار وان اجابوا الضمير
عائد على معظم المعتزلة فاولا الزم اقلهم ثم شرع في الزام معظمهم
لعدم اطرادها اي لان الانسان قد يقصد الى الشبع باكل قدر
من الطعام ولا يشبع والى الري بقدر من الما ولا يروى والى استقام
احد بعزيمة ولا يستقيم والى ابرائه بالمعالجة ولا يبرا والى احداث
الحرارة بالحك ولا تحدث والى تفهيم المخاطب ولا يفهم بخلاف الرمي
والجرح الخ ظاهره ان رمي الحجر والجرح متولد وسياتي يجعلهما مولدا
بالكسر فان الجرح بالمعنى المصدري مولد للالم وشبه عطف مرادف

قوله



قوله اما الرمي اي اما عدم الاطراد في الرمي وكذا يقال فيما بعده بل نقول
اي نقول ورفع الثقيل وشيله قد يرتفع ظاهره ان ضمير يرتفع عائد
على رفع الثقيل ولا معنى له فكان الاولى ان يقول والثقيل قد يرتفع
تارة وقد لا يرتفع اي وحينئذ فرفعه لا يطرد والحاصل ان الثقيل اذا حركه
انسان بيده قاصدا رفعه فتارة يحصل الرفع وتارة لا يحصل وحينئذ فالرفع
غير مطرد ومذهب المعتزلة الخ لما ذكر ان رفع الثقيل عندهم متولد
عن تحريك الشخص له وكان لهم في رفعه وتحريكه اضطراب تعرض له
ولابطاله لاجل ان يكون الناظر في ذلك على بصيرة فقال ومذهب
المعتزلة الخ في تحرك الاشيا الثقيلة وهما بمعنى ان حركتها هو
تحريكها ان تحريك الثقيل الاولى ان تحركه لانه هو الذي يتولد وينشأ
عن الاعتماد عليه وعن دفعه الذي هو تحريكه بالاعتماد عليه ودفعه
الباء للسببية والضميران للثقيل والمراد بدفعه تحريكه وعطفه على
ما قبله عطف تفسير واذا اريد اي هذا اذا اريد تحريكه يمنة
ويسرة فقط فاذا اريد رفعه الخ والمراد برفعه ارتفاعه وافادة
عطف تفسير لافادة المقصود من المعطوف عليه اختلفوا فيه اي في
رفعه بمعنى ارتفاعه اي اختلفوا فيه من حيث ما يتحقق به
فذهب المتقدمون الخ حاصله انك اذا رفعت ثقيلا الى العلو
حصل بذلك الرفع تحركه لجهة اليمين واليسار والعلو فالاعتماد وهو
دفعه وتحريكه واحد والناشئ عنه شيء واحد وهو حركته لجهة
اليمين واليسار والعلو ومذهب ابو هاشم ان دفعه وتحريكه نشأ عنه
حركته لجهة اليمين واليسار فقط واما صعوده للعلو فحركة اخرى
ناشئة عن اعتماد ودفع اخر فقول الشارح ان الاعتماد اي الدفع والتحريك
وقوله بحركة اي الثقيل وليس كذلك اي ما ذهب اليه الاقدمون
بل لا بد من زيادة حركة اي من حركة زائدة لجهة العلو
تنشأ من اعتماد اخر لان زيادة الحركات تستلزم زيادة الاعتماد
ما نحسه اي بما نحس به على تحريكه اي الثقيل كلزوم ان ما به
تحركه اي فلزم ان الاعتماد الذي به تحركه لجهة اليمين مغاير للاعتماد

الذي يحصل به ارتفاعه وقد اختلفوا ايضا لما انهى الكلام على اختلافهم
في رفع الثقيل بالنسبة للواحد اتبعه بالكلام على اختلافهم في دفع
الثقيل رفعه بالنسبة لما فوق الواحد واراده بالجماعة ما فوق الواحد
وكل واحد اي والحال ان كل واحد على انفراده يستقل بحمل ذلك الثقيل
الصنبري بضم الميم وفتحها ولا يشتركان اي الواحد والاخر يؤثر
في كل جزء اي من حيث رفعه لا من حيث ذاته والحركة حاصلة اي
بين الجميع في كل جزء في المسئلتين اي مسئلة رفع الشخص الواحد
الثقيل ومسئلة رفع الجماعة الثقيل ابطال الاصل التولد اي ابطال
مبناه وهو تاثير القدرة الحادثة في السبب المولد لغيره واسناد الممكنات
بالرفع عطفا على ابطال ابتداء اليه تعالى لان القائلين بالتولد يقولون
باسناد المسببات المتولدة الى الله لكن بواسطة فلا اشكال اي
في بطلان كلامهم في المسئلتين لان رفع الثقيل في كل من المسئلتين انما هو
بخلق الله ذلك بقدرته والحاصل انهم يقولون ان القدرة الحادثة
تؤثر في المقدور وهو السبب اعني الحركة فالسبب مؤثر في المسبب
فاذا بطل الاصل وهو تاثير القدرة الحادثة بطل الفرع وهو تاثير حركة
اليد في الضرب والقتل ونحوهما من المسببات يبطل مذهب الاولين
اي وهو ان الرافع له الحركة يمينا وشمالا لا الارتفاع بما ذكره ابو هاشم
فيها اي وهو قوله سابقا كيف ذلك يصح بل لابد الخ اجتماع
المثلين وذلك لان الشخص الرافع للثقيل قد قام اعتمادان وكذا اعتماد
نشأ عن حركة قائمة بالثقيل فقد اجتمع في الرافع مثلان وكذلك في
الثقيل لانه قال لابد من زيادة حركة اي على الحركة التي تحرك بها
يمينا وشمالا مع تلك الحركات الزايدة اجتماع للامثال والمناسب لما
هنا ان يقول فيما تقدم لا في اجتماع الامثال وهو محال اي
واجتماع المثلين محال لانه يؤدي الى اجتماع الضدين لانهما اذا اجتمعا
جاز ان ينعدم احدهما لا الاخر فيؤدي الى اجتماع الحركة فيجتمع
الضدان واجتماع الضدين محال فما استلزم من اجتماع المثلين محال
سلمنا جواز الخ انما قال ذلك لان ابا هاشم يلتزم اجتماع المثلين
ويدعي

ويدعي جوازه لكن يقال الراي لابي هاشم لو ولد الرافع اي عند
تصوره الرفع للثقيل حركة واحدة في هذا الثقيل اي بوضع له اعتماده
عليه استحال ان لا يتحرك اي بهذه الحركة بل لابد من تحركه بها ولا يتوقف
تحركه على حركة اخرى اذ لو لم يتحرك بها لزم الخ اذ يلزم منه اي من عدم التحرك
بها وهذا استدلال لما حكمت به الشرطية من استحالة عدم تحرك الثقيل الذي
ولد الرافع حركة فيه وفي ذلك اي اللازم المذكور وهو قيام الحركة
بجسم وهو غير متحرك ابطال لحقيقة الحركة اي سكون ذلك اللازم باطلا
فيكون ملزومه وهو عدم تحرك الجسم باطلا فثبت وجوب تحركه
لابد فيها من تفريغ اي لمكان وهو الحيز الاول وقوله واشغال اي لمكان
اخر وهو الحيز الثاني لانها الكون الاول في الحيز الثاني وحيث فرض انه
حركة وهو باق في مكانه فلا تفريغ ولا اشغال فاشتراطه هذا
تفريع على الشرطية والضمير المضاف اليه الاشتراط عايد على ابي هاشم
على ما به يتحرك اي على الحركة التي يتحرك بها الى ساير الجهات ومن جملتها
جهة العلو اشتراط لما اي لشيء يتحقق المشروط وهو هنا الارتفاع
وذلك اي الاشتراط ما يتحقق المشروط بدونه ينافي حقيقة الشرط لان
حقيقته ما لا يتحقق المشروط بدونه والحاصل ان الرافع للثقيل اذا
ولد فيه حركة من دفعه له وجب ان يتحرك بتلك الحركة الى اي جهة كانت
في جهة العلو فلزم من ذلك انه يتحقق تصعده وارتفاعه بتلك الحركة
فاشتراطه في تصعده وارتفاعه لحركة اخرى اشتراط لما يتوقف عليه
المشروط ولابي هاشم ان ينفصل عن ذلك بقوله لا نسلم قولكم ان الحركة
الواحدة التي ولدها الرافع في الثقيل يتحرك بها في ساير الجهات حتى جهة العلو
بل يتحرك بها لما عدا جهة العلو واما جهة العلو فلابد من زيادة
حركة الزايد والمزيد عليه يحصلان دفعة وقولكم اذا لم يتحرك بها الى جهة
العلو لزم عليه ابطال حقيقة الحركة ممنوع لان الحركة التي ولدها
الرافع في الجسم لا يلزم من عدم تحرك الجسم بها تصعدا بطلان الحركة
فلا انها كانت فيه الحركة وهو ساكن وذلك لانه تحرك بها يمنة
ويسرة وهذا يكفي في حقيقة الحركة في الجماعة اذا حملوا الثقيل

٢ واحدة م

مرد من المسئلة الثانية وقوله وكل واحد الخ الجملة حالية   القايل بالقول
الاول اي وهو ان كل واحد من الجماعة يحمل من الاجزاء ما لا يحمله الاخر   معين
او مبهم المعين هو الجزء الملاحظ في نفسه والمبهم هو الملاحظ لا في فرد
وهو ظاهر اي في الحال ظاهر اي واستحالة علة ظاهرة وذلك لان الجزء المبهم
كلي والكلي لا وجود له في الخارج وحمل ما لا وجود له في الخارج محال
اذ ليس تعيين جزء الخ اي اذ ليس اختصاص جزء اي اذ ليس حمل
زايد لهذا الجزء المعين بخصوصه اولى من حمل جزء اخر وكذا ان يقال في عمرو
والفرض ان هذا الحامل اي والفرض ان كلا من الحاملين لو كان في اخره
والواو تعليلية وهذا اشارة لنفي الاولوية اي يجعلا في لو كان كل من
الحاملين لا يستقل بحمل الجميع لظهور وجه تعيين الجزء المحمول وهو
ما يلي الراس مثلا لكونه لا يقدر على اكثر منه وكذا الاخر   فلا وجه الخ
اي فهو ترجيح بلا مرجح وهو محال فما استلزمه من حمل كل من الجماعة جزءا
معينا محال   فلذا اي عباد لا اعرف وجه الاختصاص وهذا جواب
سؤال قيل وجه الاختصاص تعلق قدرة الاخر بغير هذا الجزء ورد
بانه يمكن تنازعهما في كل جزء فلا مرجح   وهذه اي التصفية وفي
قوله لا اعرف وجه الاختصاص   حيرة بفتح الحاء وهي التحير
محض التوهمات وهو قولهم ان الرفع خلقه المبرد بواسطة تولد من
دفعه واعتماده   القايلين بالقول الثاني وهو ان كل واحد من
الجماعة يؤثر في حمل كل جزء وحاصل ما ذكره الشارح انه يقال لهم
ما تولد في هذا الجزء من فعل زيد هل هو ما تولد من فعل عمرو بمعنى
ان الرفع الذي هو اثر زيد هو عين الرفع الذي هو اثر عمرو او هذا
اثر غيرهما وهذا اثر غيره فما افترقان كان الاول لزم اثر من موثرين
وهو باطل وان كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل باحد الاثرين
فلا فايدة للزايد وقد يقال ان الجماعة المذكورة منزلة منزلة
العلة المركبة فالحمل منقول عن جميع الحاملين والهيئة الاجتماعية
لها دخل في حصول المقصود فلا يحصل بواحد وحينئذ فلا يلزم ما ذكره
الشارح   ولزم ان يكون الزايد الخ الاولى فرده بالفاء   وتحكيم الاوهام
والخيالات

والخيالات المراد بتحكيمها الجري على مقتضاها واشار بقوله وبالجملة الخ
الى ان وجوه ابطال القول بالتولد لا تنحصر فيما ذكره في هذا المبحث من
الوجوه   فصل   ويجوز الخ قد تقدم ان العقايد الالهية تنقسم
بحسب الحكم العقلي الى ثلاثة انواع واجبات ومستحيلات وجايزات
وقدم المص الكلام على الواجبات والمستحيلات ثم اتبعهما بالكلام على
الجايزات وترجم لها بفصل نظرا لمغايرتها لما نوع منه وحذف صدر
الترجمة ايجازا   ويجوز اي عقلا وشرعا والجواز اعم من الوقوع دقول
في حقه اي لجانبه بمعنى ذاته   ان يرى اي ان يراه الخلق بابصارهم
الحادثة سواء كان الرائي مسلما او كافرا لان الكلام في الجواز فقط   على
ما يليق به اي على الوجه الذي يليق به جل وعلا بان لا يكون حين الرؤية له
في جهة ولا في مقابلة لا على الوجه الحاصل في الشاهد بان يكون في جهة
او مقابلة للرائي اذ هذا لا يليق به فقوله لا في جهة ولا مقابلة توضيح
لما يليق به   ولا مقابلة اي بحيث يكون الرائي مقابلا له ومواجها له
واعلم ان الرؤية للشي في جهة تستلزم مقابلته والمقابلة للشي تستلزم
كونه في جهة وح فقوله ولا في مقابلة انما ذكره اهتماما به والا فهو داخل
في قوله لا في جهة   لقوله تعالى الخ لما توجه للسو وكان المدعي
جاريا على طرفي السمع والعقل قدم طرف السمع لانه المعتمد في المقام
الى ربها ناظرة اي و وقوع النظر يستدعي جوازه فدلالة الاية المذكورة
على المدعي باعتبار اللزوم فاندفع ما يقال ان المدعي جواز النظر
وهو اعم من وقوعه والاية انما تدل على وقوعه فالاية اخص
اثبتت الاخص من المدعي وتقديم المجرور في الاية لمجرد الاهتمام
ورعاية الفاصلة دون الحصر والحصر ادعايي ان المومنين كانهم
لا ينظرون الى ما سواه ولا يريدون الا الله لما حصل لهم من اللذة
العظمى بمشاهدة ذاته   ولسؤال موسى لها اي كما يشير لذلك قوله
تعالى رب ارني انظر اليك   اذ لو كانت مستحيلة الخ الظاهر ان هذا
الاستدلال من جهة المعنى وليس استدلالا صناعيا لانه لم يكن
تركيبه هكذا لو كانت مستحيلة ما جهلها موسى لكنه جهلها امرها فتجب

غير مستحيلة وهذا لا يصح لما في الاستثنائية من اضافة الجهل الى
رسول الله قال الهلاوي ولا يبعد ان تكون استثنائية لا اصنائية ونظمه
هكذا لو كانت مستحيلة لكان موسى جاهلا لامرها لتحقق طلبه لها لكن
ما جهل موسى امرها اذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبيا معصومون
منه ينتج انها غير مستحيلة فحذف المقدم التالي لظهوره واوقع الاستثنا
موقعه قال العلامة اليوسي هذا وان كان صحيحا لكن ادعا انه اقام
الاستثنائية مقام التالي في غاية البعد اذ لا يحوج للعدول عن
الافصاح بما قرره لو اراد المصنف ذلك والاقرب عندي ان يترك الكلام
على ظاهره وغاية الامر انه اراد عموم الجهل العلم ولا اشكال فيه وكانه
يقول لو كانت مستحيلة لعلم امرها اي لعلم انها مستحيلة لكنه لم يعلم
انها مستحيلة ينتج انها ليست مستحيلة وهو المطلوب وبيان
الملازمة انه لا يجهل ما هو مستحيل ودليل الاستثنائية انه لو علم
استحالتها ما سالها لكنه سالها ينتج انه لم يعلم باستحالتها وهو
المطلوب على انها لهم اي رغبتهم والمراد على طلبهم النظر او من
الرغبة الى وجهه الكريم اي ذاته الكريمة فاطلق الوجه على
الذات على طريق المجاز او المراد الوجه حقيقة بنا على انه تعالى له وجه
لكن لا يعلم حقيقته الا هو كما هو مذهب السلف وعلى هذا فمعنى
كون وجهه تعالى كريما انه شريف عالي القدر ستروون ربكم
هذا ظاهر في الرؤية لا نص فيها لاحتمال ان المعنى ستروون ثواب
ربكم ونحوه اي مما ورد من طرف الشرع او من الاحاديث والاول
اليق والثاني اقرب وكلام الشارح يقتضي ان المراد الاول ومن جملة الادلة
على جواز الرؤية اختلاف الصحابة في وقوع الرؤية للنبي صلى الله
عليه وسلم ليلة الاسرا ولو كانت ممتنعة لما كان للاختلاف في
الوقوع وجه وقد صح عن ابن عباس حبر هذه الامة وغيرها وقوعها
له صلى الله عليه وسلم وهذا يقتضي جوازها بالضرورة لما فرغ
من ذكر ما يجب في حقه تعالى في عقيدة الالام والحق بعض الذات اي
لما فرغ من ذكر ما يجب لذاته تعالى اي من ما قام عليه الدليل من
الواجبات

الواجبات لذاته تعالى اذ ما يجب في حقه تعالى لا ينحصر لكن الذي كلفنا
بمعرفته تفصيلا ما ثبت منها بالدليل واما ما لم يقم عليه الدليل فيجب
علينا معرفته اجمالا فنعتقد انه تعالى يتصف بكل كمال واعلم
انه اي لما كان الثالث ليس المراد من هذا القسم اي الذي هو الجائز وقوله
رجوع الجواز الى صفة من صفات ذاته اي بان يكون الجواز صفة له
تعالى او تكون صفة من صفاته تتصف بالجواز وكلاهما محال والى
الثاني بهذا ادفعا لما يتوهم من رجوع الوجوب الى صفة من صفات
ذاته ان تكون الجواز كذلك اي راجعا الى صفة من صفات ذاته وهذا
محال تعالى الله عنه اذ كل صفة من صفاته تعالى القائمة به فهي
واجبة لا تقبل الانتفا ازلا ولا ابدا بل الى تعلقها اي بل رجوع الجواز
الى تعلق الصفة بفعل الخ والاحسن لو قال بل الى تعلقها بالممكنات
ليجري الكلام في الفعل والترك والضمير في تعلقها عايد على الصفة
ومصدوقها هنا القدرة والارادة اذ يستحيل ان يتصف بصفة
جايزة اي بصفة وجودية وكذا يستحيل اتصافه بحال جايزة اما
اتصافه بصفة اعتبارية جايزة فلا ضرر فيه ككونه قبل العالم او معه
كان هذين الامرين امران اعتباريان جايزان لانه يجوز ان لا يوجد
العالم فلا يتصف بكون المولى قبل العالم ولا بعده اهـ وقوله يستحيل
ان يتصف سبحانه الخ مستنبط من قوله ليس المراد الخ ثم استشهد
الشارح بقوله لما عرفت لك لما عرفت من وجوب الوجود الخ هذا لا يظهر
بالنسبة لصفات الاحوال الا ان يراد بالوجود الثبوت او انه جار هنا على
نفي الاحوال ولو اتصف الخ هذا دليل بحسب الصناعة كما ان الذي
قبله دليل بحسب المعنى وقوله ربنا الى الخ دليل للاستثنائية المحذوفة
اي لكن اتصافه بالحوادث باطل لانه تعالى الخ اذ الجائز لا يكون الا حادثا
اراد بالجائز للتقريب العموم لا مطلق الجائز لان الجائز اعم من الحادث
واذا عرفت هذا اي واذا عرفت ان مرجع الجواز لتعلق القدرة
بالممكنات بايجادها الاولى ان يقول بوجودها لان التعلق هو
الايجاد فتامل ويجوز ان لا يخلقها الخ هذا تفريع بما علم الا انه لا جار

جواز خلقها لهم   ولا يستحيل اي خلافا للمعتزلة وقوله ولا يجب
خلقها لهم بعد اي خلافا لمن قال بوجوب الرؤية لبعضنا عند وجود شروطها وفي الباري
كذلك ومنه ان شرط رؤيتنا لبعضنا لا يجري في رؤية الباري   بالسمع
والعقل اي بالدليل السمعي والدليل العقلي   اما السمع الذي هو دليل
السمع لانه المعتمد والاقوى في هذه المقدمة كما سيظهر لك في الدليل
العقلي من الضعف   ناضرة الى ربها ناظرة اي منعمة بنظرها الى ربها
وذلك اي وبيان ذلك اي الاستدلال بهذه الاية على جواز الرؤية
ان النظر يعدى الى الاضافة بيانه واحترز بذلك عما اذا تعدى
بنفسه او بفي او باللام فانه في الاول بمعنى الانتظار نحو انظرونا نقتبس
من نوركم وفي الثاني بمعنى التفكر نحو او لم ينظروا في ملكوت السموات
والارض وفي الثالث بمعنى العطف نحو نظرت لزيد اي عطفت عليه   كان
ظاهرا في معنى الرؤية اي فكان النظر عند تعديه بالى ظاهرا في معنى الرؤية
ولم يكن نصا فيها لانه قد جاء استعماله في اللسان متعديا بالى في غير معنى
الرؤية كقول امرأة من العرب انا ناظرة الى ما يفعل الله بي اي منتظرة
وكقوله تعالى ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم اي لا يرحمهم   ولو كان المعنى
الاوضح ان يقول ولو كان المقصود بالنظر في الاية الرؤية لاسناده الى الوجه
ان المعنى اي المقصود وقوله بهذا النظر اي الواقع في الاية   اسناد
هذا النظر الى الوجه المناسب لاسلوب الاية ان يقول اسناده للوجوه
بل اي الحال والشان وقوله لما خص باسناده الى الوجوه اي لان
الوجوه ليست منتظرة للنعم وحدها بل الذات بتمامها وقد يقال
المراد بالوجوه الذوات على طريق المجاز المرسل ورد بان المجاز انما يرتكب
في الكلام البليغ الا اذا اقتضاه الحال ولا مقتضي له هنا   لما خص
اي الانتظار   وهو يومئذ اي يوم القيامة   لم يزالوا لعل
الاحسن التعبير بلن او بلا بدل لم وقد اجاب بعضهم عن هذا
الوجه الثاني بان المراد انتظار النعم الاخروية وتجدد نعم الجنة انما تنتظر
يوم القيامة ورده السمرياني بان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان
انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب

لا يلائم

لا يلائم ذلك بل ربما نافاه لان الانتظار للاجر موت لان المنتظر بالهم
والحزن والقلق وضيق الصدر احدر وان كان ناظرا بالحصول على ان
كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد منهم من
ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه   ومن الادلة
السمعية الخ هذا عطف على قوله اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ الخ
وكان المناسب للاسلوب السابق ان يقول ومنه سؤال موسى الخ
اذ معلوم الخ هذا اسم لمضمون قوله ومن الادلة السمعية الخ   والا اي
بان كان يجهل ما يستحيل في حقه تعالى كان جاهلا برؤيته ادركت
استحالتها حتى قاله الخ اي لكن التالي باطل لما في ذلك من غاية الشناعة
اذ كيف لا يدرك مولانا موسى ما ادركته جهلة المعتزلة وهذا من باب
الالزام لهم على مذهبهم   حتى انه المعتزلة بعض الخ اي جهلتهم
والاضافة للبيان   فتعين الخ ظاهره انه مفرع على ما ذكره اولا
بقوله اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى وسؤال ما يستحيل
ممنوع والانبيا معصومون من كل زلل فتعين الخ   والانبيا
معصومون الواو للحال   ومن الادلة اي السمعية   على الرغبة
تفسير للابتهال في كلام المتن وقوله ان يمتعهم اي في ان يمتعهم
وفسر الابتهال الواقع في المتن بالرغبة ولم يتعرض لطرف المعطوف
الذي هو الطلب وكانه اعتبره عطف تفسير والابتهال في اللغة
الاجتهاد في الدعا واخلاصه   وقد ورد ذلك اي الرغبة والطلب
بالتمتع بالنظر لوجهه والظاهر ان هذا سند الاجماع   ومنها اي
من الادلة السمعية   لا تضامون ولا تضارون يصح في ضبط
كل منهما ثلاثة اوجه فتح التاء مع تشديد الميم والراء على حذف
احدى التائين والماضي تضامم وتضارر والمعنى انكم لا تتزاحمون
في رؤيته او لا تتضاررون اي لا يمنع احدكم غيره في الرؤية بسبب
مزاحمته ازدحام الناس وتخفيف الميم والراء بالبنا للمفعول من الضيم
والضير اي لا يحصل لبعضكم من بعض ظلم وضيم بسبب الازدحام

[illegible] اذ معلوم [illegible] عليه السلام لا يجهل [illegible] ما يستحيل في حقه تعالى

في رؤية الباري لانه لا يحصل فيها مزاحمة لوضوحها وضم التاء مع تشديد
الميم من المضامة والمضارة والماضي ضام وضار وعبر ان هذا الوجه
الثالث رواية تضامون لم يرو في الحديث وان صح لغة ومعنى والله اعلم وقوله
او لا تضارون هكذا روي بالترديد من الراوي كما في البخاري وفي
اليونيني انهما روايتان وورد رواية هل تضامون في رؤية القمر
بالاستفهام   ووجه التشبيه الى اخر الحديث بيان المقصود
من التشبيه فافاد ان المقصود من التشبيه في الحديث تشبيه
الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي   ولوازمهما فلوازم الجهة الحدوث
ولوازم الجسمية اخذ الذات قدرا من الفراغ والانقسام   فيما ذكر اي
من عدم تضارر بعضهم لبعض وقت الرؤية وقوله لا المرئي بالمرئي
اي حتى يلزم ما ذكر من الجهة والجسمية ولوازمهما   ليس بنص هذا
بيان لما قبله وانما كانت من الظواهر لجواز ان يكون المعنى كما
قالت المعتزلة انكم سترون ثواب او نعمة ربكم وقوله انظر اليك
يحتمل ان المعنى رب ارني اية من اياتك انظر اليك اي الى ايتك ويحتمل
ان المطلوب لازم الرؤية وهو العلم الضروري ويحتمل ان موسى يعلم
الاستحالة فلما طلبها قومه منه كما في الاية طلبها موسى لنفسه
ليمنع فيتبين للقوم ان الله لا يراه القوم بالاولى من موسى وهذا
كله خلاف الظاهر   نعم لكثرتها وتواطيها على معنى واحد ظاهره ان
ذلك المعنى عدم الرؤية وليس كذلك فان الاقعد ان لو قال نعم لكثرتها
وتواطيها على الرؤية تفيد القطع بها   تفيد القطع بالرؤية اي
بجوازها   وقد اشار الى هذا المعنى اي وهو ان الظواهر اذا كثرت
افادت القطع   لما لم تنتهض لراي الامام الدليل العقلي لما فيه
من الضعف كما سبق في الكلام عليه   والادلة السمعية الواو للحال
وقوله راها اي الامام   راها ليست بنص اي فمع ذلك توقف
في القطع بجوازها وقال لا نقطع بجوازها كما تقول الاشاعرة ولا نقطع
بعدم جوازها كما تقول المعتزلة   فرد اي شرف الدين بن التلمساني
عليه اي على الفخر بما سبق من ان الظواهر اذا كثرت في شيء افادت
القطع

القطع وقوله وهو ظاهر اي وارد على الفخر بما ذكر ظاهر   على ان بعض
الذي اتى بهذا الاستدراك ليفيد ان بعض الادلة السمعية قد ارتفع عن
مرتبة الظاهر وصار قريبا من النص   على الانفراد المقام في غنى
عن ذلك وقوله يكاد ان يكون نصا في جواز الرؤية انما لم يجعله نصا
قطعا في جوازها لملاحظة ما يتطرق له من ضعف الاحتمال كما جرى
عليه الجاحظ من ان موسى انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا
الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضافه لنفسه
ليمنع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم من باب اولى وهذا
التاويل وان كان غير مسلم نعم مؤثر في القطع لان مجرد الاحتمال وان
كان ضعيفا يخدش في القطع وانما كان هذا التاويل غير مسلم
لانه مع مخالفته للظاهر حيث لم يقل ارهم ينظرون اليك فسؤال
تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تقريرهم
على ذلك وقد قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة فرد عليهم من ساعته بقوله
انكم قوم تجهلون   ويقرب منه اي من سؤال موسى حديث سترون الخ
فانه نص فيها انظر ما معنى هذا الكلام فان الحديث اذا كان قريبا
من الاية التي ليست بنص فكيف يجزم بان الحديث نص على انه يحتمل
ان يراد بقوله سترون ربكم رؤية الله او ثوابه او عقابه او امره لكن
الظاهر ان الرؤية لذات الرب لا سيما وقد وقع ذلك الحديث جوابا للسؤال
عن الرؤية لذاته تعالى فان ذلك غير بعيد ان يصيره نصا فيها
وقد يجاب بان قوله وهو نص فيها على حذف الكاف اي كالنص
فيها بدليل قوله ويقرب منه فان المراد ويقرب منه في كونه يكاد ان
يكون نصا   وهو مستفيض اي لانه رواه احد وعشرون صحابيا
وهذا تعليل لكونه كالنص اي وانما كان كالنص لانه مستفيض
وفيه خلاف فقيل انه يفيد القطع ان قلنا ان المستفيض من قبيل
المتواتر وان قلنا انه من قبيل الاحاد افاد الظن وانظر قوله ويقرب
منه الخ مع قوله كسؤال موسى الخ فان التمثيل يقتضي ان سؤال موسى
لم ينفرد بذلك الامر وهو القرب من كونه نصا وقوله ويقرب منه الى اخره

يقتضي افراده فالمناسب اسقاط اللام ويقول وهو سوال موسى
الخ   ولا يعارضها الخ قد سلم ان المعتزلة قد جروا على خلاف ما جرى
عليه اهل السنة من جواز الرؤية فانهم جروا على استحالتها ولهم في ذلك
شبه سمعي وعقلي كاهل السنة وقد سلم ما لاهل السنة من الادلة
السمعية في ذلك ولما انهى الكلام عليها وكان للخصوم ايراد
ومعارضة في ذلك توجه هذا المقام الى تقريره ودفعه فقال ولا
يعارضها اي الادلة السمعية وفي بعض النسخ ولا يعارضه اي الدليل
السمعي والاول انسب بما عبارته   لان الادراك اخص اي من الرؤية
اي ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وقوله لان الادراك الخ مستند
لنفي المعارضة   لاشعاره بالاحاطة هذا وجه كون الادراك اخص
وحاصله ان الادراك للشيء يقتضي الاحاطة به بخلاف الرؤية فانها
قد تقع على سبيل الاحاطة بجوانب المرئي وبدونها وح فكل ادراك
رؤية وليس كل رؤية ادراك   ولا مكن انها اي الاحاطة به تعالى
ممتنعة عندنا وان قلنا برؤيته   مطلقا يحتمل ان المراد في الدنيا
والاخرة وهو ما يقتضيه سياقه اللاحق ويحتمل ان المراد الاطلاق
بحسب الرؤية وغيرها من صفات الادراك كالمطروح فالمعنى
والاحاطة ممتنعة سواء كان ادراكه تعالى بالرؤية اي البصر او بالسمع او
بغيرهما من صفات الادراك   سلمنا انه الرؤية اي سلمنا ان
الادراك بمعنى الرؤية وانه مرادف لها لكن لا نسلم العموم في الزمان بل
المراد نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى الرؤية في
الاخرة من الادلة الشرعية   لكن المراد في الدنيا اي نفي الرؤية في
الدنيا   او هو اي نفي الادراك من باب العام وجه ذلك ان الابصار
جمع محلى بالالف واللام يفيد العموم والسلب اذا دخل على العموم يفيد
سلبه لا عموم السلب وسلب العموم من باب العام لا الكلية وح فالمعنى
لا تدركه ولا تراه الابصار كلها لان بعضها محجوبة عنه قطعا قال تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولا يلزم من تعلق النفي بالكل
تعلقه بكل فرد فيكون المؤمنون خارجين من هذا العموم للادلة الشرعية
الواردة

الواردة فيه   ولا قوله عز وجل عطف على قوله تعالى   لان المراد في الدنيا
اي لان المراد نفيها في الدنيا وقوله او هو اي وقوعها في الدنيا هو المسؤول
لموسى اي فليكن ذلك هو المنفي لان الاصل في الجواب المطابقة للسوال وقوله
اذ هو الخ سند لقوله لان المراد في الدنيا   ولهذا قال لن تراني اي ولاجل
كون المسؤول عنه وقوع الرؤية في ذلك السابق في الدنيا لا الوقوع مطلقا
قال المولى لن تراني ايها السائل وقوله وقد بسطنا ذلك اي لكون
المراد نفي وقوع الرؤية في الدنيا لا الوقوع مطلقا   من ان نقيض
الوقتية اي المطلقة لانها هي التي يوجد في نقيضها وقتها المعين والوقتية
المطلقة هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه
في وقت معين مثلا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض
بينه وبين الشمس هذه موجبة كلية وقتية مطلقة فنقيضها سالبة
جزئية ممكنة عامة وهي بعض القمر ليس بمنخسف بالامكان العام
وقت الحيلولة فتدبر ذلك النقيض او وقت المعين وكقولنا كل ممكن
هو فعل لله تعالى بالضرورة وقت حدوثه فنقيضها وقتية ممكنة
هكذا ليس كل ممكن فعلا لله تعالى بالامكان العام وقت حدوثه وانما قال
وقد بسطناه ولم يقل ويدل على ذلك ما تقرر الخ بحيث يجعل ما تقرر
تتمة لما مر لان النفي قضى من خواص الاخبار ولا تنقض للانشاء وقوله تعالى
ارني انظر اليك من قبيل الانشاء   هذا ما استدل الخ الاشارة لما ذكر
من الايتين الواقعتين في المتن وكلامه يشير الى انه كما ان اهل
السنة احتجوا بحجج عقلية وسمعية بعضها على جواز الرؤية وبعضها
على وقوعها كذلك المعتزلة احتجوا بشبه عقلية وسمعية بعضها على
امتناع الرؤية وبعضها على عدم وقوعها والمص في هذا الكتاب ذكر
اولا حجج اهل السنة من السمع ثم اردفها بشبه المعتزلة من السمع
واجاب عنها ثم ذكر حجج اهل السنة من العقل ثم اردفها بشبه المعتزلة
من العقل واجاب عنها ثم ان عبارة الش تقتضي ان الايتين
المذكورتين في المتن على سبيل المعارضة بعض ما استدل به المعتزلة
من الادلة السمعية وان لهم ادلة سمعية غيره لكنه لم يتعرض في المقام

الا لدفع الاستدلال بالآيتين المذكورتين فقط ولا يخفى ما فيه لانه لا يتم لنا
الاستدلال الا بدفع جميع ما استدلوا به وقد يجاب بان قوله من السمع حال من
ضمير كان المحذوف والاصل هذا المذكور كاين من جملة ادلة المعتزلة حالة
كونه ذلك الكاين من السمع فادخله على امر عام والاشكال مبني على
ان قوله من السمع بيان لبعض ما استدلوا به على نفي وقوع
الروية اي على نفي ان تقع في المستقبل اذ فيه وقوع النزاع معارضة
لما تمسكنا به من الآيات الدالة على وقوعها هذا ظاهر وهذا لا يناسب
ما جرى عليه في المتن من ان هذا الوجه هو المعارضة جار على
نفي الوقوع والآيات التي تمسكنا بها دالة على الجواز نعم الوجه
الثاني مناسب لما جرى عليه في المتن في امتناع الروية اي
على امتناع في بمعنى على الذي هو مقتضى مذهبهم اي وهو
يستلزم الوجه الاول لان استحالتها ونفي وقوعها يستلزم عدم وقوعها كما
ان الوقوع عندنا يستلزم جواز الوقوع وتوجيهها اي وتوجيه
المتمسك بها في المقصد الاول ان الروية الخ هذا قياس من الشكل
الاول صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية وقوله ينتج الى اخره
الاولى تقديمه بالقنا ان الروية هي الادراك بدل من الصغرى وقوله
لانه لا يصح اللام زايدة وهو خبر عن قوله دليل الصغرى لانه لا يصح
ثبوت الروية مع نفي الادراك اي فهذا يدل على انه عينها اذ لو كانت
غيرها لصح ثبوتها مع نفيها وانت خبير بان هذا الدليل لا ينتج
المدعى وهو كون الروية نفس الادراك لجريانه في المتساويين الذين
بينهما عموم وخصوص كالحيوان وح فيقال انه لا يلزم من عدم صحة
ثبوتها مع نفي الادراك ان تكون هي هو لجواز ان تكون اخص منه
عموم نفي الادراك في الآية عن كل بصر فيه انه لا وجه للجمع بين لفظ
عموم وكل فالاولى حذف عموم وقد يقال ان كل معتبرة بحسب الاشخاص
ولفظة عموم معتبرة بحسب الازمان اي ودليل [illegible] عموم نفي الادراك
في جميع الازمنة عن كل بصر وقوله لان الجمع الخ سند لما قبله من انه نفى
في الآية الادراك عن كل بصر في جميع الازمنة فيقتضي الاستغراق

اي عند

م النوع

اي عند القرينة الدالة على العهد او التبعيض وقولنا لا يراه مؤمن ولا
[illegible] وهذا ناظر للعموم في الابصار وقوله لا في الدنيا ولا في الآخرة ناظر للعموم
في الازمان وهذا مبني على ان العام يعتبر عمومه بالنسبة للاشخاص
ومطلق بالنسبة للازمان ويلزم من عمومه في الابصار عمومه في الازمان
اي لان الازمنة بالنظر لذاتها متساوية بقطع النظر عن الموانع ووجود
الشروط وح فلا يصح ثبوتها في بعضها دون بعض للترجيح من غير مرجح
واما توجيهها في المقصد الثاني اي واما توجيه التمسك بها على
المقصد الثاني الخ فلانه ذكرها اي الآية في معرض التمدح اي ذكرها على
وجه التمدح في بمعنى على او المراد ذكرها على سبيل التمدح بها اي بالروية
اي التمدح بنفيها والتمدح بنفيها لا يصح الا اذا اعتبر عموم العام الذي
سيق للمدح في الاشخاص والازمان فثبوته في حقه نقص المراد بالادراك
الذي هو نقص في حقه مصدر المبني للمفعول اي كونه يتجلى ويظهر
للخلائق فاندفع ما يقال ان الادراك وصف للمدرك لا من اوصاف
الباري فكيف يقال فثبوته في حقه نقص فثبوت الادراك في حقه نقص
اي لانه اذا كان عدم الادراك كمالا من حيث انه تمدح به كان الادراك
نقصا لان مقابل الكمال انما هو النقص واذا كان الادراك نقصا استحال
ثبوته في حقه تعالى لاستحالة النقايص عليه واذا استحال ثبوت
الادراك استحال ثبوت الروية لما سبق ان الروية هي الادراك والجواب
عن الآية من وجوه الخ لما بين ما تمسكوا به من الآية بالنسبة للوجهين
اتبعه بالجواب المقتضي لابطال ما تمسكوا به وقوله من وجوه خبر عن الجواب
وصيغة الكثرة قد استعملت في غير محلها بل هو اخص اي بل الادراك
اخص من الروية وهو اي الادراك في الحادث الخ وهذا سند لما قبله
قال لو او للتنويع وانما كان الادراك في الحادث بهذا المعنى لان حقيقته
النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ووصلت اليه
مع انحصار جوانبه اي ويلزم منه الاحاطة واما الروية فهي مطلق
ابصار الشيء سواء كان مع انحصار جوانبه اولا ولهذا يصح ان يقال رايت
القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ان يقال ادركه بصري

وما رايت وهذا اي الادراك بهذا المعنى محال على الله لاقتضائه ان
له جوانب واطراف تنتهي الخ اي كما هو الشان في كل ما استحالت
حقيقته على الله ان يحمل على لازمه كما في رحمته والضحك وحيث حمل الادراك في
الاية على معناه المجازي وهو الاحاطة اللازمة له كان النفي في الاية
منصبا على ذلك اللازم فالمعنى ح لا تحيط به الابصار اي لا تراه على
وجه الاحاطة به فان قلت ان الادراك هنا لم يثبت في حقه
تعالى حتى يقال ان حقيقته تستحيل وانما هو منفي فاذا فرضنا انه محمول
على حقيقته المذكورة ونفيت فاي محذور في ذلك قلت المراد
التنبيه على انه تعالى لما استحالت في حقه الجهة والجوانب والاطراف
لم يمكن ان يتصور في حقه حقيقة الادراك حتى يصح اثباته او نفيه وانما
ينتقل منه تعالى لازم الادراك وهو الاحاطة وهذا هو الذي ينفى انتفاؤه
بوجه كما اخرج عن تقسيم هذا النظر مع الثبوت ونفي الابصار
الخاص اي الذي هو الادراك على سبيل الاحاطة لا يوجب نفي اي انتفا
اي لا يوجب انتفا اصل الابصار الذي هو الادراك لا على سبيل
الاحاطة والاضافة في اصل الابصار بيانية اي لا يوجب انتفا مطلق
الابصار لان انتفا الخاص لا يوجب انتفا العام فانتفا الانسان لا يوجب
انتفا الحيوان وهو اي اصل الابصار هو الذي ندعيه اي مذهبنا وقوعه
وبهذا اي بما ذكر من ان المراد نفي اللازم ان النصوص الدالة على
الرؤية اي الادلة النقلية الدالة على وقوع الرؤية كقوله تعالى الى ربها
ناظرة وكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر الخ
للتوفيق بين النصوص اي الادلة الدالة على وقوع الرؤية كما ذكر والادلة
الدالة على عدم وقوعها مثل لا تدركه الابصار سلمنا الخ الجواب
المتقدم شرح لقوله في المتن لان الادراك الخ وقوله سلمنا الخ توجيه لشرح
قوله سلمنا انه الرؤية الخ لكن لا نسلم العموم في الازمان يعني ان قوله
لا تدركه الابصار لا يعمل عاما في سوى الاشخاص لمعارضة الادلة في
وقوع الرؤية فوجب المصير الى تخصيص هذا العام بالنسبة الى الازمان
للجمع بين هذا اي الدليل وهو لا تدركه الابصار وقوله وبين مقتضي
الرؤية اي

الرؤية اي وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والحديث
المتقدم او ندعي الخ هذا من زيادات الشرح وليس هذا مذكورا في
المتن في الافراد بان يراد بالابصار ابصار الكفار للادلة الواردة
فيهم اي الواردة في انهم يرون المولى في الاخرة فتلك الادلة تعين ان
قوله لا تدركه الابصار من قبيل العام المخصوص او نقول ان لفظ
الابصار الخ هذا شرح لقوله او هو من باب العلل الا الطة وهو عطف
على ما يليه من قوله او ندعي الخ محلى بالالف واللام اي بسببهما
نص في الثبوت وهو قوله تدركه الابصار العموم اي عموم الادراك لكل
فرد من الابصار فسلبه اي الابصار اي سلب حكمه فالضمير للابصار
على حذف مضاف تابع اي متوجه لما اشعر به اللفظ اي وهو
العموم اي فالنفي منصب على العموم وذلك اي جعل النفي تابعا
للعموم اي منصبا عليه او الاشارة راجعة لسلب العموم لان سلب
العموم الخ وذلك كقولنا ليس كل حيوان انسانا فان نفي الانسانية عن
عموم الحيوان لا ينافي ثبوتها للنوع من افراد الحيوان فيتحقق فاعلمه
صحة رده على سلب العموم بخلاف عموم السلب اي كقولنا لا شي
من الانسان بكاتب فتكذب بثبوت الحكم لفرد كثبوت الكتابة لزيد
بخلاف سلب العموم ولهذا اي ولاجل كون عموم السلب يكذب بثبوت
الحكم لفرد من الافراد قل من انزل الكتاب الخ هذا يشير الى قياس من
الشكل الثالث تقريره ان تقول موسى بشر موسى انزل عليه الكتاب
ثم نرده الى الشكل الاول بعكس الصغرى بان تقول بعض البشر موسى
ينتج بعض البشر انزل عليه الكتاب بهذه النتيجة موجبة جزئية
وهي تناقض ما ادعوه من السلب الكلي حيث ادعوا الخ هذا
منقوض لما افادته الاشارة فالمقام يقتضي عنه والدلالة المعتزلة
اي واستدلال المعتزلة بالاية على استحالة الرؤية تتوقف على تحقق
الثاني اي على الجزم بالثاني الذي هو عموم السلب دون تحقق الاول
الذي هو سلب العموم وعموم السلب لم يتحقق ولم يجزم به وانما تحقق
سلب العموم لان الاشتر ثابت الخ ولان نقيض الخ فقوله فان الاشتراك الخ

تعليل لهذا المحذوف الذي قدرناه   وانما يراه اي وانما ندعي انه
يراه المومنون لا الله فرون وهذا هو سلب العموم الممكن حمل الاية عليه
اي لايراه جميع الابصار بل ابصار المومنين وح فلا حجة للمعتزلة الـرد
عليهم بهذه الاية وقوله وانما كرة يراه المومنون اي على خلاف في
بعض الجزئيات قلنا وقوله دون الكافرين اي على خلاف فقيل
لا يرونه اصلا كما هو ظاهره وقيل يرونه ثم يحجبون بعدها وهذا اشد في
الحسرة   ونقيض الموجبة عطف على الاشرية اي ولان نقيض الخ
وقوله ونقيض الموجبة الكلية اي وهي كل الابصار تدركه   التي
سلبتها الاية صفة للموجبة الكلية والضمير في سلبتها عايد عليها تما
حذف مضاف اي التي سلبت الاية حكمها اي حكم الموجبة الكلية التي
هي قول القائل لا تدركه الابصار   هي السالبة الجزئية خبر عن قوله
ونقيض وانثه مراعاة لما بعده   التي دلت عليها الاية وهي
لا تدركه الابصار لانها بمعنى ليس كل الابصار تدركه وهذه سالبة
جزئية لان النفي اذا تقدم على لفظ كل كان بمثابة لفظ بعض فانه قبل
بعض الابصار لا تدركه فقولك ليس كل حيوان انسان بمثابة قولك بعض
الحيوان ليس بانسان والسالبة الجزئية من قبيل سلب العموم   فح مفرع
على مضمون قوله ونقيض الموجبة الخ وقوله بموجبها بفتح الجيم اي بما
اوجبته وافادته السالبة الجزئية اي وح كان مدلول الاية هو السالبة
الجزئية التي هي نقيض الموجبة الكلية لقوله على افادة الاية ودل تنفيه
بل ابصار المومنين جملة الاضراب من مفاد الاية يقتضي ان سلب العموم
لا يجامع عموم السلب بل يباينه من حيث انه لا بد في سلب العموم من ثبوت
الحكم لبعض الافراد فكانه قيل في الاية لا تدركه كل الابصار بل بعضها كذا
ذكر الخ واعترضه ابن التلمساني بان الحق المقرر خلافه وان سلب العموم
قد يجامع عموم السلب وح فهذه الاية على هذا الجواب لا تنهض حجة على اهل
السنة   وهو اي موجبها   هذا الجواب اي الذي هو قوله ونقول ان لفظ
الابصار وقوله والداعي الي هذا الجواب المذكور اشرت الخ   اي السلب في
الاية الخ يشير الي ان الضمير في كلام المتن راجع للسلب وقوله من باب السلب
المطلق

الوجه نعتبر

المطلق بالمجموع اي وهو سلب العموم وقوله لا من باب السلب المطلق بكل فرد
اي حتى تكون من عموم السلب   اضعف الاجوبة اي لانه يقتضي ان سلب
العموم من مقتضيات الاية وانه مباين لعموم السلب   وقد اعترض الخ
هذا بيان لتصعيفه اي وقد اعترض الجواب المذكور ابن التلمساني الخ
لا تنفي عموم السلب اي بل هي مفيدة له   فانه لا ينافيه هذا استند
لقوله لا تنفي الخ اي واذا كان لا ينافيه فلا يصح انها اذا دلت على نفي
العموم لا تدل على عموم السلب   فانه لا ينافيه اي بل قد يجتمعان فاذا
قلت كل انسان حجر فان نقيضه ليس كل انسان حجر فهذه سالبة جزئية
ويصح ان تكون سالبة كلية بان تقول لا شيء من الانسان بحجر فقد جامع
عموم السلب سلب العموم في هذه المادة في نفس الامر والحاصل
انه قد يجامعه فيما اذا لم يثبت حكم لبعض الافراد نحو ليس كل انسان
بحجر فهو يجامع لا شيء من الانسان بحجر وقد لا يجامعه فيما اذا ثبت حكم
لبعض الافراد كما اذا قلت ليس كل حيوان انسان فانه لا يجامع قولك
لا شيء من الحيوان بانسان بل ينافيه لثبوت الانسانية لبعض الحيوان
فانه لا ينافيه اي وقوله ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الاية
الموجبة الجزئية التي دلت عليها الاية لا السالبة الكلية التي لم يدل عليها
يقتضي تنافيهما وانهما لا يجتمعان في مادة   وقوله اي الامام وقوله
يكفي ذلك الاشارة راجعة لما ذكر من السالبة الجزئية   لانه المحقق
اي ان السالبة الجزئية هي التي يتحقق بها تكذيب الموجبة الكلية
وذلك لان الايجاب الكلي اذا كذب فالسلب الجزئي صادق ولا محالة
والسلب الكلي تارة يصدق كقولنا في نقيض كل انسان حجر كل انسان
ليس بحجر وقد لا يصدق الا السلب الجزئي كقولنا في نقيض كل
حيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان واما لا شيء من الحيوان
بانسان فهو كذب كالايجاب فالجزئي اذن هو المحقق والمطرد على
ما هو معلوم في فن المنطق وانما لزم من صدق الكلي صدق الجزئي
لان الكلي اخص اذ كل ما انتفى الحكم عن الكلي فقد انتفى عن الجزئي بخلاف
العكس وكذا في الاثبات ويلزم من صدق الاخص صدق الاعم بخلاف العكس

مطابق الاولى اي وضح فالموجبة الكلية القائلة كل الابصار تدركه
التي سلبتها الاية تنافيها السالبة الجزئية والكلية والاية محتملة
لكل منهما والذي يدل الخ . مطابق الاولى اي الاية اذا كانت السالبة الجزئية
تكذبها مع افادتها السلب عن البعض فمن باب اولى تكذبها ما فيه
السلب عن جميع الافراد على ان المراد به اي بقوله تعالى لا تدركه الابصار
وقوله بذلك اي السلب وقوله لا بقوله اي القائل فالاعتماد على
الجواب الثاني اي وهو ان الادراك اخص ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء
الاعم يعني للامام الخ هو من كلام المولف والضمير في يعني عائد
على ابن التلمساني وذلك ان الامام ذكر هذا الجواب الذي بحث فيه ابن
التلمساني اولا وذكر الجواب الذي هو ان الرؤية اخص من الادراك ثانيا
فلما ضعف ابن التلمساني الاول قال فالاعتماد على الجواب الثاني
قلت واعتراضي الخ هذا الكلام من المص تقرير لاعتراض ابن التلمساني
واشارة الى ان رد بعض المعاصرين عليه لا يظهر بعض المعاصرين
هو ابو العباس احمد بن زكري على عقيدة ابن الحاجب قال الشيخ فيما
سبق في بحث الوحدانية في العقيدة المنسوبة لابن الحاجب وقلنا
هنالك يحتمل انه قال ذلك اشارة الى انها لم تثبت عنده انها له وكانه
على غلبة ظنه او تحقق لامرها وانها له فمنع خبر قوله وحاصله ان المص
ذكر ان هذه انما تفيد سلب العموم ولا تفيد عموم السلب فاعترضه
ابن التلمساني بانا لا نسلم انها لا تفيد عموم السلب بل تفيده فاعترض
ابن زكري عليه بان هذا المنع الذي محصله افادة الاية لعموم السلب
لا يصح لان كلام علماء المعاني يقتضي انها انما تفيد سلب العموم لا عموم
السلب بشهادة الخ هذا سند للمنع وسياتي مناقشة المص لهذا مع قوله
بعد بدليل صدق قولنا لا رجال الخ وان ذلك ليس بناهض فيها او
القايم على اللف والنشر المرتب نظرا الى قوله لا رجل فمو لا والقايم رجلا اي
اذا كان القايم رجل فهو بالنصب عطف على الخبر وهو فيها فاين
ما يقتضيه اي فاين ما يدل على عموم السلب ولم يتعرض المص فيما ياتي لرد هذا
الوجه وهو مردود وذلك لانه ان لم يكن في المقام ما يقتضيه فهو ممكن
وليس

وليس في المقام ما يمنع على ان شرف الدين ذكر ما يقتضيه بقوله
والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة المدح ولو سلم اي
ولو سلم ان هناك مقتضيا في الجملة فلا يترك الظاهر وهو سلب العموم
للمحتمل وهو عموم السلب وانما قلنا في الجملة لاجل صحة قوله المحتمل المرجوح
اي فهذا المقتضي غير قوي بحيث يصرف للظاهر لاجله فهذا مسلم
حاصله ان كون التكذيب بالكلي اولى من التكذيب بالجزئي انما يتم
اذا لم تصح السالبة الكلية كما في المادة التي فيها المحمول مباين للموضوع كما
في كل انسان حجر فهي كاذبة ونقيضها بالسلب الجزئي صحيح واحرى
بالكلي واذا لم يصح السلب الكلي كما في المادة التي فيها المحمول اخص
من الموضوع نحو حيوان انسان فان هذه الموجبة كاذبة والسلب الكلي
وهو لا شيء من الحيوان بانسان لم تتم صحته وح فلا يكون احرى من السلب
الجزئي في كونه متعينا لها اذ لا يصح ان يكون نقيضا لها بعد تكذيب
السالبة الكلية اي بعد العلم بصحة السلب الكلي ثم ان قول العلامة
يحتمل ان يكون نعتا للسالبة والمفعول محذوف اي بعد تكذيب السالبة
الكلية الموجبة الكلية وهذا هو الظاهر ويحتمل ان يكون منصوبا على
المفعولية ونعته محذوف اي الكلية الموجبة فيستلزم الخ اي لان
السالبة الكلية تستلزم الجزئية فاللام للتعليل لان الكلية اخص
من الجزئية لانه متى صدقت السالبة الكلية صدقت السالبة الجزئية
ولا يلزم من صدق السالبة الجزئية صدق السالبة الكلية وقوله لان
الكلية تعليل لما قبله فاذا كذب الاخص اي وهو السلب الجزئي
ولفظ كذب بتشديد الذال فيهما ومفعوله محذوف اي واذا كذب
الاخص من النقيض شيئا كذبه النقيض ضرورة ان صدق الاخص من
النقيض يوجب صدق النقيض والكلية السالبة اذا كذبت الموجبة
الكلية فالجزئية السالبة مكذبة لها ايضا ضرورة انه اذا صدقت
الاولى صدقت الثانية وان لم يقع دليلا على تكذيب السالبة المصدر
مضاف للفاعل والمفعول محذوف اي على ان السالبة تكذب الموجبة
فلا يصح الاولى ان يقول فلا نسلم الاولوية ولا يلتفت لها

اي الكلية للموجبة ... صادقة لكونه على تكذيب السالبة

وهو باطل اي لما فيه من التعليلين لانهما قد يكذبان   واما قول المزي
بدل الخ اي واما قول ابن التلمساني الذي يدعي ان قوله لا تدركه الابصار
المراد به عموم السلب خرينة التمدح الخ   لكن لا نسلم عمومها في الازمان
لا يخفي ان هذا كلام مع المعتزلة من جملة الاجوبة عن الاية بنحو اشتمال عن
الموضوع وهو الكلام في الجواب المتقدم والحاصل ان هذا الوجه
مع ما بعده من جملة اجوبة اهل السنة عن الاية بنحو كلام مع المعتزلة
لا مع ابن التلمساني فسوقه في المقام غير مناسب فلا موقع لهما في المقام
مطلقة منها اي في الازمان   او يدعي التخصيص في الافراد
اي بان يراد بالابصار الغير المدركة له ابصار الكفار واما ابصار المومنين
فيرونه بدليل قوله وجوه يومئذ الخ   او نقول هب ان هذا وجه
اخر يجري عليه الشرح ويشبه من موضوع المسئلة رابعا نحو وان كان
صحيحا بالنسبة للكلام مع الخصوم جوابا عن هذه الاية التي اعترضوا
بها الا انه غير مناسب للمقام وهو الخوض في كلام ابن التلمساني في
لا يدركه المبصرون يعني ان الاية انما نفت ادراك الابصار بحيث
تكون الابصار نفسها مستقلة بالادراك وهذا لا ينافي ان الذات
الذوات تدرك بالابصار فلم لم يقولوا ان الذوات تدرك بالابصار
كما هو ظاهر الاية بل قالوا لا يدركه المبصرون فالاية لا تدل لما قالوا
فهي حجة لنا لا لهم والحاصل ان المنفي في الاية ادراك الابصار ولا
نزاع فيه والمتنازع فيه ادراك المبصرين ولا دلالة في الاية على نفيه
او يدعي التغيير في الادراك اي فيكون اخص من الرؤية   فلم
قلتم انها تدل على نفي الرؤية اي على نفيها مطلقا بدليل ما بعده
لا تمدح فيها اي لا تمدح به في بمعنى الباء وانث الضمير الراجع للنفي
لاكتسابه التانيث من المضاف اليه   بل التمدح في افتقاره في
بمعنى الباء   وهو اليق بالمدح اي لانه اليق بالمدح من منع الادراك
من كل احد وذلك لان القدرة التي تعطي وتمنع ابلغ من التي تمنع
فقط فالتمدح بها اليق وقد يقال هذا صحيح على جعل التمدح
بالافتقار واما اذا كان بالاحتجاب كما جرى عليه الخصم فلا لان

الاحتجاب

الاحتجاب عن جميع الابصار اليق بالمدح من الاحتجاب عن بعضها
قلت ولا يخفى عليك الخ قد سلف ان ابن زكري اعترض كلام المقترح
من وجوه اربعة فتوجه الضمير الى الكلام فيها وقد اعتبر الشارح اولا كلام ابن
زكري جوابا عن اعتراض المقترح لكلام الفخر حيث قال وقد اجاب عنه
الخ واعتبر هنا ان كلام ابن زكري رد وكل من الاعتبارين صحيح
هذا الرد اي رد ابن زكري لاعتراض ابن التلمساني   وما احتوى الخ
من عطف العلة على المعلول والى الشارح البيني ان فساده من
جهات وتمهيدا لقوله بعد فمنها الخ   فمنها اي من انواع الاختلال
وهو انا في الخ الواو للتعليل والاشارة راجعة لما حكاه اي وانما
كانت حكايته عنهم ما ذكر مختلفة لان هذا الحكم في اخر   اعني من
كل الخ اي اعني بذلك الغير كل من يقول بالعموم اي كل من يقول ان
للعموم الفاظا وضعت له تستعمل فيه حقيقة كالاصوليين وقد
اختلفوا في الصيغ المستعملة في العموم ككل وجميع والموصولات واسماء
الشرط هل هي حقيقة في العموم واستعمالها في الخصوص مجاز او بالعكس
او مشتركة بين العموم والخصوص اقوال   بل نصوا على ضده اي على ضد
نفي العموم وهو نفي النوع عموم النفي واراد بالضد المنافي لان النوع ليس
ضد النفي العموم بل مناف له   فانها اذا كانت في سياق النفي الخ عطف
تفسير للتصريح المقام   مع لا غير الجنسية اي وهي العاملة عمل ليس
وقوله مع لا الجنسية اي وهي العاملة عمل ان   ولا فرق في ذلك اي في
كون النكرة في سياق النفي تفيد العموم ظاهرا مع غير لا الجنسية ونصا
مع لا الجنسية بين ان تكون الخ   وهذا اي كون النكرة في سياق
النفي تفيد العموم مفردة او مثناة او مجموعة   هل هو اشتمل اي
والمنازعة في جواب هذا الاستفهام لان الما مر يفيد استغراق
المفرد اشتمل او لا ايجابا او نفيا واحدها   نفيا للسلح كي اي فلا رجل او لا
عنده نفي للكثير والقليل بخلاف لا رجال ولا رجلين فان الاول نفي
للجمع والثاني نفي للاثنين فقط فيصدق الاول عند وجود واحد
او اثنين فيها ويصدق الثاني عند وجود واحد فيها فقط

قوله كل من يقول ... حذف اعني

ام هو اي الاستغراق في الجميع اعني المفرد والمثنى والجمع فلا رجل ولا رجال ولا رجلين لنفي القليل والكثير وبحثه اي في القول الاول وقوله وتوجيهه اي للقول الثاني واما المفرد الخ مقابل لقوله انهم نصوا على صرح وبعموم النفي في النكرة الخ بل ظاهر كلامهم اي الائمة في تقرير القواعد وعوده للجود اي من النفي اي يفيد كما عم الجود وقوله واكثر الاستعمال على ذلك اي على ان المفرد مع النفي كالجمع وهذا ترشيح وتقوية لما قبله ومراده الاستعمال في مطلق الكلام والا فالقران لم يوجد فيه غير ذلك نحو لا يحب الظالمين اي كل فرد فرد وكذا ايضا فيما بعد وليس المراد لا يحب المجموع لا تقتلوا النساء ولا الصبيان من المعلوم ان النهي اخو النفي جامع مع عموم التحقق في كل فرد فلا اعتراض بان الكلام في النفي والحديث من افراد النهي لا النفي تأمل ومثل ذلك كثير اي ومثل ما ذكر من الامثلة كثير وتخريج الخ مبتدا خبره قوله قياس الخ وهذا جواب عما يقال من طرف ابن زكري ان ما نسبناه لعلماء المعاني من ان الجمع المنفي موقعا مثلا او منكرا لا يفيد عموم النفي وان لم يصرحوا به لكن نصوا على ذلك الحكم في كل فيقاس عليها الجمع المعرف الخ وحاصله ان علماء المعاني صرحوا بان اداة السلب اذا تقدمت على كل كان لسلب العموم فكذا اذا تقدمت اداة السلب على ال قياسا لها على كل بجامع ان كلا منهما في الاثبات للاستغراق وحاصل الجواب من وجهين كما قال الشارح قياس في اللغة اي واللغة لا تثبت بالقياس على الاصح والحاصل ان ال وكل يفيدان الاستغراق في الاثبات فيقاس ال على كل في حالة النفي فكما ان كل اذا تقدم عليها اداة السلب تكون لسلب العموم فكذلك ال اذا تقدم عليها اداة السلب تكون لسلب العموم فيرد هذا القياس بانه قياس في اللغة والحق انها لا تثبت بالقياس مع ظهور الفارق هذا جار على سبيل التنازل وارخاء العنان اي وعلى تسليم صحة القياس في اللغة فالفارق بينهما ظاهر ولا شك ان ظهور الفارق بين الاصل والفرع من القوادح المانعة من القياس والفارق هو ما اشار له الشارح بقوله لاحتمال استعمال ال الخ وبيانه ان ال تارة تستعمل لعموم الافراد واستغراق الجنس فتكون ككل في العموم

العموم فاذا دخل عليها نافٍ فسلب العموم وتارة تستعمل لنفس الحقيقة واذا دخل عليها نفي توجه للحقيقة ونفي الحقيقة يستلزم نفي الحكم عن كل فرد فرد وهذا هو عموم السلب بخلاف كل فانها انما تستعمل لعموم الافراد فاذا دخل النفي عليها توجه الى جميع الافراد ونفي جميعها هو سلب العموم ولا يلزم منه عموم السلب والحاصل ان كلا يتعين فيها ان تكون لعموم الافراد فاذا دخل عليها النفي سلب العموم واما ال فلا يتعين ان تكون للعموم حتى يتوجه النفي اليه بل قد يراد بها الحقيقة فاذا توجه النفي اليها انتفى كل فرد فقد ظهر الفرق بين الاصل والفرع فلا ينهض قياسه عليه في الحكم الذي قرر له وهو سلب العموم للحقيقة اي والاستغراق من فروعها واذا انتفت الحقيقة انتفت الافراد اي انتفى كل فرد فرد وهذا هو عموم السلب فان قلت لا نسلم ان الحمل بال المراد بها الحقيقة اذا كان منفيا يتعين للاستغراق وانما هو احتمال وهو في قوة الجزئي كما هو وان كان في قابل الاحتمال ايضا في العلية لان الاحتمال لها باق في الجملة عمّا اي حرف النفي قد استعمل الخ وهذا استدراك على ما يفهم مما تقدم من ان النفي قبل كل لسلب العموم دائما ايضا اي كما استعمل مع ال على ما سبق التمثيل به في قبلة الابيات وقوله اي قول ابن زكري وهذا توجيه للكلام مع ابن زكري في الوجه الثاني وغير الاسلوب هنا والمناسب للاسلوب السابق ان لو قال ومنها قوله بدليل الخ لان صدق الخ هذا استدلال للفساد بوجود رجل الخ التابعين مع ان استغراق المفرد نحو لا رجل في الدار والجمع العام نحو لا رجال في الدار لا الواحد اي ولا يستغرق الواحد والمثنى لانهما اي الواحد والمثنى ليسا من مدلول الجمع اي فلو كان لا تدركه الابصار من هذا القبيل كان معناه لا تدركه جماعات الابصار بل بصر او بصران فانظره نحو وجهها اي نحو خروج الواحد والمثنى عند من يقول بالخروج لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع مثله خروج المرأة من عموم الرجال مثلا لهذا اي لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع مثلا راجع للمرأة والعكس هو خروج الرجل من عموم النساء في قولك لا امرأة في الدار لا ما فهمه الخ هذا عطف

علي قوله هذا او قوله علي ابن التلمساني اي الذي اعترض علي ابن التلمساني
وهو ابن زكري وقوله ان خروجهما اي من ان خروجهما اي الواحد والمثنى
ليس مما هي بعد كون الجمع الخ وهي غفلة الخ اي وتوهم ان خروج الواحد
والمثنى من الجمع في قولك لا رجال في الدار من اجل ان النفي الداخل علي الجمع
المنكر لسلب العموم غفلة عظيمة وانث المبتدا مراعاة للخبر اذ يلزم الخ
هذا سند لما قبله وقوله علي هذا اي علي قوله ان عدم شمول الجمع المنكر المنفي
للواحد والاثنين لكونه من سلب العموم وهو قضية جزئية وان وجد
فيها الخ اي لانه لسلب العموم كما فهم وهو صادق اذا خرج رجل من الدار
عن غيبة رجل واحد منها اي من الدار فيصدق بغيبة الاولى عن
غيبة ان بعض الرجال بفتح الهمزة فاعل يصدق وقوله لم يكن خبر ان
فيصدق اذ القضية اي حيث صدق ما فوقها فيصدق القضية وهي
لا رجال في الدار اذا غاب واحد ولو وجد في الدار رجال الدنيا ما عدا ذلك
الواحد الغائب اي وهذا لا يقول به عاقل وقد يقال لابن زكري ان يلتزم هذا
ولا ضرر لان الجمع سلب وقوله نحو ما ذهب الخ هذا توجيه للعلام مع ابن
زكري في الوجه الثالث وكان المناسب ان لو جا به علي اسلوب اول
الذي صرح به بان يقول ومنها قوله نحو ما ذهب الخ انما هو سلب العموم
لا ينافيه اي لا ينافي عموم السلب وقوله فاين ما يقتضي الخ اي ما يدل
علي عموم السلب في الاية لانه ذكر الابصار حتى يحمل عليه فحملها
علي خلاف العموم اي فحملها علي خلاف عموم السلب وهو سلب العموم يخل
ببلاغة الكلام وانت خبير بان هذا الوجه جار علي طرفيه واقتصر المص
علي رد الطرف الاول والمناسب التعرض لرد الطرف الثاني ايضا وهو قوله
سلمنا ما يقتضيه فلا يترك الظاهر للمحتمل المرجوح وحاصل رده انك
حيث سلمت ان ثم ما يقتضيه فقد صار راجحا بعد ما كان مرجوحا فلا يترك
الظاهر للمحتمل المرجوح وقوله ان تلك القرينة الخ هذا توجيه للعلام مع
ابن زكري في الوجه الرابع يقتضي انحصار قرينة الحال الخ اي لانه الغى
القرينة الحالية عن الاعتبار فكانه يرى ان اللفظ لا يصرف عن ظاهره الا القرينة
اللفظية وهذا فاسد كما ان قوله فلا يترك اللفظ لاجلها يقال عليه حيث
سلمت

سلمت انها قرينة فيلزم كان مدلول اللفظ يترك لاجلها اذ لا معنى لكونها
قرينة الا انه يترك مدلول اللفظ لاجلها وان كان في ذلك خلاف اسم
الاشارة راجع لانحصار قرينة الحال في اللفظية ولا يخفى ان هذا انصرح بما
يفهمه الطرف اعني قوله عند المحققين فانه يفهم ان المسالة ذات خلاف فلا
حاجة لقوله وان كان في ذلك خلاف هذا تسليم الخ اي لانه حيث سلم
ان الاية من قبيل عموم السلب فقد وافق ابن التلمساني وما ذكر بعده
اي وما ذكره ابن زكري بعد قوله سلمنا دلالة الصيغة علي العموم بهذه القرينة
والذي ذكره بعده هو قوله فلا نسلم عمومها في الازمان لان صيغة العموم
مطلقة فيها فتقيد بالدنيا او ندعي التخصيص في الافراد والحاصل ان
تسليمه لما ذكره شرف الدين يقطع نزاعه واعتراضه وكل ما انتقل اليه
من الاجوبة بعد ذلك لا يفيد في الاعتراض علي شرف الدين شيا غير اختلال
النظام وتنافر الكلام لخروجه عن محل النزاع منصوب في غير محله اي
مجعول ومذكور في غير محله وكانه لم يعرف الخ هذا تمهيد لقوله بعد فشان
المشتغل الخ اي وكان ابن زكري لم يعرف من يخاطب هل هو ابن التلمساني
العالم الكبير او غيره لان هذا الخطاب لا يناسب ان يخاطب به الا من يمنع
الرؤية محتجا بالاية كالمعتزلي وابن التلمساني الذي يخاطبه ابن زكري
سني لا يحتج بالاية علي منع الرؤية ولا يقول بمنعها اصلا هذا المخاطب
لهذا الكلام مستانف وهذا مبتدا والاشارة راجعة للذهن والمخاطب
بفتح الطا اسم مفعول وهو نعت او عطف بيان او بدل من اسم الاشارة
والضمير في له عائد علي ابن زكري واتى به باسم الاشارة تعظيما لابن التلمساني
فكانه يقول ان المخاطب لابن زكري هو هذا العالم الكبير ولا يليق بابن زكري
ان يغلط في خطابه من ائمة اهل السنة ومحققيهم وح فلا يليق
بابن زكري ان يغلط في خطابه ويأتي بكلام في غير محله لا يليق خطابه به
وانما يخاطب به غيره كالمعتزلة وقد قدح الواو للحال وفاعل قدح
ضمير يعود علي شرف الدين والمراد ببعض الاجوبة التي قدح فيها كون
الاية من قبيل سلب العموم لا عموم السلب ولا يلزم من ذلك اي لا يلزم
من قدح شرف الدين في بعض الاجوبة علي الاية التي استدل بها المعتزلة

انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها فالاشارة راجعة لمضمون قوله وقد
قدح الخ وافهم قوله الاية التي استدل بها المعتزلة وما بعده وكذا قوله
ما بقاه الدلالة للمعتزلة بالاية لان الخصم يصح والمرفوع عن المذهب اي انه
قصر بما ذكره من الاجوبة دفع ما تمسكوا به وان الشيخ شرف الدين قدح في
بعض اجوبته كيف وقد صرح الاستفهام للاستبعاد والواو للحال اي
بمعنى انه يوافقهم على ذلك والحال انه اي شرف الدين قد صرح بما ارتضاه الخ
والضمير في قوله عنها راجع للاية فشان المتكلم معه هذا هو المستهد
له والمعتزلة هو اسم زكي والضمير في معه عائد على ابن التلمساني وقوله ان
يحاول تصحيح الجواب اي الذي اجاب به الامام الفخر سابقا وهو ان الاية من
قبيل سلب العموم لا عموم السلب الذي اعترضه اي ابن التلمساني حيث
قال لا نسلم ان الاية لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم
لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه يوافق على ذلك اي على ان هنا اجوبة
عن الاية غير هذا الجواب المعترض بل صرح به اي بما ذكر من الاجوبة
المغايرة لذلك الجواب المعترض على مذهب المعتزلة اي وهو نفي الرؤية
معترضا اي المعتزلي وقوله لان مقصوده هو اي المعتزلي لا خصوصية
ذلك الجواب الاولى لا خصوصية المعترض على الجواب اي ان مقصوده تصحيح
مذهبه لا الاعتراض فقط فاذا قال المعتزلي لا نسلم ان الاية من سلب العموم
بل من عموم السلب بقرينة التمدح فليس قصده الاعتراض على الجواب فقط بل
تصحيح مذهبه ومما يتمسك به الخ قد تقدم ان النص الذي
استدلت به المعتزلة على نفي الرؤية جار على طريقتين تقدم شرح
الطرف الاول ورفع ما اشتمل به ذلك الطرف من الايراد الوارد علينا ولما انهى
الكلام عليه شرع بالكلام على الطرف الثاني فقال ومما تمسك به المعتزلة
الخ لكن المناسب للسياق ان لو قال واما قوله تعالى لن تراني الخ ولن
تفيد التابيد هذا استدلالهما قبله فاو تعليلية وقوله بدليل قوله تعالى
الخ هذا استدلال لكون لن تفيد التابيد ولن تفيد التابيد اي انه حقيقة
حقيقة لغوية فيها والقران وارد على ذلك لن تتمنوه اي فلن في هذه
الاية مفيدة للتابيد باتفاق فيستعمل لمحل النزاع والمراد هنا
التابيد

التابيد اي فالمطابق على حاله وليس متجوزا به ولا منقولا بحيث يقال ان
لن مستعملة في النفي المجال مجازا او نقلت لذلك المعنى مجازا حقيقة الوضعية
والاولى حذف قوله والمراد هنا التابيد لانه قد لا يفهم من المقام اذ قوله
ولن تفيد التابيد اي على وجه الحقيقة بدليل سنوضحه والمراد
به الحقيقة الوضعية والشرعية كالدابة والصلاة خلاف الاصل اي خلاف
الغالب وخلاف الاصل لا يرتكب الا لدليل انه هنا اي قوله لن تراني وصرف
هذا الجواب لم يجر عليه في المتن جرى في شرح الشرح وما جرى عليه في الشرح
هنا وفيما بعده اقصر مما جرى عليه في المتن عندي ظاهره انه خبر عن
الجواب وهو متعين لفساد المعنى وحينئذ فيجعل خبر المبتدا المحذوف
اي والجواب عن ذلك ان نقول هو ممنوع لامرين الامر الاول قوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا والحال انهم يتمنون في الاخرة الامر الثاني ان الاية جواب
لسؤال موسى الخ وهم يتمنونه اي الموت في النار بدليل قوله تعالى ويقول
الكافر يا ليتني كنت ترابا وقوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك
فهو اسم للمنع والاقتصار وهم يتمنون في الاخرة ليجري الكلام على ما هو عليه
فالجواب يعود الى نفي رؤيته في الدنيا اي وحينئذ فلن ليست للتابيد كما
قالوا والا لزم عدم مطابقة السؤال الجواب اذ الاصل الخ الاصل هنا
بمعنى القاعدة وهو متعلق بقوله فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا
ولان الجواب الخ عطف على قوله اذ الاصل الخ فهو عطف علة على مثلها
بنقيض المسؤول اي بما يناقضه وينافيه فاطلق النقيض على المنافي
والمراد النقيض اللغوي والا فالمسؤول الرؤية وهي مفرد والنقيض اصطلاحا
انما يكون للقضايا بوقت معين اي وهو الان ولهذا اي ولاجل كون
الاصل في المقيد بوقت ان يقيد نقيضه بذلك الوقت قال المناطقة الخ
ان نقيض الوقتية اي المطلقة وان الاولى ان يقيدها بذلك لانها هي
التي يوجد في نقيضها وقتها المعين بخلاف الوقتية الغير المطلقة وهي
المقيدة باللادوام كقولك بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع وقت
الكتابة لا دائما فلا يوجد في نقيضها وقتها المعين بل يقال اما ليس بعض
الكاتب متحرك الاصابع بالامكان العام واما بعض الكاتب متحرك

الاصابع دائما وقد يتناسى الخ انما قال يتناسى لان محل التناقض الاخبار
والاية من باب الاستادية في قولك رب ارني انظر اليك وقد سلف ذلك واما
اثباتها بالدليل العقلي الخ قد سلف ان مذهب اهل السنة جواز الرؤية وقد
استدلوا على ذلك بالسمع والعقل وان مذهب المعتزلة امتناعها ولهم على
ذلك دليل سمعي وعقلي وتقدم ان المص لما توجه للاستدلال قدم دليل
السمع لقوته وذكر في طيه دليل المعتزلة السمعي ولما انهى الكلام على
جميع اطرافه وبيان فساد ما اورده المعتزلة علينا وابطال مستندهم اتبعه
بالكلام على الدليل العقلي بالنسبة الينا وهيانه في اثباتها التعرض للدليل
العقلي بالنسبة للمعتزلة وبيان ما فيه من الفساد وعبر الوجه للدليل
العقلي ارتكابا داة الاتصال للطول فقال واما اثباتها الخ وقوله واما
اثباتها اي الرؤية اي اثبات جوازها فالضمير عائد على الرؤية على حذف
مضاف المشهور هو وصف لشئ لا انه للاحتراز حتى يتوهم ان للاصحاب
دليلا اخر غير مشهور وهو ان مصحح الرؤية الوجود ظاهره ان الضمير عائد
على الدليل فيبطل بما مر ان الدليل علم جوازها ويتوقف على كون مصحح الرؤية
الوجود اي كون الوجود علة في صحة الرؤية اي في جوازها وليس كذلك وقد
يوجه كلامه بان ما ذكره جزء الدليل لانه دليل الكبرى فيكون قد اطلق عليه
دليلا مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فضعيف الجواب اما وقوله
لان الوجود عين الموجود اي على قول وهذا سند للتضعيف فلا يصح ان
تكون علة اي لصحة رؤيته تعالى لان القاعدة في العلة ان تكون وصفا
قائما بمحل الحكم لانها محل الحكم مثلا لو قلت البر ربوي لاقتياته وادخاره
فالاقتيات والادخار وصف قائم بالبر الذي هو محل الحكم ولو قلنا ان العلة
في صحة رؤية زيد او رؤية صفاته وجودها والحال ان وجود الشئ عينه
لكانت الذات علة في ثبوت الحكم له والعلة انما تكون صفة لا ذاتا ولئن
سلم ان الوجود علة مصححة للرؤية فلا يلزم من كونه علة في مقام الممكن
ان يكون علة في مقام الواجب لما بين الواجب والممكن من التخالف وعدم
الجامع تقريرا لاستدلال اي على صحة رؤيته تعالى ظاهر اي على مراد
الكتاب من برهان وجوب وجوده واما الكبرى الخ اليات يقتضي
ان الكلام

ان الكلام على حذف مضاف اي واما دليل الكبرى ولا يخفى ان لا مناسب حمل
ما نحن فيه عليه من قوله فلانه الخ ففي الكلام شئ وقد يتقصى عن ما ذكر
باعتبار ان المضاف المحذوف الصحة اي واما صحة الكبرى ويكون قوله فلان
الخ متعلق بمحذوف على انه خبر اي فثابتة لان صحة الرؤية الخ فلان صحة
الرؤية اي جواز كون الشئ مرئيا فالمراد بالصحة في المقام الجواز لا الصحة
عند الفقهاء والمراد بالرؤية الرؤية الفعلية وهي كون الشئ مرئيا لا القوى
لا الصفة بمعنى البصر موقوفة على مصحح اي لانها حكم ثبوتي وكل حكم
ثبوتي لا بد له من مصحح اي لا بد له من علة تصححه والا اي وان لم تكن موقوفة
على مصحح لصح الخ لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم توقفها على
مصحح فثبت نقيضه وهو توقفها وهو المطلوب والا لصح تعلقها
بالمعدوم اي لان نسبة الرؤية الى المعدوم كنسبتها للوجود والضمير في
تعلقها راجع للرؤية لا بالمعنى السابق وهو كون الشئ مرئيا بل بمعنى
الصفة ففي الكلام استخدام كالعلم اي ككون الشئ معلوما هذا
هو المراد فكون الشئ معلوما لا يتوقف على علة فلذا يتعلق العلم بالموجود
والمعدوم فقوله كالعلم تمثيل للنفي وهو ما لا يكون موقوفا على مصحح
وليس تمثيلا للمعدوم والحاصل ان العلم يتعلق بالموجود والمعدوم
لان كون الشئ معلوما لا يتوقف على مصحح واما الرؤية فانما تتعلق بالموجود
لان كون الشئ مرئيا يتوقف على مصحح والرؤية اي والحال ان الرؤية
الخ والمراد بها هنا الصفة لا بمعنى البصر بدليل تعلقها بالجوهر والعرض
اي عند اهل السنة واما المعتزلة فيقولون المرئي انما هو الاعراض
فالمصحح لرؤيتهما اي الرؤية الفعلية اي كونهما مرئيين ما به
الافتراق اي وهو التحيز وعدم القيام بالمحل بالنسبة للجوهر والقيام بالمحل
وعدم التحيز بالنسبة للعرض وقوله او ما به الاشتراك اي كالوجود
والحدوث والامكان والافتقار الى مخصص ونحو ذلك فان الجوهر والعرض
يشتركان في جميع ذلك لا جائز ان يكون اي المصحح لرؤيتهما والا لزم
تعليل الاحكام المتساوية بالنوع الخ مرادان رؤية الجوهر ورؤية العرض
متساويتان بالنوع وهو مطلق رؤية فلو عللت الرؤية منهما بما

بالافتراق كان تعليل رؤية الجوهر بالتحيز مثلا وتعليل رؤية العرض بالاحتياج
الى المحل مثلا لزم ان تعلل الرؤية النوعية المقررة الحقيقية تارة بعلة كذا وتارة
بعلة كذا وهذا لا يصح كما لا يصح ان تعلل العالمية مثلا في زيد بالعلم وفي عمرو
بغير العلم لان العلة انما تقتضي المعلول بالمناسبة والشيء الواحد لا يناسب
الامرين المختلفين بالحقيقة اذا علمت هذا فتقول تعليل الاحكام وهي صحة
رؤية الجوهر والعرض فان نوعهما واحد وهو مطلق صحة رؤيته وتحت ذلك
النوع فردان صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض وانه محال اي وان
ذلك اللازم محال وانما عدل عن قوله وهو محال لما قاله لتاكيد المحالية
ووجه كونه محالا انه يلزم عليه تعليل الاحكام المتساوية في النوع بالعلل
المختلفة تعليل نوعها بتلك العلل وتعليل الشيء الواحد بالعلل
المختلفة باطل لان العلة انما تقتضي بالمناسبة والشيء الواحد لا يناسب
الامرين المختلفين بالحقيقة واما الاحكام المثلية كالعالمية القائمة
بزيد والقائمة بعمرو فاحكام متساوية بالنوع وهو مطلق عالمية
ولا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار موجبها وهو العلم فلو
علة العالمية القائمة بزيد غير العلم لزم قلب مستويها وذلك محال
فتعين الخ الاحسن سوقه باسلوب التنويع اما ان تكون امرا ثبوتيا
الاولى ان يقول اما ان تكون ثبوتا او عدما لان الامر الثبوتي او العدمي
هو الذي تعلقت به الرؤية المعلل تعلقها به بالثبوت او العدم القائم
بالمرئي وما يدل لذلك قوله لان العدم لا يصلح الخ ان تكون امرا
عدميا الاولى لا جائز ان تكون عدما والا لصح رؤية المعدوم وامتنع
رؤية الموجود وهذا اصح للمنع وحاصله انه لو كان المصحح الذي هو
العلة عدما لاقتضى ذلك ان تكون علة صحة الرؤية الشيء المكون عدما
وهذه العلة باطلة لعودها على الاصل وهو رؤية الجوهر والعرض
بالابطال اذ من شرط العلة ان تكون في محل الحكم والكون عدما انما يتصف
بالعدمي لا بالوجودي فهذه العلة انما تقتضي صحة رؤية المعدوم
دون الموجود وقد يقال هذا انما يتجه لو كان الامر العدمي
لا يقوم بالموجود وهذا باطل فان الموجود تقوم به الامور العدمية
كثيرا

كثيرا الا ترى ان الجوهر والعرض يقوم بهما الامور السلبية كعدم الوجوب
وعدم الاستحالة ونحوهما وهي امور عدمية فلو عللنا الرؤية بشيء منهما
للزم انا عللناها بالكون عدما فلا يلزم امتناع رؤية الموجود ولان العدم
معطوف على قوله والا لصح اي ولا جائز ان تكون عدما لان العدم لا يصلح ان تكون
علة للامر الثبوتي اي لان من شرط العلة قيامها بمحل الحكم والعدم لم يتصف
بالثبوتي سواء كان موجودا في الخارج او لا كالاحوال واعلم انه يجوز تعليل
الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ
التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف
واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي كتعليل وجوب الصلاة
بعدم الحيض ففيه خلاف الاكثر على جوازه والمختار منعه فقول الشارح ولان
العدم لا يصلح ان تكون علة للامر الثبوتي اي عند المحققين والاكثر على
خلافه قال الاولون فهو عدم مانع لا علة والكلام في العدم الخصوصي لا المطلق
اذ لا يكون علة لشيء اتفاقا فتعين الاولى تفريع بالفاء ان تكون امرا
ثبوتيا الاولى ان تكون ثبوتا وقوله والامر الثبوتي الخ كان الاولى ان يقول
والثبوت اما ان يكون وجودا او حالا فان لم يفسر بالوجود اي بل
فسر بان اريد بالثبوت المعنى الجامع للوجود والحال امتنع رؤية الوجود
اي وتعين ان يكون المرئي انما هو الاحوال فقوله اولا اي او لا يفسر بالوجود
بان اريد بالثبوت عموم الوجود لا مطلق الثبوت والا كان اللازم على
عموم نفيه الثبوت بالوجود ان يرى الموجود والحال لان مطلق الثبوت
اعم لان الثبوت قد لا ينتهي الى درجة الوجود فيكون حالا وقد ينتهي
اليها فيكون وجودا تامل وان تفسر بالوجود فلا يخلو اما
ان يفسر اي الوجود بكونه صفة اي وجود صفة او وجود موصوف
لا جائز ان يفسر باحدهما بان يقال انما اري الشيء لكون وجوده وجود
صفة او لكون وجوده وجود موصوف والا لما راى الاخر لانتفاء
العلة في طرفه فتعين عدم تفسيره وان العلة مطلق الوجود المتحقق
في كل من الصفة والموصوف تكونها اي يكونه وجود صفة ثم عبارته
اقتضت ان الوجود يفسر بالوجود ولا يخفى ما فيه وان جعل الضمير

وقوله اما ان يتشبث للامر المعلل لا المعلل به الذي هو الوجود لم يحتج
لحذف المضاف ولا يرد عليه ما ذكر من البحث انفا اليوسي فتعين انه اي
المذكور الذي هو الجوهر والعرض وقوله والباري الخ الاولى ان يقول بدوه وحينئذ
فقد صحت الكبرى لانه هو الذي بصدده وهذا اي ما ذكر من السبر الذي
اتى به لبيان الكبرى لانه اي الخ اول الشان وهذا اسهو لتضمين ما ذكر
من السبر فصحة المخلوقية اي التي هي بمثابة الرؤية في كونها مشتركة
بين الجوهر والعرض فلا بد لها اي لذلك الحكم من علة لان كل حكم لا بد له من
علة وقوله مشتركة اي بين الجوهر والعرض التي قامتا بهما لان العلة يجب
ثبوتها بمحل الحكم وانما وجب في تلك العلة ان تكون مشتركة لانه لو عللت
صحة مخلوقية كل منهما بما يتميز عن الاخر لزم تعليل الاحكام المتساوية
بالنوع بعلل مختلفة وانه محال كما مر اما الحدوث او الوجود وهذا
من كلام الامام ولا يخفى ان المص لم يجر عليه في سبره بل قال اما ان تكون امرا
ثبوتيا او عدميا وكأن المناسب لحيث قصر جلب كلام الامام من
المتن في المقام الجاري على الحدوث والوجود ان يجريه في مقام السبر عليهما
ليجري طرف السبر وطرف النفي على نسق واحد لما ذكرتموه اي من ان
العدمي لا يكون علة والمراد بالعدمي هنا ما يشمل الحال كما افاده
اليوسي او ان الحدوث لا يخلو عن شائبة عدم كما في المعارج فتعين الوجود
اي والباري موجود فوجب الخ فهو مبني على محذوف وكان هذا اي
ما ادى اليه السبر في هذا المقام وهو كونه تعالى مخلوقا فكذلك ما ذكرتموه
الخطاب لاهل السنة اي فكذلك ما ذكرتموه مما ادى اليه السبر وهو انه مرئي
باطل وايضا الخ هذا نقض ثان فالملموسية بمثابة الرؤية والمخلوقية
ونذكر الحرارة والبرودة اي به وقوله حكم مشترك اي بين
الطول والعرض والحرارة والبرودة وسوق الكلام الخ اي الى اخر الكلام
في السبر فنقول فلا بد له من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود
والحدوث باطل لما ذكرتموه فتعين الوجود فيلزم صحة كون المولى ملموسا
لانه تعالى موجود حينئذ يلزم الخ حتى للتفريع بمعنى الفاء اي فيلزم كونه صحة
ملموسا والتزامه اي والقول بموجبه وهو التزام بان المولى يجوز ان
يلمس

يلمس موضوع اي باطل وهذا جواب عما يقال نحن نلتزم ان الله يصح عليه
الملموسية فلا يرد علينا نقضا والجواب ان صحة الملموسية في حق الباري
موضوعة بالضرورة بديهة العقل هذا يقتضي ان بطلان هذا القول
ضروري وسيأتي في كلامه في توجيه ضعف جواب الاستاذ ما يقتضي انه
نظري والاول اي والنقض الاول بالمخلوقية قوي وهذا من كلام المص
الى قوله فقد انفرط فان اجيب عنه اي عن النقض الاول بان
صحة المخلوقية اي في الجوهر والعرض معللة بالامكان اي لا بما ذكرتم من
الوجود لزم مثله في صحة الرؤية اي فيقال ندعي ان العلة في صحة الرؤية
رؤية الجوهر والعرض الامكان لا الوجود لان كلا من صحة الرؤية وصحة
المخلوقية حكم مشترك بين الجوهر والعرض فاي فرق بينهما وحيث كانت
العلة في صحة الرؤية الامكان فالمولى لا يرى لعدم وجود العلة فيه فان قيل
الامكان امر عدمي وصح تعليل المخلوقية به لانها عدمية ايضا واما الرؤية
فوجودية قلنا الكلام في الصحة وهي واحدة في الجميع والثاني اي
والنقض الثاني بالملموسية ايضا قوي وجواب الاستاذ عنه الى اخره
حاصل جوابه ان قياس الملموسية على الرؤية في جعل العلة في صحة كل الوجود
قياس مع الفارق لان الرؤية للشيء لا تقتضي تاثيرا فيه بخلاف اللمس
فانه يقتضي تاثير اللامس وتاثر الملموس وح فالعلة في صحة الملموسية يجب
مغايرتها لعلة صحة الرؤية فنجعل العلة في صحة الملموسية الامكان لا الوجود
ولا نجعل الملموسية كالرؤية اذ فرق بين الامرين فقوله لوجود التاثير اي
من اللامس وقوله والتاثر اي الملموس اي ان اللمس يلزمه تاثير وتاثر ما
بخلاف كون الشيء مرئيا فلا يقتضي ذلك وحينئذ فالمولى يرى ولا يصح
ان يكون ملموسا لوجود التاثير اي نظرا للفاعل وقوله والتاثر اي
نظرا للمفعول فان الاتصال اي المقتضي للتاثير والتاثر ضعيف
لان الاتصال الخ اي وايضا فالجواب بالفرق انما ينفع لو كان الخصم قاس اللمس
مثلا على الرؤية لكنه اعترض دليلنا بالتخلف وحاصله ان كل
ما استدل به من المقدمات على صحة الرؤية موجود في صحة الملموسية لكنها
لم تنتج صحة الملموسية في حق الباري لاستحالتها عقلا فيلزم بهذا ان

الموهومات لا تستلزم شيئا والالم تتعلق بتجسمها في صورة ما من الصور واذا علمت
ان الاعتراض بالنقض يخرج انه لا يصح الا بمنع وجود الموهومات المستدل بها على
الرؤية في صحة الملموسية او منع بعضها وهذا اعلى الاسيل البداو بمنع تعلق
الحكم بان يلتزم صحة الملموسية بحق البارئ كما التزمه الامام ولا يكون
الجواب بالفرق بين اللمس والرؤية لان الدليل انه كان صحيحا كان منتجا
نسبة الملموسية قطعا كان منها التزام لا فالبينهم   فلم لا يجوز ان يكون
هذا الادراك اي ادراك اللمس اي فلم لا يجوز عقلا ان يدرك باللمس من غير
اتصال اللامس به ومن غير ان يقوم بيد اللامس كيفية الحرارة او برودة او
رايحة او ليونة او يبوسة او نعومة او خشونة   وصح تعلق الادراكات
الخمس به تعالى ولو الذوق والشم وان لم يكن تعلق الادراكات الخمس به تعالى
بشرطهم ولا رايحة اصلا   قد التزم هذا اي جواز تعلق ادراكه باللمس من
غير اتصال ولا تكيف وتوقف لو صح اليه والتعليل فهو مستند لما التزمه امام
الحرمين وهذا يقتضي الحشو بما الزم الخ من صحة ادراك اللمس له تعالى
ويلتزم ذلك ولا نسلم دفعه اي بطلانه بنظر العقل فكيف ببديهة العقل
الادراكات الخمس اي السمع والبصر واللمس والذوق والشم فيجوز ان
يتعلق الشم والذوق به تعالى وان لم يكن طعم ولا رايحة اصلا   من غير
ان يقارنها اي الادراكات الخمس   ومنشأ هذا اي صحة تعلق الادراكات
الخمس به تعالى والحاصل ان مذهب الاشعري وعليه الاكثر ان هذه الادراكات
يصح ان تتعلق بكل موجود وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا وانما ذلك
في العادة فيجوز ان يخلق تعالى للعبد ادراك اللمس وان لم يكن هناك اتصال
وادراك الشم وان لم يكن هناك رايحة وادراك الذوق وان لم يكن هناك
طعم وهكذا   خلاف اي وهو خلاف الخ   من منع تعلق باقي الادراكات
به المراد بذلك الباقي ما عدا الرؤية من السمع واللمس والشم والذوق
ومعنى ذلك عندهما ان هذه الادراكات الاربع مختصة عقلا بما تعلقت
به في الشاهد والمولى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته حتى يتعلق بادراك
الذوق ولا رايحة ولا الرايحة من صفاته حتى يتعلق به ادراك الشم وهكذا
وقد تقدم الكلام على ذلك عند قول المصنف والسمع والبصر والادراك على
القول

المقول به   وقد اقتصر الى هذا التمهيد لقوله بعد قال ابن التلمساني وقوله
المتناقضين تثنية متناقض فيقال بمعنى فاعل ويوجد في بعض النسخ المتناقضين
تثنية متناقض وهو اوضح   وقد اورد اي الخ وقوله عليها اي على الطريقة
السابقة التي سلكها الاصحاب في صحة الرؤية اعني قولنا الله موجود وكل
موجود يصح ان يرى   وقد تعرض من كلام ابن التلمساني وقوله
تعرض اي توجه وفي بعض النسخ تعرض اي انتصب وهو انسب بالمقام
وكان شيخنا اي شيخ ابن التلمساني وهو الشهرزوري والمراد بتقي الدين
شيخه المقترح   ان بعضها اي بعض الاسئلة التي اوردها الخصم على
هذه الطريقة   الغليل الغليل في اللغة حرارة العطش والمراد به هنا اثره
في النفس من اجل تلك الاسئلة   قال ابن التلمساني الخ اعاد القول دفعا
لما يتوهم ان هذا من كلام شيخه   ونحن نشير اليها اي الى تلك الاسئلة
التي اوردها الخصم على تلك الطريقة اي مع اجوبتها   منع ان الصحة حكم
ثبوتي هذا منع للمقدمة القائلة الصحة حكم ثبوتي ولا يجوز اذ يعلل
بالعدمي وتقرير السؤال لا نسلم ان الصحة امر ثبوتي وسنده لم لا يجوز انها
عدم امتناع الرؤية واذا كانت عدما فيجوز ان تعلل بالعدمي
كالامكان والافتقار وذلك ليس بموجود في الله فلا يرى وح فبيان
الكبرى السابق باطل فبطلت الكبرى ولم يتم الدليل السابق المثبت لصحة
الرؤية له تعالى   وجوابه ان الصحة الخ حاصل هذا الجواب ان قولنا
لا صحة نفي لان حمله على الممتنع بان تقول الممتنع لا صحة له يجي بين الصدرين اي
المستحيل لا صحة له يدل على انه لا يكون ثبوتيا والا قام بنفسه وحينئذ
فلا صحة سلب محض كما هو كذلك لفظا والصحة نقيضه فيكون ثبوتيا اذ
لو كان سلبا ايضا لتقابل نفيان وذلك باطل لانه قد يجتمعان كلا سواد
ولا بياض في الحمرة ولا فرس ولا انسان في الحمار وانما التقابل بين ثبوتي
كالحركة والسكون او ثبوت ونفي كالوجود والعدم او بين احد النقيضين
والمساوي لنقيضه كمالية النقيض والحدوث وفي هذا الجواب بحث اذ كون الصحة
تقابل لا صحة يقتضي انها امر ثبوتي اذ وقع في كلامهم تقابل العدمين فيقال
عدم لا عدم وقدم لا قدم وافتقار لا افتقار والعمى ولا عمى ونحو ذلك مما

لا حصل له فنقول ابن التلمساني لا استحالة الا عدميا وتعليله بان النقيضان
قد يجتمعان كلا سواد ولا بياض في الجسم فلا يتنافيان لان ليس بشي لا ان
كلا عدمي عدمين احدهما سلب للآخر كما مثلنا الحمول على الممتنع اي محمول
هو ذو هو لا نراد نقول به لكونه عدميا حتي تثبت للممتنع كما اشار له
الموضح فالصحة الخ متفرع على قوله نقيض لا صحة ومن المعلوم ان
نقيض الشي رفعه فيلزم ان تكون الصحة امرا ثبوتيا والا بان كانت عدم
شي وقوبلت بلا صحة لزم تقابل النقيضين سلمنا انه اي ما ذكر من
صحة الرؤية لكن لا نسلم توقفه الخ اي فبطل قوله في صدر السبر فلان
صحة الرؤية موقوفة على مصحح الخ وليس الخ اي لانه ليس من الحكم ثبوتي
مستقل الخ فالواو للتعليل وكهذا استند لقوله لا نسلم توقفه على مصحح
وسند هذا السؤال صحة كون الشي معلوما حكم ثبوتي ولا مصحح له
وجوابه انه لو لم يفتقر الخ اي جواب السؤال الثاني ان ما ذكر من
الصحة التي هي حكم ثبوتي لو لم يفتقر ذلك الحكم الثبوتي الي مصحح لم تعلله
اي تعلق الحكم الذي هو صحة الرؤية ومعني عموم تعلقه بالموجود والمعدوم
ثبوت ذلك الحكم لكل منهما وعبّر ان ضمير تعلقه يعود على الرؤية وهو
صحيح من جهة المعنى الا ان فيه تشتيتا في الضماير وقوله لم تعلله الخ
اي لكن التالي باطل وقوله وحيث مرتب على هذا المحذوف اقتضى مصححا
فاعلا اقتضى ضمير يعود على التعلق سلمنا توقفه اي توقف صحة الرؤية
الخ وذكر الضمير باعتبار ما ذكر وحاصله انا نسلم توقف صحة الرؤية على
مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا لان المصحح اعم من ان يكون علة او شرطا
فنمنع كونه علة ونسلم ان المصحح شرط وحينئذ فنقول ان الوجود
شرط في صحة الرؤية ولا يلزم من وجوده وجود الرؤية لانه لا يلزم من وجود
الشرط وجود المشروط بخلاف العلة لكن لا نسلم صحة التعليل اي لان
المصحح اعم من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص
وقوله اصلا اي بجميع جزئياته لا في هذا المحل ولا في غيره فانه عند
المتكلمين هذا سند للمنع والضمير المنصوب بان عائد على صحة التعليل
وجري على تذكيره لاكتسابه التذكير من المضاف اليه والواسطة عطف
تفسير

تفسير للحال وبيان ذلك انه اذا قيل انما صحت رؤية الجوهر او العرض لكونه
موجودا مثلا فالكون من جملة الاحوال وهو واسطة بين الوجود والعدم
كيف الخ الاستفهام انكاري بمعنى النفي والواو للحال اي لا يصح ثبوت
الواسطة والحال ان الشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول بالواسطة
فهذا ترشيح للمنع الثاني لا يقول بها اي بالاحوال والواسطة
وقوله وينفي التعليل العقلي عطف على لا يقول بها لا على مدخول النفي
ولا مفهوم لقوله العقلي لانه ينفي التعليل مطلقا عقليا كان او عاديا
او شرعيا لانه من قبيل الاحوال وهو لا يقول به وهذا السؤال اي الذي
جاء عليه العلام المبطل للمسلك العقلي لازم للشيخ اي فلا يمكنه
الاستدلال على صحة الرؤية بهذا المسلك العقلي لانه مبني على صحة
التعليل المبني على ثبوت الحال ولم يقل بذلك ومن قال بها اي بالواسطة
امكنه الاستدلال بها اي بالطريقة السابقة وهي المسلك العقلي
الذي ارتكبه الاصحاب في صحة جواز الرؤية فرجع الضميرين المجرورين
مختلف اجاب الشهرستاني عنه اي عن التالية قايلا بالوجوه
والاعتبارات المعللة اي وحينئذ يتحقق التعليل لان التعليل لا يتوقف على
الحال والحاصل ان الاشعري وان نفي الاحوال الا انه يقول بالوجوه
والاعتبار فالتعاليل مطلقا عقلية كانت او عادية او شرعية لا يقول
بها على انها حال وهذا لا ينافي انه يقول بثبوت التعليل العقلي والعادي
والشرعي على انه وجه واعتبار فاذا قيل شرب النبيذ حرام لانه مسكر
فالكون مسكرا عنده من قبيل الوجه والاعتبار لا من قبيل الحال فاذا
قيل الباري يرى لكونه موجودا فالكون موجودا امر اعتباري والحاصل
ان التعليل لا يقول به الاشعري على انه حال وهذا لا ينافي انه يقول به على
انه اعتبار وحينئذ فيجعل الوجود علة لصحة الرؤية وهو من قبيل الامور
الاعتبارية التي يقول بها الشيخ لا من قبيل الاحوال التي لا يقول بها
فقد تصور العموم والخصوص تصور بالمنع عمن امكن اي فقد
امكن العموم والخصوص بين العلة والمعلول عند ملاحظة الوجه والاعتبار
كما يتصور ذلك عند ملاحظة الحال مثلا شرب الخمر حرام لكونه مسكرا فالكون

مشترك صادق على الجزء وما عداه وهو امر اعتباري فالعموم من شان العلة
واوصافها والخصوص من شان المعلول اي من اوصافه ويصح مع لتأتي من
تصور ويكون بمنه ادركت اي فقد ادرك المتصور العموم في العلة والخصوص
من شان المعلول اي من اوصافه في المعلول بناء على ان العلة من الامور
الاعتبارية لا الحال وقوله فقد تصور الخ تفريع على اثبات الوجود والاعتبار
ولعل الاحسن ان يقول وعليها اي على اعتبارها يتاتى العموم والخصوص
ويرد عليه الخ يرد بالبناء للمفعول اي ويرد على الشهرستاني بان الشيخ
الاشعري وان قال بالاعتبارات العقلية فانه اي الاشعري لم يقل
بالتعليل اي بل ينفيه مطلقا سواء كان شرعيا او عقليا او عاديا
بان وجها واعتبارا او حالا هذا محصل كلامه لكن قال بعض
الاشياخ الحق ان الاشعري انما نفى التعليل على الوجه الذي اثبته
من قال بالحال ولم ينف التعليل على انه وجه واعتبار اذ كيف ينافي
لم نفي التعليل مطلقا وكلام الشارع وكتب الشريعة مشحونة
بالتعاليل الشرعية وحينئذ فيتم جواب الشهرستاني ومعتمدكم
الخطاب لجماعة الاشعري والواو للحال والمراد بالمعتمد طريق السبر التي
سلكها الاصحاب وبالمشترك بين الجوهر والعرض المصحح لرؤيتهما يعني
ان الشيخ لم يقل بالتعليل والحال ان طريق السبر التي معتمدكم يا ايها
الاشاعرة في بيان المصحح الذي تطلبونه حالة كون ذلك المصحح من القسم
المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبنية على صحة التعليل والاشعري
لا يقول بصحته فما في قوله فيما يطلبونه موصولة اي في المصحح الذي
يطلبونه ثم بين ذلك المصحح بقوله من اقسام المشترك او اضطرابكم فيما
يطلبونه ويصح ان يكون المراد بالمعتمد الاعتماد اي ان اعتمادكم في
جواز الرؤية على طريق السبر المحتوية على المصحح الذي تطلبونه لاجل
ابطال ما لم يبطل وتصحيح ما يصح من اقسام المشترك بين الجوهر
والعرض مبني الخ وتوضيحه انه اذا ثبت صحة الرؤية حكم بثبوت متعلق
بالجوهر والعرض فلا بد لذلك من مصحح لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا
لزم تعليل الاحكام العقلية المتساوية نوعا بالعلل المختلفة فتعين
ان تكون

ان تكون المصحح لها امرا مشتركا وهو اما عدم او ثبوت لا جائز ان تكون
الحدوث لان الحدوث لا يكون علة للوجود والا لم لخلوفته(?) لكذا فتعين
انه الوجود فهذه الطريقة مبنية على صحة التعليل ومعتمدكم
فيما تطلبون مبنية على العلل الخ هذا في بعض الافراد وهذه دعوة
اسندها بقوله وقلتم ان الحدوث لا يكون علة اي انكم قلتم في طريق السبر
كذا وقلتم كذا وكل من تلك الاقوال محتوي على التعليل الخ قالوا وفي
قوله وقلتم تعليلية احكام العلل العقلية ظاهره ان عندنا احكاما
وعللا وليس كذلك اذ ليس عندنا الا ... فتحمل الاضافة بيانية
او يراد بالاحكام المحكوم بها ويراد بها المدلولات وحينئذ فالاضافة
حقيقية وقلتم ان الحدوث الخ هذا وما بعده شروع في الاعتراض
اي لانكم قلتم كذا والتتمة للتعليل واما هو بنفسه وقد علمت جوابه
لا يعقل الا بالشركة بين العدم والوجود اي ان العدم والوجود
مشترك في معنى الحدوث فالحدوث مركب من الوجود والعدم بمعنى
السابق بدليل قوله والعدم السابق والعدم السابق الخ حاصل كلامه
ان الحدوث لا يصح ان يكون علة لصحة الرؤية لان الحدوث معتبر فيه العدم
السابق لان معناه العدم السابق على الوجود ولذا عرفه بعضهم بانه عدم
كون الشيء قبل كونه فلو عللت صحة الرؤية بالحدوث للزم تقدم العلة
على المعلول بالزمان وهو باطل بيان ذلك ان من المعلوم انه انما يصح
ان يرى الموجود والعدم السابق على الوجود لا يجامع الوجود فلو
كان الحدوث علة لصحة رؤية الموجود لكانت العلة وهي الحادث
سابقة على معلولها الذي هو رؤية الموجود بالزمان والعلة يجب
مقارنتها لمعلولها هذا حاصله وانت خبير بان هذا انما يلزم الا
على تفسير الحدوث بالعدم نفسه واما على تفسيره بانه الوجود بعد
العدم او بالعدم السابق على الوجود وهو ما اشار اليه اولا بقوله لانه
لا يعقل الا بالشركة بين العدم والوجود اي انه مركب منهما فلا يلزم
ذلك اذ العدم جزء من مفهوم الحدوث لا نفسه فلا يلزم عدم حصول
المقارنة اذ حصول المركب باخر اجزائه فتحصل المقارنة بين

المعلول واخر جزء من العلة ولا يلزم ان يقارن المعلول جميع اجزاء العلة
وليس كل من تلك الاجزاء علة واما العلة بمجموعها فيلزم عليه تركيب
العلة العقلية وهو لا يصح والمناسب ان لو قال لان الحدوث لا يعقل بدون
العدم وح فاما ان يكون الحدوث نفس العدم واما ان يكون العدم جزءا من
مفهومه فان كان نفس العدم لزم تقدم العلة على المعلول بازمان لان
العدم السابق لا يجامع الوجود وتقدمها عليه باطل لوجوب مقارنتها له
وان كان العدم جزءا من مفهوم الحدوث الذي هو العلة لزم تركيب العلة
العقلية وهو باطل وصحة الرؤية عطف على امرين من قوله لانه
لا يعقل والواو للتعليل لانه وجه ثان والامر العدمي المناسب ان
يقول والعدم لا يكون علة الخ لان الحدوث هو العدم السابق على الوجود
والعدمي هو الامر الذي قام به العدم ولاجزاء منها ما يفهم العلام
من تركيب العلة بصرف حجة لغير العقلية اذ الاستدلال جار على العموم
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهريته الخ هذا معطوف على قلتم فهو
من ايه وهذا اعتراض على السبر يقتضي القول لا جائز ان يكون ما به
الافتراق الخ وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى اي لانه على صفة
خاصة الخ هذا اسنايه ولم يذكره العلم في السبر المتقدم وحاصله
انه لا يصح ان يرى اي الجوهر لكونه جوهرا متحركا او لكونه جوهرا ساكنا
او لكونه جوهرا ابيض على ان تكون العلة مجموع الجوهرية والابيضية
او الجوهرية والمتحركية لان التعليل مبني على ما ذكر يلزم عليه ان لا يرى الاخر
ويلزم عليه تركيب العلة العقلية وهو باطل لان العلة لو تركبت
لانتفت عند انتفاء جزء منها واذا انتفى الجزء الاخر انتفت ايضا
ويلزم تحصيل الحاصل وهذا يقتضي منع التركيب في العلل مطلقا
عقلية او عادية او شرعية وحاصل ما في المقام انه اختلف في تركيب
العلة هل يجوز ام لا فقيل يجوز مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يجوز
ما لم يزد على خمسة اجزاء وكلامهم مطلق فظاهره انه عام في العقلية
والشرعية والعادية واذا علمت هذا فقول الش عما يلزم على ذلك
من التركيب في العلة العقلية اي وهو باطل في الجملة وان كان فيه خلاف
وانظر

وانظر تفسيره بالظرف فانه يقتضي ان العلة العقلية يمتنع فيها التركيب
وان غير العقلية لا يمتنع فيها وكذا الا ان يقال المراد وهو باطل فيها كغيرها
تامل سلمنا صحة التعليل اي في غير محل النزاع لان صحة الرؤية ليست

من الاحكام المعللة بدليل قوله لكنا قلتم الخ وهذه الاسئلة كلها
ما عدا الاول جارية على طريقة المتنازل وارخاء العنان فكل جار على تسليم
ما قبله وقولكم في جوابه اي في سؤاله اي ما ذكر من صحة الرؤية لم
يتوقف على مصحح لعدم حكمه لك اضافة حكم للضمير بيانية والمراد بعموم
صحة الرؤية للموجود والمعدوم ثبوتها لكل منهما او المراد بالحكم انه تعلق
اي لو يتوقف صحة الرؤية على مصحح لكانت الرؤية متعلقة بالموجود
والمعدوم وهو امر اي والمصحح الذي انتجه قولكم وقوله اذ قد يكون
شرطا اي ونحن نقول ان الموجود المصحح هنا للرؤية شرط فيها لا علة
لما مر فلا يلزم من ثبوت الوجود ثبوت صحة الرؤية اذ لا يلزم من ثبوت
الشرط ثبوت المشروط فان الحياة شرط الخ الاولى ان يقول فان الحياة
مصحح لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل ومع ذلك هي شرط لصحة قيام المذكورات
بالمحل ولا يلزم من وجودها في المحل وجود المذكورات فيه لا علة اذ لو كانت
علة للزم قيام العلم والقدرة والارادة بكل من قامت به الحياة الخ
بحيث يكون عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما والمشاهد
خلافه فكذلك الوجود مصحح لرؤية الموجود على انه شرط لا علة وقوله
وليست علة لها اي للمذكورات من العلم وما عطف عليه وكان الاولى ان
يقول وليست علة له اي للقيام المذكور لانه المحدث عنه وهو قوي
اي وهذا السؤال قوي لا يمكن الجواب عنه وبيان قوته ان دليل
السبر انما انتج ان مصحح الرؤية الوجود والمصحح اعم من العلة والشرط
ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص والمطلوب كون الوجود علة
لا جل ان يلزم ثبوت صحة رؤية كل موجود للزوم طرد العلة ولا يلزم
ذلك من كونه شرطا اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط وهي
بحث اخر وهو انه متى لاحظنا مطلق المصحح فدليل السبر السابق
لا ينتج ان المصحح خصوص الوجود الا على انه علة لا على انه شرط وذلك

لان الامر الثبوتي لا يعلل بالعدمي ويجوز ان يكون العدمي مصححا للثبوتي بان يكون شرطا فيه كما يقال عدم المانع شرط في وجود الممنوع فاذا امتنعنا كون المصحح هنا علة كان دليل السائل غير منتج لخصوص الوجود فتأمل
قلنا صحة تعليله اي تعليل ما ذكر من الحكم وهو صحة الرؤية لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك اي بين افراده وهي صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض بحيث يكون صحة الرؤية نوعا لهما وانه مشترك بينهما اشتراكا معنويا وسند هذا المنع ما اشار اليه بقوله فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة لصحة كون السواد مرئيا اي مخالفة لها بالنوع والا فالمخالفة بالشخص حاصلة حتى عند اتحادهما بالنوع ولو تساوتا اي الصحتان في النوع وهذا سند لقوله فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة الخ والواو تعليلية اي لانهما لو تساويا في النوع مع اختلافهما بالشخص لقام احدهما مقام الاخرى اي لصدق على احدهما مقام على الاخرى كما هو شأن المتحدين نوعا بحيث يقال صحة رؤية الجوهر لكون السواد مرئيا وصحة رؤية السواد لكون الجوهر مرئيا فالمراد بقيام احدهما مقام الاخر كون المعنى القائم باحدهما عين الاخر كما يقال انما صحت رؤية زيد لكون عمرو مرئيا وانما كان زيد قابلا للكتابة والضحك لكون عمرو كذلك لكنه اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو تساويهما في النوع فثبت نقيضه وهو اختلافهما فيه وهو المطلوب وللاضافة اثر هذا عطف على معنى قوله ولو تساويا الخ اي لانه لو تساويا لقام الخ ولان للاضافة اثرا في المخالفة اي في الحقيقة فاضافة الرؤية للجوهر يصيرها مباينة لرؤية العرض واضافة الرؤية للعرض يصيرها مباينة لرؤية الجوهر الخ فلا يكونان متحدين نوعا وجوابه ان صحة الرؤية الخ حاصله ان الذي يوجب الاختلاف في النوع الاختلاف في المقوم لا اختلاف الشيئين بالاضافة لا تقتضي اختلافهما في المقوم لنوعهما وصحة الرؤية في تغايرها اضافتها بحيث يقال صحة رؤية الجوهر او صحة رؤية العرض لا توجب الاختلاف في المقوم لصحة الرؤية حتى يلزم الاختلاف في النوع الخ فالاضافة لا توجب الاختلاف في الحقيقة الا ترى

الا ترى ان زيدا لازم العلم وعمرا لازم الجهل حتى انه اضيف الاول للعلم وقيل زيد العالم واضيف الثاني للجهل وقيل عمرو الجاهل لا توجب هذه الاضافة اختلافهما في الانسانية لعدم اختلافهما في الفصل المقوم لنوعهما وهو الناطقية فقول الشارح ها هي اليها اللفظية بمعنى في وهي متعلقة بلا تختلف وما واقعة على مقوم والمراد بصحة الرؤية صحة كون الشيء مرئيا اي ان صحة كون الشيء مرئيا لا تختلف بسبب ما تضاف اليه في مقوم لها اي صحة الرؤية صحة رؤية به اي في ذلك المقوم في العبارة حذف الرابط للصفة بالموصوف وتقديره اي ان صحة الرؤية لا تختلف بسبب ما تضاف اليه في مقوم لا تتحقق صحة الرؤية خارجا الا به حتى تختلف حقيقة الافراد ونظيره لك ان تقول زيد لا يخالف عمرا بسبب اضافة احدهما للعلم والاخر للجهل في مقوم كالناطقية ذلك المقوم متحقق بنوعهما وهو الانسان في الخارج واذا علمت هذا فقول الباحث في السند فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة في النوع لصحة كون السواد مرئيا ممنوع وقوله في سند ذلك السند ولو تساويا لقام احدهما مقام الاخرى لا نسلم الملازمة في تلك الشرطية لان الصحتين وان تساويا في النوع لكن المضاف اليهما مختلف نوعا بخلاف ما لو كان متحدا في النوع فانه يقوم احدهما مقام الاخرى نحو انما صحت رؤية زيد لكون عمرو مرئيا وكذلك صحة رؤية البياض لكون السواد مرئيا وقول الشارح كما لا يختلف هذا تنظير في الجملة للايضاح لان العلم في طرف التنظير جار على الصفة والرؤية من طرف المنظر له المراد بها القبول اي كون الشيء مرئيا كما لا يختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاتها اي فالعلم بهذه المسألة لا يغاير العلم بالاخرى في الحقيقة سلمنا انه مشترك اي سلمنا ان صحة الرؤية حكم مشترك بين افراده وهي صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض فلا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية اي بالنوع بعلل مختلفة كان تعلل صحة رؤية الجوهر بالتحيز وصحة رؤية العرض بالافتقار للمحل مثلا فان اللونية مشتركة اي امر مشترك بين جميع افراد اللون من بياض وسواد وحمرة وغير ذلك ووجودها في الجوهر

ثبوتها بخصوصيات الالوان من اضافة الصفة للموصوف اي بالالوان
الخصوصة كان يقال لونية الابيض معللة بالبياض ولونية الاسود معللة
بالسواد ولونية الاحمر معللة بالحمرة فاللونية مشتركة بين جميع افراد اللون
وقد عللت لونية كل فرد بعلة وح فبطل قولكم في السبر ان الرؤية تتعلق
بالمختلفات مع تعللها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح
رؤيتهما اي الامر اما ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك
وجاز ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع
بالعلل المختلفة وانه محال وجوابه ان الاحكام المعللة الخ حاصله
ان الاحكام المعللة التي شانها ان تعلل كالعالمية والقادرية لا تثبت
باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار عللها كالعلم والقدرة فلو عللنا
العالمية مثلا بشي يغاير العلم لزم قلب حقيقتها كما اذا عللت عالمية
زيد بالعلم وعالمية عمرو بالقدرة وعالمية خالد بالارادة واما اللونية
فهي وان كانت حكما عقليا لكن لا نسلم انها تعلل بالالوان الخاصة لان
الاحكام العقلية المعللة لا تثبت باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار عللها
فلو عللنا اللونية بالبياض لاقتضى ان اللونية لا تثبت الا اذا ثبت
البياض ويلزم انقلاب السوادية التي هي من جملة اللونية بياضية
وهو باطل لما فيه من قلب الحقائق وقوله وما لزم الخ قصد به الشارح
اظهار تخطئة ما جرى عليه الباحث من كون اللونية معللة بالالوان
الخاصة وافادة ان الحق ان اللونية لازمة للالوان الخاصة لا انها معلولة
لها فالبياض يستلزم اللونية وكذلك السواد استلزام الاخص للاعم
لا ان كل واحد علة في اللونية وذلك لان مقتضى كون البياض علة
للونية انتفا اللونية عند انتفائه لان العلة يجب اطرادها وانعكاسها
ومقتضى كون اللونية اعم انها توجد عند انتفاء البياض وحينئذ
يلزم انتفا اللونية عند انتفا البياض وعدم انتفائها عند انتفائه
وهذا تناقض فقد بطل كون البياض مثلا علة للونية وثبت انهما
متلازمان فقط وح فما ذكره المعترض من السند بقوله فان اللونية الخ ممنوع
واذا بطل السند بطل المنع فسلم اي لان الاخص يستلزم الاعم
والممنوع

والممنوع كون الاخص علة للاعم لان العلة يجب اطرادها وانعكاسها
والاخص يطرد ولا ينعكس وحينئذ فما ذكرته يا ايها المعترض من باب
الاستلزام العقلي لا من باب العلة وقد سبق تقرير هذا عند قول المصنف
ثم الايجاب للاخص الخ تامل سلمنا ان المشترك اي ان المنوع
المشترك بين افراده كصحة الرؤية المشتركة بين صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية
العرض وقوله لا بد له من علة مشتركة اي بين افراده وقوله لا نسلم ان الوجود
اي الذي انتهى اليه السبر مقول على الواجب والممكن اي محمول
عليهما حمل اشتقاق بان يشتق منه موجود ويحمل عليهما بل
بالاشتراك اللفظي كمقولية العين على الباصرة والجارية لوضعها لكل
واحدة منهما فكذا الوجود وضع لوجود كل واحد من الممكن والواجب
بوضع والا لكان جنسا الخ اي والا يكن مقولا عليهما بالاشتراك
اللفظي بل مقولا عليهما بالاشتراك المعنوي لكان جنسا للواجب كما
انه جنس للممكن فيحتاج لفصل يميزه عن ما يشاركه كالحيوان بالنسبة
للانسان ويلزم التركيب الخ الاولى التعبير بالفاء لتفرع هذا على
ما قبله كيف وقد ذهب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان
يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي لان مذهب
الشيخ الخ وفي الاتيان بهذا الاستفهام عقب ما انتهى اليه الامر
من اللازم قبل بطلانه شي فالمناسب ان لو قال فيلزم التركيب في
ذات واجب الوجود وذلك باطل ثم يأتي بمذهب الاشعري ترشيحا
لذلك انه اي الوجود وان وجود كل شي الخ كالتفسير لقوله
وانه مشترك بالاشتراك اللفظي فان الوجود محمول على الواجب
والممكن كحمل العين على الباصرة والجارية وعلى هذا اي على مذهب
الاشعري لا يلزم الخ اي لان وجوده تعالى عين ذاته وهي مغايرة
لذوات الممكنات في الحقيقة فلا جامع بينهما حتى يلزم ذلك وانت خبير بان
هذا الاعتراض المشار اليه بقوله وعلى هذا الخ غير الاعتراض الذي
ذكره في المتن حيث قال لان الوجود عين الموجود فلا يصح ان يكون علة
والحاصل ان الاستدلال السابق لا يصح لوجهين الاول ان

الوجود اذا كان عين الوجود فلا يصح ان تكون علة لان العلة متقدمة بحل الحكم والوجود بما هذا الوجه ليس معنى الثاني انه لا يلزم من كون
وجودنا علة بعد تسليم صحة التعليل بان تكون وجود الباري علة ضرورة
ان وجودنا ووجود الباري شيان متباينان لا يلزم من ثبوت حكم
لاحدهما ثبوت مثله للاخر والاعتراض الاول ذكره المص في المتن والثاني
ذكره في الشرح واقتصر عليه في الشرح لسوفه لصاحب ابن التلمسانى في المختصر
بنها عليه اي بما الجملة اي مقطع النظر عن مذهب الشيخ وغيره
وان كان لا يقارنها جملة حالية فهو كالضاحكية بالقوة بالنسبة
لماهية الانسان وانه اي الوجود مقول اي محمول على الموجودات
بالاشتراك المعنوي كمقولية المشترك على المعروضات كالانسان والفرس
والطير بدليل الخ هذا استدلال لكون الوجود مقولا على الموجودات
بالاشتراك المعنوي ومورد التقسيم الخ مورد التقسيم هو ما جرى
عليه وهو الوجود هنا لا بد ان تكون مشتركا اي اشتراكا معنويا
بين الاقسام كالواجب والممكن هنا وكما تقول الحيوان اما انسان او فرس
فمورد التقسيم الذي هو الحيوان مشترك بين الانسان والفرس اشتراكا
معنويا ولا يصح ان تقول الحيوان اما شجر او حجر لعدم اشتراك الاقسام
في مورد التقسيم ولا يلزم ان تكون جنسا اي ولا يلزم من كون الوجود
مشتركا اشتراكا معنويا بين الواجب والممكن ان يكون جنسا لهما الا لو
كان مشتركا ذاتيا اي داخلا في ذاتهما وهو ليس كذلك وح فبطل
قول المعترض والا لكان جنسا للواجب فيحتاج الى فصل الخ بدليل
الخ سنة لمنع كون الوجود ذاتيا للواجب وحاصله انا نتصور الذات العلية
ونتعقلها وان لم نلاحظ وجودها فعدم توقف تعقلها على ملاحظة
الوجود يدل على انه ليس ذاتيا لها وهذا الجواب يتجه اليه جوابا
على اختيار الخ على اختيار الامام هو الفخر الرازي الباحث
بذلك البحث وقوله في الوجود اي من انه زائد على حقيقة الموجود سواء
كان الموجود قديما او حادثا نحو عنده الكون والاستقرار في خارج
الاعيان وهذا القول وافق فيه الامام المعتزلة واما الفلاسفة

فيقولون

فيقولون ان الوجود زائد على ذات الموجود في الحادث وليس زائدا في القديم
لان الانسان مثلا له ماهية وهي الحيوان الناطق وله وجود مقارن
وهو الكون في الخارج واما الواجب فهو واحد من كل جهة فلا ماهية
له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة ماهية وان لم يكن اي سوى
قلنا انه تمام ماهيته كما قال الاشعري بل وان لم يكن تمام ماهيته كما
قال القاضي الخ فامام الحرمين والقاضي يوافقان الاشعري في القول
بان الوجود عين ذات الموجود وغير زائد عليه وانما يختلفان في
ان الوجود تمام ماهية الوجود فالموجود منتفي ومتميز
بذاته وهو ما قاله الاشعري او جزء من تمام ماهيته اي انه جنس
لها ولا بد لها من فصل يميزه اما حال او وجه واعتبار وهو
ما قاله القاضي وامام الحرمين واعترض عليهم بانه يلزم عليه تركب
الذات العلية تامل فقد علمت ان الاقوال اربعة وحاصل ما في
المسألة انهم اختلفوا في الوجود هل هو زائد في القديم والحادث او في الحادث
دون القديم الاول مذهب المعتزلة وعليه جرى الفخر والثاني مذهب
الفلاسفة زائد على ذات الموجود ام لا والقائلون بالاول اختلفوا اهل
هو زائد في القديم والحادث او في الحادث دون القديم الاول مذهب
المعتزلة وعليه جرى الفخر والثاني مذهب الفلاسفة ووافقهم الاشعري
في القديم والقائلون بالثاني وهو انه ليس زائدا على ذات الموجود
اختلفوا هل هو تمام ماهيته او لا الاول مذهب الشيخ الاشعري
والثاني مذهب القاضي وامام الحرمين ومن وافقهما تبعهما فعلى
الاول وهو مذهب الفخر والمعتزلة مقولية الوجود على الموجود
الواجب والممكن بالتواطي وعلى الثاني وهو مذهب الفلاسفة
بالتشكيك وعلى الثالث وهو مذهب الاشعري والرابع وهو
مذهب امام الحرمين بالاشتراك ثم ان العلماء اختلفوا في قول الاشعري
ان الوجود عين ذات الموجود فالاكثر على ابقاء ذلك الكلام على ظاهره
وان وجود الشيء عين ماهيته في الخارج والذهن وليس في الخارج
ولا في الذهن شيء زائد على ذات الموجود وقال بعضهم ان مراده انه

عينه في الخارج واما بحسب التعقل فهو غيره لانا نتعقل ذات الانسان
بانها حيوان ناطق ونتعقل وجودها على حدة بانه استقرارها في الخارج
فعلى هذا يكون ما قال الاشعري موافقا لما قال الامام مسلمنا ان
مفهوم الوجود مشترك اي بين الواجب والممكن اي سلمنا انه مشترك
بينهما اشتراكا معنويا لكن لا نسلم ان الاشتراك اي في المقام بين
الجوهر والعرض الذي جرى عليهما السبر وحصر متحرم اي وحصر كم
الذي جرى عليه في مقام السبر المقتضي انه لا مشترك بين الجوهر والعرض
سوى الوجود والحدوث منحرم بالامكان او المركب من الامكان وغيره
الامكان وغير الامكان الوجود والحدوث بمجموع الامكان والوجود
وبمجموع الامكان والحدوث والاعتماد لاجل هذا دفع لما قلنا اجوابا
من طرف المستدل وحاصله ان تقول لم اجد مشتركا بين الجوهر والعرض
سوى الوجود والحدوث ولا يصح الحدوث فتعين الوجود فرفعه بان
الاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم بثبوت امر مشترك غيرهما
وانما يفيد الظن والمطلوب في المقام العلم والوجدان لا يفيده اذ لا يلزم
من عدم الوجدان عدم الامر المشترك نعم لو كان المطلوب الظن
كنزوع الصفة كان عدم الوجدان كافيا ولا يمكن ابطال الخ هذا دفع
ايضا لما يقال من طرف المستدل وحاصله ان تعليل صحة الرؤية
بالامكان او بالمركب منه ومن غيره باطل لان الامكان امر عدمي
وصحة الرؤية امر ثبوتي ولا يصح تعليل الثبوتي بالعدمي فلذا حصرت
المشترك بين الحدوث والوجود بقول ذلك في صحة الرؤية اي بقول
انها امر عدمي وانها عدم امتناعها اجاب عنه اي عن هذا المنع
واراد ببعض الفضلاء بعض ابن زكريا وهذا توجيه من المص الى ما ذكره
ابن زكريا من الكلام مع ابن التلمساني في هذا السؤال والبحث معه ثم ذلك
ثم ظهر وصف صالح اي كالامكان في المقام وهو مبتدا خبره
قوله لا يوجب انقطاعه وهذا مرتب على قوله بحثت فلم اجد
الذي قال ابن زكري انه مكن المستدل هنا فاذا كان هذا كما ابدا
المعترض لو صف صالح للتعليل كالامكان لم يذكره المستدل لا يوجب
انقطاعه

انقطاعه بل يعود المستدل الى ذلك الوصف فيبطله ويتم سبره والى
هذا اشار بقوله فيقتضي ابطاله اي اذا كان ذلك لا يوجب انقطاعه
فينبغي ويتعين على المستدل ابطال ما ابداه المعترض فان ابطله فذاك
والا انقطع ثم ابطل علية الامكان الخ قوله اي في بعض النسخ بابطل
فعلا ماضيا وفاعله ضمير يعود على ابن زكري وقوله بعدم صلته لا بطل
فيكون هذا الكلام من قبل المص وفي بعضها ثم ابطال مصدر مبتدا
خبره بعدم فيكون من قبل ابن زكري وحاصله انه ابطل علية الامكان
بانه لو كان علة لصحة الرؤية لصحت رؤية كل ممكن موجودا كان او معدوما
والتالي باطل اذ رؤية الممكن المعدوم لا تصح وابطل علية المركب من الامكان
والحدوث والامكان والوجود اذ لو كانت العلة احد الامرين لزم تركيب
العلة المعللة وهو باطل قلت ولا يخفى ضعفه اي ضعف ما اجاب
به ابن زكري والمناسب لقوله الاتي وما ذكره بعد ذلك مبني على هذا
الاساس الذي بان انهدامه ان يقول قلت ولا يخفى فساده وان قوله
الى فيصح قبوله اي قبول قول المستدل وما المطلوب منه الظن عطف
على الامارات عطف تفسير وكذا قوله وما المطلوب منه العلم عطف على
البراهين عطف تفسير والابطال عطف على الحصر او ما ينتهي اليها
اي الى الضروريات واني ذلك اي الحصر المطلق والابطال القطعي
والاستفهام للاستبعاد اي ويبعد غاية البعد ان يكون كل من الحصر
والابطال قطعيا في دليل السبر في مثل مسئلتنا واعلم ان حاصل
ما دفع به المص كلام ابن زكري المعترض على الفهري وان ما اجاب به
ابن زكري عنه قد اشار الفهري الى فساده فكانه لم يفهم كلامه وما ذكره بعد
ذلك اي بعد قوله بحثت فلم اجد وهو قوله ثم ظهر وصف الخ الا انا نقول
الخ مبني للفساد لا صحتها اي الرؤية وفي بعض النسخ لا صحته
بتذكير الضمير وهو عائد على كل على حذف مضاف اي لا صحة كل اي لا صحة
رؤية كل والمطلب بالامكان الاول اي وهو الصحة وقوله الثاني اي
وهو الوقوع وانت خبير بان ما رد به المص على ابن زكري من ان الممتنع وقوع
رؤية كل ممكن الصادق بالمعدوم لا صحة رؤيته يقتضي جواز رؤية

المعدوم وهو لا يصح رؤيته قطعا ولو صحت رؤيته في حقنا وانتفى الوقوع فقط لكان الباري سبحانه يرى المعدوم لان كل ما جاز في حقنا وكان كمالا وجب في حقه تعالى وهذا باطل لاجماعهم على ان بصره تعالى انما يتعلق بالموجود ان وايضا يلزم من صحة رؤية المعدوم تشيئه وان له حقيقة متقررة وهذا مذهب المعتزلة الباطل لما يلزم عليه من قدم العالم ان قلت انما يلزم ذلك لو قلنا ان المعدوم يرى من حيث انه معدوم ونحن نقول يصح ان يرى لكن مع شرط الوجود قلنا التعليل العقلي لا يلتفت فيه لشرط سلمنا انه لا مشترك اي بين الجوهر والعرض عن درجة الاعتبار اي العلية بحيث لا يكون علة لرؤية الجوهر والعرض بل يصح ان يعتبر علة لا يمثل الا شركة من العدم هذا توجيه لمنع ما جرى عليه في السير من قوله ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي بل الحدوث الا هذا سند للمنع بل الحدوث هو الوجود اي وح فيصح ان يكون الحدوث علة لصحة الرؤية وح فالباري لا يرى لعدم وجود العلة فيه وقول المتن بمسبوقية العدم اي انه وجود مقيد بمسبوقيته العدم وظاهره ان العدم طارد والوجود سابق عليه لانه قال بمسبوقيته العدم اي بالعدم المسبوق مع ان الامر بالعكس والاولى ان لو قال المقيد بمسبوقيته بالعدم وكانه حذف الجار والضمير واضاف المسبوقية للعدم اذ به يتحقق والاضافة تكون لادنى ملابسة ولا يخفى ما فيه من التعلق وكيفية لا اي واذا كان كذلك فيكون صفة وصفة الثابت الخ مرتبط بمحذوف اي والوجود ثابت وصفة الثابت ثابتة ونوقش هذا بانا لا نسلم ان المسبوقية ثابتة في الخارج بل هي من الاعتبارات التي يعقلها الذهن وايضا لا يلزم من كون الشيء ثابتا في الخارج ان يكون صفته ثابتة الا ترى الى الموجود في الخارج فانه موصوف بالامكان وهو امر اعتباري وجوابه ان الحدوث صفة اعتبارية اي لان ما فسر به هو الوجود المسبوق بالعدم امر اعتباري فاذا كان الوجود وصفته وهي المسبوقية بالعدم كل منهما امر اعتباري كان الحدوث المفسر بذلك امرا اعتباريا وح فقول المعترض وصفة الثابت

ثابتة

ثابتة الممنوع ان كلا من الوجود وصفته المذكورة ثابت ممنوع واذا كان الحدوث امرا اعتباريا لا ثبوت له فلا يصح ان يكون علة لصحة الرؤية التي هي امر ثبوتي والا لكانت حادثة اي والا بان كان الحدوث صفة ثابتة لكان الحدوث حادثا لكونه من العالم الخ فننقل الكلام لحدوثه وهكذا او الحاصل ان الحادث اذا كان حادثا بحدوث قام به لا بثبوت في نفسه لكان حدوثه من جملة العالم فيكون حادثا بحدوث ونقل الكلام لحدوث الحدوث ويتسلسل سلمنا ان الوجود علة مشتركة قد اقتصر في العبارة والاصل سلمنا ان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار وان الوجود علة مشتركة بين صحة رؤية الجوهر والعرض ولكن لم قلتم الخ ولكن لم قلتم الخ الاستفهام انكاري بمعنى النفي وضميرانه راجع للوجود والاشارة لصحة الرؤية اي ولكن لا يصح قولكم ان الوجود يقتضي صحة الرؤية مطلقا اي من غير توقف على شرط ولا على انتفاء مانع وما المانع من توقف الخ هذا سند للمنع والواو تعليلية والاستفهام للنفي اي لانه لا مانع من توقف اقتضاء الوجود الذي هو علة لمعلوله الذي هو صحة الرؤية على شرط وانتفاء مانع واذا كان الوجود يتوقف عليه الحكم الذي هو صحة الرؤية وهو متوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع فلا يكون الوجود مقتضيا لصحة الرؤية مطلقا اي في القديم والحادث لتطرق احتمال عدم تحقق ذلك في القديم الا ترى الخ هذا ايضاح وترشيح لقوله لكن لم قلتم الخ وغير ذلك اي كالنوم والباري لا يصح وصفه بذلك اي بالاحكام المذكورة وانما لم يتصف بها مع اتصافه بمصححها لانها متوقفة على الاتصالات والتكيفات الجسمانية وذلك من خواص الاجسام فقد انتفى شرطها وان كان متصفا بمصححها فكذا امكن ان يقال ان مصحح الرؤية وان اتصف به لكنه لا يرى لان الوجود لا يقتضي الرؤية الا بشرط وهو غير موجود فيه تعالى او انه منع من رؤيته تعالى مانع لا يصح وصفه بذلك اي لفقد الشرط وهو الاتصال والتكيفات لا يصح فيها ذلك اي التوقف على شرط وانتفاء مانع لانها تقتضي حكمها لذاتها اي فلا تتوقف في اقتضائها لمعلولها على شيء ولذا كانت

تؤثر بمعلولها في الوجود والعدم وقوله كالعلم والعالمية تمثيل للعلة والمعلول
والحياة في جميع ما ذكر اي من الاحكام شرط لا علة اي كما توهمه المعترض
ومن المعلوم انه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلا يلزم من وجود الحياة
في الباري وجود اللذة والالم   الحادي عشر الخ حاصله نسلم
ان الوجود يقتضي صحة الرؤية من غير توقف على شرط وانتفاء مانع لكن
ما المانع من ان يكون الوجود معتبرا علة لصحة الرؤية في طرف الممكن
دون الواجب وح فالواجب لا يرى وقوله العلة الخ اي لان العلة انما
تقتضي حكمها في محلها اذا وجدت اي انها انما تقتضي الحكم لمن قامت
به فالوجود بالنسبة الينا يقتضي كوننا مرئيين بعضنا لبعض ولا
يقتضي اي ذلك الوجود القائم بنا كون المولى مرئيا لما يلزم عليه ان
العلة وهي الوجود القائم بنا اقتضت حكما في غير محلها وهو كون المولى
مرئيا واقتضاء العلة حكما في غير محلها باطل وقوله بالنسبة الى الله
متعلق بالصحة فالمناسب تقديمه على الخبر وحاصله ان الوجود كما
هو علة في صحة رؤيتنا لا في رؤية الباري كذلك الامكان فانه علة
في صحة الخلق بالنسبة للباري لا بالنسبة الينا فالتنظير في الخصوص فقط
وجوابه ان العلة الخ حاصله ان العلة العقلية متى وجدت وجد
معلولها ولا يتخلف حكمها بحال لا في القديم ولا في الحادث والوجود كما
ثبت للعبد ثبت للرب وحينئذ فلا وجه لجعل الوجود علة لصحة الرؤية
بالنسبة الينا واما قول المعترض والعلة الخ فهذا اعتراض منه لان المجعول
علة الوجود المطلق لا الوجود بالنسبة الينا وهذا منع للتلازم ثم
اشار لرد التنظير بقوله وقدرتنا الخ وحاصله انا لا نسلم ان الامكان
علة لصحة الخلق بل العلة لصحة الخلق القدرة المؤثرة ولم توجد الا في
الرب وحينئذ فلا يعقل هنا التعميم لان القدرة المؤثرة خاصة به
تعالى بخلاف علة الرؤية فانها الوجود وهو عام وعلى هذا فالامكان
شرط لا علة كما زعم المعترض والحاصل ان العلة في الخلق القدرة المؤثرة
بشرط كون المخلوق ممكنا والقدرة المؤثرة خاصة به تعالى وقد يقال العلة
العقلية تقتضي حكمها لذاتها فلا تتوقف في اقتضائها لحكمها على وجود
شرط

شرط ولا انتفاء مانع تامل وتقرير المنع والجواب على الوجه المذكور هو
ما ذكره شيخنا العدوي ويشير اليه الشارح ويحتمل ان يقرر بوجه اخر
بان يقال نسلم ان الوجود يقتضي صحة الرؤية من غير توقف على شرط ولا على
انتفاء مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة
الينا بمعنى ان الوجود القائم بنا مصحح لرؤيتنا وح فالمولى لا يرى لان العلة
انما تقتضي حكمها في محلها فالوجود بالنسبة الينا يقتضي رؤية بعضنا
لبعض ولا يقتضي صحة رؤية المولى لما يلزم عليه من اقتضاء العلة حكما
في غير محلها وهو باطل وحاصل الجواب ان العلة العقلية لا يتخلف
حكمها بحال فالعلة في صحة رؤية الجوهر والعرض الوجود المطلق لا خصوص
القائم بنا لان شان العلة ان تكون اعم من المعلول والوجود كما ثبت للعبد
ثبت للرب وح فالمولى يصح رؤيته وليس في اقتضاء مطلق الوجود لصحة
رؤية المولى اقتضاء العلة حكما في غير محلها ولا وجه لجعل العلة في صحة
الرؤية الوجود بالنسبة الينا كما قال الشارح تامل   لا يتخلف حكمها عنها
بحال اي في القديم والحادث   ونسبتها الى ساير الممكنات اي من حيث
التاثير والواو للتعليل وقوله وقدرتنا لا تؤثر اي في محل الممكنات وقوله
وقدرة الباري تؤثر اي في محل الممكنات ولما كان هذا لا يدل على
نفي قدرة العبد على البعض من الممكنات تعرض لذلك بقوله وليس
للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة وقوله ولذلك الاشارة لما تضمنه
الكلام من كون المقتضي هو قدرته تعالى وقوله موجد لها اي للممكنات
اي التي تتحقق في الخارج لا الممكنات بحسب الواقع ونفس الامر الصادق
ذلك بالمعدوم منها كما هو ظاهر التعليل   هذه الحجة المراد بها المسلك
الذي ارتكبه الاصحاب في صحة رؤيته تعالى وهي المولى موجود وكل موجود
يصح رؤيته وقوله تنتقض بالوجهين اللذين ذكرهما الامام الفخر اي
ذكرهما اعتراضا على بيان الكبرى بالسبر حيث قال وهذا السبر عندي
ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية بينهما حكم
مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود
والحدوث باطل لما ذكرتموه من ان العدمي لا يكون علة فتعين الوجود

فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا ولما كان هذا باطلا فكذا ما ذكرتموه من
صحة رؤيته وايضا انا ندرك باللمس الطول والعرض وندرك الحرارة والبرودة
فصحة الملموسية حكم مشترك ولنسوق الكلام حتى يلزم صحة كونه ملموسا
والتزامه باطل ببديهة العقل وزادت البهشمية اي اتباع ابي هاشم
الجبائي وقولهم سوالا آخر ظاهره يقتضي انها اعترضت ما عند الامام من
الاسئلة ثم زادت هذا السوال لو تعلقت بالوجود لما ادركنا
اختلاف الاشيا اي عند رؤيتنا لها وانما ندرك وجودها فقط لكن التالي
باطل لانا اذا رأينا انسانا وحمارا مثلا ادركنا اختلافهما بالرؤية
قطعا واذا بطل التالي بطل المقدم وهو تعلقها بالوجود انا اذا
شاهدنا شيا اي بابصارنا ونتبعه العلم بتميزه اي تبعه العلم
بجهة الاختلاف فيكون العلم بالاختلاف لاخص تابعا للعلم بالوجود
الاعم وزعم بعضهم انها تتعلق بذلك على العكس واليه اشار بقوله وقال
ابو هاشم الرؤية تتعلق بالاخص اي بالحال الاخص وهو المميز للشي
ويتبعها العلم بالوجود الاعم لان الرؤية عنده انما تتعلق باخص وصف
النفس وهو حال وجعل الوجود اعم لانه شامل لهذا المرئي ولغيره فاذا
رأينا لون العاج مثلا فانا نرى البياضية لانها اخص اوصاف هذا
اللون ويتبع ذلك العلم بوجود هذا اللون وهذا المخالف لمذهب الاشعري
من تعلق الرؤية بالوجود قلنا نحن لا ندعي الخ حاصله ان
البهشمية جعلوا الاخص هو المرئي ويتبعه العلم بالاعم لان هذا هو
الموافق للمعقول لان الاخص هو الذي يستلزم الاعم واما ما ذكره الاشاعرة
من ان الوجود الاعم مرئي ثم يتبعه العلم بالحال التي بها الاختلاف ففيه التزام ان
الاعم يستلزم الاخص ضرورة ان الوجود اعم من الحال المذكورة وادعوا ان رؤية
الوجود تؤدي الى العلم بالحال واستلزام الاعم للاخص باطل باجماع العقلاء
واجاب الاشاعرة بان هذا انما يلزمنا لو قلنا ان رؤية الوجود
تستلزم العلم بالاخص استلزاما عقليا قطعيا حتى يعترض بان الاعم لا يستلزم
الاخص قلنا انما نقول اذا رئي الوجود يجوز ان يعلم الحال وقد جرت
العادة بهذا الجائز كثيرا ويجوز ان لا يعلم قال اي مرشحا وتقوية
لما قاله

لما قاله اذ كل الخ اي اوفق بما يقتضيه العقل نحن لا ندعي ان ذلك
اي تبعية العلم بالمميز للوجود اي انا لا ندعي ان رؤية الوجود تستلزم
العلم بالاخص لا عقلا ولا عادة حتى يتم اعتراضكم علينا بل نقول ان علم
اي المميز في بعض الاشيا بعد رؤية الوجود لمقتضى عادي اي فهو امر
عادي واعلم ان النسخ هنا اختلفت ففي بعضها نحن لا ندعي ان
ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل نقول ان علم في بعض الاشيا فهو قضية
عادية ويرد على ذلك انه نفي اولا كون اللزوم عاديا ثم اثبته بعد
ذلك وقد يجاب بانه نفي اولا العادة العامة المطردة التي لا تتخلف
واثبت العادة الجزئية وفي بعضها نحن لا ندعي ان ذلك ليس لازما
للعقل الا عادة ويرد عليه انه لا معنى للاضراب لان اللزوم العادي اثبته
اولا وثانيا الا ان يقال انه اضراب انتقالي يبين به المقصود لان الاول يوهم
ان اللزوم العادي كلي فبين بالاضراب انه جزئي وقول ابي هاشم
مبتدا وقولكم يصح معنا خبره وهذا توجيه لابطال ما قال نقل المذهب
حال صفة اي وهي لا ترى وايضا الوجود حال نفسية فمقتضاه ان
تكون هي المدركة بالرؤية اولا واما الاخص وهو قد جعلها اعم وقوله
كيف يصح اي لا يصح ذلك القول منه وقوله عطف على زعمه وقد تفنن
في التعبير لان المراد بالزعم القول وعنى به اي وعني ابو هاشم
بقوله لا معلومة ولا مجهولة انها اي الحال واذا لم تكن الخ هذا الزام
له بحسب مذهبه فانه يقتضي النقض عليه كيف تكون محسوسة
اي مرئية بحاسة البصر وكل محسوس الخ اي الحال وقوله اي ابي
هاشم مع دعواهم اي المعتزلة وابو هاشم منهم متفرع في العدم اي
فيقولون ان الحقائق ازلية كانت مخباة ومستورة قبل وجودها ثم ظهرت
بوجودها كثوب كان في صندوق مغلوق عليه ثم ظهر بفتحه
والعلم بالاخص هذا اسند لقوله لا يستلزم اي لان العلم بالاخص انما
يستلزم العلم بالاعم الذاتي كالعلم بالانسان فانه يستلزم العلم بالحيوان
او لازمه اي او لازم الاعم الذاتي كالجسمية اللازمة للحيوان فكما
ان الحيوان للعلم بالانسان يستلزم العلم بالحيوانية يستلزم كذلك العلم

بالجسمية ولا يستلزم العلم بالضاحكية بالفعل   واقتضيا في المعتبرة
على السابع من هذه الاعتراضات انت خبير بان الذي ذكره في المتن من قوله
لان الوجود عين الموجود فلا يصح علة وقد مر بيانه وحاصل الاعتراض
السابع انه لا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا لان وجود
الشيء عينه فوجودنا مباين لوجوده تعالى ولا يلزم من ثبوت حكم لاحد
المتباينين ثبوت مثله للاخر ولا يخفى ما بينهما من المغايرة   ومستند
من انا لها الى لما انهى الكلام على دليل اهل السنة العقلي على صحة
الرؤية اتبعه بالمستندات النقلية التي تمسك بها الخصوم على استحالتها
ثم ان ما تمسك به الخصوم من الشبه بعضها اقوى من بعض فقد تكلم
اولا على اقواها والمعتمد عليه عندهم منها ثم تكلم بعد ذلك على الباقي
والضمير في احالها عائد على الرؤية والمبتدع جمع مبتدع وهو من خالف
السلف الصالح فهو صادق على المعتزلة وقوله انها اي الرؤية مطلقا
لا خصوص التي جرى عليها الكلام وهي رؤية المولى سبحانه وقوله
تستدعي اي تستلزم المقابلة مصرحا به وهي تستلزم جهة خاصة
وهي جهة الامام ففيه اشارة الى ان المراد من الجهة جهة الامام وان كانت
في حد ذاتها صادقة بالجهات الست لان الرؤية انما تستدعي وتستلزم
جهة الامام لا مطلق جهة وحاصل ذلك المستند ان الرؤية ملزومة
للجهة والمقابلة لاستلزامها لهما والجهة والمقابلة لازمان للجرمية
ولوازم الجرمية محالة في حقه تعالى فالملزوم الرؤية مستحيلة لانها
ملزومة للجهة والمقابلة المحالين وهو المطلوب   والمقابلة عطف على
الجهة من عطف الملزوم لان المقابلة تستلزم جهة لكنها خاصة   وهو
باطل اي ومستندهم وهو ان الرؤية تستلزم عقلا الجهة للمرئي والمقابلة
له باطل   لان ذلك اي استدعاء الرؤية للجهة والمقابلة فرع عن
انبعاث الاشعة اي انفصالها من بصر الرائي واتصالها بالمرئي
وذلك لرجوع الى الاشارة راجعة لانبعاث الاشعة وقوله لو صح الخ
علة لمحذوف اي والقول بان الرؤية بذلك الانبعاث باطل لانه لو صح
ان الرؤية به لكانوا قالوا الواجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته لان
الاشعة

الاشعة غاية ما تبلغ ملء الحدقة فيقتضي ذلك انه في ساعة الابصار
لا يرى الا قدر حدقته فقط وهو باطل بالضرورة فالحاصل ان الجهة
والمقابلة مبنيان على انبعاث اشعة من الحدقة والانبعاث المذكور يستلزم
باطلا فيكون الانبعاث باطلا فيكون لزوم الجهة والمقابلة للرؤية باطل
وهو باطل اي والتالي باطل على الضرورة فلا يحتاج لدليل فاشار بقوله
على الضرورة الى وجه عدم التعرض لدليل البطلان   الاشعة عندهم
اي عند المعتزلة المبتدعة وهم المعتزلة في هذا المقام   وتنشبث بالمرئي
اي تتصل به وتتعلق به وقوله بشرط ان يكون اي المرئي   وبشرط انتفاء
القرب اي كجفن العين   وانما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة
الباء الاولى للالة والثانية للسببية والطرف الاول بسكون الراء بمعنى العين
والثاني بفتح الراء الاخر الاشعة ومن المتصل بالمرئي نعت للطرف الثاني
ويسمونه اي طرف الشعاع المتصل بالمرئي قاعدة الشعاع ويسمون
ما في الشعاع المتصل بالناظر اي بانسان العين سمت الشعاع اي محل
انبعاثه وهذه تسمية اصطلاحية لهم ثم ان قوله المتصل بالناظر يقتضي
ان تلك الاشعة منفصلة من الناظر واول الامر يقتضي انها منفصلة
من العين بتمامها واجيب بانه في المبدا يخرج من الناظر فتمتلئ به العين
ثم يخرج بعد ذلك منها للمرئي ويتصل به   لا تضرس فيه اي لا خشونة
فيه وهو تفسير لما قبله وسبب الخشونة فيه عدم استواء الاجزاء فيه
نظرا الى السطح   فلهذا قالوا اي لما تضمنه المبحث من ان الرؤية عندهم
باشعة تنفصل من العين وتتصل بالمرئي قالوا الخ   لاستحالة الخ
تسوية لما قبله من التفريع وان كان متفرعا ومقتضيا لما قبله ... ما به
وقوله لانها علة للاستحالة قبله   ولا مستدعيها عطف على قوله لاستحالة
والله جل وعلا هذا تكميل للمقدر   واهل الحق الخ لما افاد معنى الرؤية
عند الخصوم وشرائطها اتبع ذلك ببيانها على مذهب اهل الحق تكميلا للفائدة
في المقام وان كان سيأتي الكلام عليها على مذهب اهل الحق اخر المبحث
وعند التوحد الى ذلك جرى على ما هو اعم من الرؤية تكثيرا للفائدة
فقال الادراك اي الوصف القائم بالمحل معنى يخلقه الله الخ

الادراك منع اي صحة   وان خلق في جزء من العين اي في الناظر الذي هو
انسان العين وقد يسمى ابصارا اي بصرا ورؤية لان الابصار مصدر
ابصر والمقصود في المقام الصفة لا الفعل   وفي اللسان لم يقل وفي جزء من
اللسان على اسلوب ما قبله لان القوة فيه منبثة في الجلدة المفروشة
على سطحه بتمامه لا في جزء منه   وفي كل الجسد اي في كل جزء من اجزاء الجسد
وقال المعارضي انه من باب العام المخصوص لان في الجسم بعض اجزاء لا احساس
لها كالشعر والظفر وفيه نظر اذ هذه ليست من الجسم وفائدة النص على ادراك
الشم فكان عليه ان يقول او في جزء من الانف يسمى شما وقضية كلامه
ان الادراكات المذكورة متغايرات الجنس وعليه يتمشى كلام المدارك وقد
سلك الخلاف في السمع والبصر هل هما من جنس العلم وانهما يرجعان
اليه كما جرى عليه الكعبي وابو الحسن البصري اولا   واختصاص
خلقه اي واختصاص خلق الله الادراك بهذه الحال فهو من اضافة
المصدر لمفعوله وهو ضمير الادراك والفاعل محذوف   وكذا اختصاص
بعضها اي الادراكات وقوله لكون المدرك متعلق باختصاص وقوله
في جهة متعلق بمحذوف خبر الكون   كما جرت العادة بذلك في العلم
الاشارة راجعة لمضمون قوله فيتعلق بما هو قريب جدا الخ اي كما جرت
العادة بالتعلق بالقريب والبعيد جدا او بما ليس في جهة للعلم
وحاصله ان العلم نوع من الادراك ويتعلق بما ليس في جهة
وبالقريب جدا وبالبعيد جدا فكذلك الرؤية لا مانع من تعلقها بما ذكر بجامع
ان كلا نوع من الادراك فكما تعلق علمنا بالباري لا مانع من تعلق رؤيتنا
به   وهو اي المشار اليه انه لو كانت الرؤية الخ والضمير في انه للحال
والشان وقوله اذ لا يتسع الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية
لكنه يرى دفعة فتبين لك دفعا لما عساه ان يقال ان الاكثر من الحدقة
انما يرى بعد انتشار الاشعة وقوله لكنه الخ ادخل لكن على دليل الاستثنائية
المطوية القائلة لكن التالي باطل اي كون الانسان لا يرى الا قدر حدقته
ولا يرى اكثر منها   انه لكنه اي رؤية الانسان اكثر من حدقته
لاتصال الشعاع الخارج من العين بالهواء والمراد بالهواء الاجرام الشفافة
وقوله

وقوله وهو مضيء اي والحال ان الهواء مضيء وضمير اعان عائد على الهواء وكذا
الضمير في ما قابله والمراد بما قابل الهواء الشيء المرئي اي فاعان الهواء على رؤية
الشيء المرئي المقابل لذلك الهواء   لاتصال الشعاع بالهواء الا ان هذا
معارض لما مر من ان الشعاع متصل بالجسم المرئي لا بالهواء الا ان يقال ان
الشعاع في حال ذهابه للجسم المرئي متصل بالهواء وينفذ فيه ويتصل
بعد ذلك بالجسم المرئي   كالبلور الخ هذا تنظير طلبا للايضاح اي
كما ان رؤية البلور لكونه جسما مضيئا اذا كان في جوفها شيء وهي مسدودة
فالشان عموم رؤية ما في جوفها لعموم اتصال الشعاع بها لكنها لصقالتها
وصفائها اعانت على رؤية ما فيها بمنزلة المرئي المقابل للهواء فكما
ان الهواء يعين على رؤية ما قابله فكذلك البلور يعين على رؤية ما في
داخله   فيلزم ان لا يرى اي الشخص الرائي من الهواء الا قدر حدقته
اي لان الشعاع الخارج من العين انما يتصل ببعض الهواء وذلك البعض
هو الذي اعان الشعاع المتصل به وقوله فيلزم الخ اي لكن هذا اللازم
باطل لان الانسان يرى من الهواء اكثر من حدقته   وايضا فيبحث
يجيء هذا الالزام على قوله وهو مضيء والواو في والهواء مظلم
واو الحال وحاصله انه لو كانت العلة في رؤية الانسان الشيء الكثير
اضاءة الهواء لزم ان الانسان لا يرى الشيء الكثير في وقت الظلمة
لعدم الاضاءة في ذلك الوقت مع ان الشيء الكثير الذي نراه في وقت
الاضاءة نراه في وقت الظلمة فاين ما قالوا   بان منعوا الملازمة
اي التي حكمت بها الشرطية المتقدمة وهي لو كانت الرؤية بانبعاث
الاشعة للزم ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته فقالوا لا نسلم الملازمة
لجواز ان تكون الرؤية بانبعاث الاشعة ويرى الرائي اكثر من حدقته
بواسطة   ومنعهم اي في هذا المنع   انما يرى الكثير الى اخره
يرى بتمسك به الفاعل الهمزة وحينئذ فضمير انه للحال والشان ويصح
قراءته اي بالبناء للفاعل فضمير انه للشخص الرائي   لان اجزاء الهواء
مضيئة الى [illegible] اظهر مع ما سبق له فان هذا يقتضي
ان [illegible] الهواء لا تتصل به الاشعة وما سبق لم يقتضي اتصالها به

اذ هو مرئي واستحضر بان هذا الجواب الذي جرا عليه في المتن اخص مما
اورده اهل السنة من انه يلزمهم ان الانسان لا يرى الا قدر حدقته وهو اعم
من ان يكون بواسطة او بلا واسطة   وهي اي الاجزاء الهوائية تتصل
بالمرئي اي مثلا فالمراد تتصل بالمرئي سواء كان هواء او ماء او غيرها   مع
ان الشعاع انما اتصل ببعضه اي وذلك البعض هو الذي اعان الشعاع
المتصل به الخارج من الحدقة   ومما ينقض عليهم اي في دعواهم
ان الرؤية بانبعاث اشعة وحاصله ان الجسم ما تركب من جوهرين
وهو مرئي بسبب اتصال الشعاع بكل جزء من اجزائه هكذا قالوا
فيقال لهم مقتضى هذا ان الجوهر الفرد يرى منفردا الا انه لا ينال من الاشعة
في حال اجتماعه مع غيره الا قدر ما يناله منفردا مع ان الجوهر الفرد لا يرى
وح فليست الرؤية بانبعاث اشعة   ومما ينقض عليهم خبر مقدم
وقوله عدم رؤية الخ مبتدا موخر والمراد بالجوهر الفرد الجزء الذي تناهى
في الدقة الى ان صار لا يقبل الانقسام عادة   ولا يناله الخ او او للحال
والاشارة في قوله من ذلك للشعاع ووحده حال   الا ما يناله
مع غيره ما واقعة على القدر من الشعاع ومع غيره حال وفي هذا الاسلوب
نوع غموض والمناسب ان لو قال ولا يناله من ذلك وحده ما ناله مع غيره
الذي هو حال الرؤية للجسم فاما ان امتنع منها حال انفراده   ورؤية
الكبير الخ هذا طرف ثان مما وقع النقض به عليهم فهو عطف على عدم
رؤية الجوهر وقوله رؤية الكبير اي الجسم الكبير اي كثير الاجزاء وقوله مع
البعد متعلق بالرؤية وقوله مع اتصال الشعاع والمقابلة الظرف
متعلق بمحذوف حال من الكبير اي حالة كون ذلك الكبير مصاحبا
لاتصال الشعاع والمقابلة لجميعه وحاصله انه لو كانت الرؤية
بانبعاث اشعة لما كان الجسم الكبير يرا من بعد صغيرا لاتصال الشعاع
بجميعه لكن التالي باطل فكذا المقدم   لجميعه في نسخة بلام الجر وفي اخرى
بالباء وعلى الاولى تكون اللام متعلقة بالمقابلة وحذف صلة
اتصال الشعاع من باب الحذف من الاوائل لدلالة الاواخر وعلى الثاني
فبالعكس   الجوهر الفرد مبتدا خبره قوله اولا ومما ينقض عليهم   مع

ان شرط

ان شرط الرؤية مفرد مضاف يعم والمراد جنس الشرط المتحقق في متعدد
وقوله وهو اتصال الخ الضمير لشرط الرؤية   قالوا انما ذلك اي رؤية الجسم
الكبير مع البعد صغيرا وهذا جواب عن النقض الثاني ولم يجيبوا عن
النقض الاول وهذا الصنيع يقتضي انقطاعهم بالنسبة للاول كما ان
الاسلوب السابق يقتضي ان المعتزلة يقولون بوجود الجوهر الفرد
والحاصل انه ورد عليهم ان الرؤية لو كانت بانبعاث اشعة لكان
الجسم الكبير يرا مع البعد كبيرا على حاله لاتصال الاشعة به والمقابلة له
لكن التالي باطل بالضرورة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو ان الرؤية
ليست بانبعاث اشعة فاجابوا عن هذه بان الملازمة لا تتم الا اذا
كانت اجزاء الجسم الكبير مع البعد مستوية في القرب للبصر مع انها مختلفة
في القرب فما كان من اجزائه قريبا للبصر راى وما كان منها بعيدا
عنه لم يره فلذا كان يرى في حالة البعد صغيرا وقاموا دليلا هندسيا على
ما ادعوه من اختلاف اجزاء المرئي للبصر قربا وبعدا اشار له المص بقوله
وذلك الخ   لان الشعاع الخ هذا اسند لرؤية الكبير مع البعد صغيرا
ووضع بين خرج وانفصل والزاوية مجمع الخطين والزاوية الحادة
ما تقارب خطاها وهي في المقام نقطة العين   لمثلث صفة
لمحذوف اي لشكل مثلث وقوله قاعدة مبتدا والضمير للمثلث
وقوله المرئي خبر وقوله فقام اي ذلك الشعاع حال كونه خطا
مستقيما وقوله بوسط متعلق بقام   على زوايا قائمة المراد بالزوايا
الزاويتين الحادثتين بسبب الخط المستقيم فاطلق الجمع على الاثنين
وذلك شايع اي مجازا او مبنيين قائمتين   ومعلوم اي بالبرهان
المذكور في علم الهندسة   ومعلوم انه اي الخط المستقيم القائم بوسط
القاعدة اصغر ما يقوم على تلك القاعدة من ساير الخطوط اي واذا
كان كل واحد من وتري المثلث اطول من ذلك الخط الشعاعي الذي قام
بوسط القاعدة لزم ان يكون طرفا القاعدة اللذان قام عليهما
وترا المثلث ابعد للبصر من وسطها الذي وقع عليه الخط الشعاعي
وح فاجزاء الشيء المرئي ليست مستوية للبصر في القرب والبعد بل بعضها

قريبا ودونه بعضها بعيدا عنه لان الجزء الواقع في وسط القاعدة اقرب للبصر
من الجزء الواقع في طرفها فلذا كان الكبير يرى صغيرا لرؤية ما كان قريبا منه
للبصر وعدم رؤية ما كان بعيدا منه عن البصر ولا ينافي ان يرى الكبير كبيرا
على حاله الا اذا استوت نسبة اجزاء الكبير الى البصر في القرب   مما يقوم عليها
اي على القاعدة وقوله من سائر الخطوط بيان لما والمقصود بالخطوط
وتر المثلث   فزيادة ذلك البعد لغيره اي لغير الوسط فالمراد بالغير
هنا الطرفان اي فزيادة ذلك البعد الثابت للغير وهما الطرفان
قلنا اي معشر اهل الحق في الرد عليهم فيلزم اذا انتقل المرئي الذي هو
القاعدة الى مقدار تلك الزيادة من البصر زيادة ذراع مثلا ان لا يرى
والمشاهدة تكذب ذلك اللازم   عن ما نقض عليهم بالبناء الهائل
والضرورية قاضية بما ادعى من رؤية الكبير صغيرا بيان لما ولا يجوز زيادة
للمنقول لخلو الصلة عن ضمير الموصول   وذلك اي وبيان ذلك اي
عدم التسليم   في وسط المرئي الاول حذف في والمراد بالناظر انسان العين
في طرفيه اي المرئي   وبيانه انه اذا اخرج الخ اي وبيان كون الجزء
الواقع وسط المرئي اقرب للناظر من الواقع طرفا انه اي الحال والشأن
وقوله اذا اخرج اي من الحدقة   كما في مثلث اي شكل مثلث ويرجع
المتوهم الى كونهما على هيئة ساقي المثلث لا الى خروج الخطين
الشعاعين كما في المعاري والحق ان المتوهم خروجهما كما هو ظاهر
الخ لان الخارج من انسان العين حقيقة عندهم انما هو خط شعاعي
واحد وهو الذي في وسط المثلث المتوهم واما الخطان الشعاعيان
الاخران فمتوهمان   اي الخط الى تفسير للقاعدة وقوله جسم المرئي
خبران وقوله البصير يحتمل انه بالرفع نعت للخبر الذي هو المضاف ويحتمل
انه بالجر نعت للمضاف اليه   على طرفيه اي الخط الذي هو القاعدة
وخرج عطف على خرج قبله والمراد بنقطة العين انسانها   تنصيفي
اي على تنصيفه وقوله بوسط اي على وسط وقوله فانه يحدث فيه
القصيران للوسط   وتر الزاوية القائمة اي الحادثة في الوسط
في الهندسة اي وهو علم يعرف به خواص المقادير الخط والسطح
والجسم

والجسم التعليمي ولواحقها واوضاعها وفائدته معرفة كمية الاشياء
المحيطين بها اي بالزاوية القائمة والخطان المحيطان بها هما
نصفا القاعدة والخط الشعاعي الواقع على وسط القاعدة   على
الطرفين اي على طرفي المرئي   بين المرئي اي بين وسط المرئي وهو وسط
القاعدة وبين الناظر وهو وسط انسان العين   والذي بين طرفيه
اي والبعد الذي بين كل طرف من طرفي المرئي الذي هو القاعدة والناظر
زائد فالذي مبتدأ وزائد بالرفع خبر وقوله ذراع حال من الخبر   اذا
انتقل ذلك الجسم اي وهو القاعدة اي مقتضى ما قالوه انه لو نقل
ذلك المرئي الى الموضع الذي زاده الطرفان عن الوسط ان لا يرى ذلك
المرئي لوجود العلة مع انه يرى بالضرورة وقد بينا ان القاعدة
التي هي المرئي اذا انتقلت طال الشعاع وطال الخطان المتوهمان ايضا
تأمل   وهي مائة ذراع وذراع يعني المائة الاولى والذراع الزائد
لانه يرى بعد الانتقال عن المائة الاولى مائة ذراع اخرى وذراعا
ومما ينقض عليهم المنقول محذوف اي ومما ينقض عليهم دعواهم ان
الرؤية باتصال الاشعة رؤية الاكوان وحاصله ان هذا النقض وارد
عليهم بالنظر لما جرى وعليه من ان السبب في رؤية الشيء اتصال الاشعة
به اذ مقتضاه ان ما لم يتصل به الاشعة لا يرى وهو باطل بدليل رؤية
الاكوان وهي كما سبق عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وهي لا تتعلق بها الاشعة اذ هي من باب الاعراض والاشعة من باب
الاجسام ويستحيل ان تتعلق الاجسام بالاعراض   قالوا هذا رجوع عما
قالوه اولا الى ما هو اعم منه   ما اتصلت به الاشعة او قام بما اتصلت
به الاشعة وان لم تتصل به وهو الاكوان   قلنا فيلزم الخ اي نظرا لما
رجعوا اليه وجوابه منزعا عما قبله لانه يقتضي   لقيامها اي الاشعة
بما اتصلت به من الطعومات والمشمومات اي الروائح والطعوم وان
لم تتصل بها الاشعة لكن الاشعة تتصل بما تعلقت به من الطعومات
والمشمومات   ان ذلك اي رؤية ما قام بما اتصلت به الاشعة فيما
يمتنع رؤيته كالاكوان والالوان لا الروائح والطعوم فانها وان قامت

بما اتصلت به الاشعة لكنها لا تقبل الرؤية هذا اي ما ذكره المص وقوله
بان سبب متعلق بقولهم وانه الضمير للحال والشان والالوان عطف
على الالوان والحركة انتقال الجسم من حيز الى حيز اخر والسكون بقاؤه في حيزه
وهذا هو المتعارف والاشعري يثبت الحال فيقول ان الحركة والسكون معنيان
وجوديان قائمان بمحلهما توجب كل واحدة منهما له حكما او الاشعة
اجسام ايضا والالوان اعراض والعرض يستحيل الخ مماسة الاجسام اي
الاتصال بها فالمراد بالمماسة الاتصال بالرجوع عن قولهم الاول اي وهو
انه لا يرى الا ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع اي والالوان
والالوان وان لم يتصل بها الشعاع الا انها قامت بما اتصل به الشعاع
فهي مرئية بذلك الاعتبار وهذا الذي اوردتم اي من الطعوم والروائح
عندنا متعلق بقوله بعد لا يجوز وفيه تقديم المعمول على عامله
المتصل بالمصدر اذ هو مسبوق بلا النافية وفي كون اداة النفي من
ادوات الصدر اضطراب فالمهمش ما هنا على احد القولين وقوله عندنا اي
واما عند اهل السنة فالطعوم والروائح اعراض موجودة يجوز رؤيتها
وان كانت لا ترى بالفعل وهو مما يجوز الخ اي وح فيلزم على مذهبكم
ان يرى مع البعد وهو باطل ومما ينقض عليهم هذا النقض ليس
جاريا على الجهة التي جرى عليها ما قبله لان ما قبله جار على ان سبب الرؤية
اتصال الاشعة بالمرئي وهذا جار على ان ما اتصلت به الاشعة يرى
رؤية قرص الشمس من اضافة العام للخاص او للبيان اذ اعلاق الجو
اي مع ان الشعاع انما يتصل بقرص الشمس ولا بالنار البعيدة الا بعد
ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا ايضا مما يبطل ما ادعوه
من ان ما اتصلت به الاشعة يرى وايضا الانبعاث بمعنى انبعاث
الاشعة اي خروجها من الناظر لا يكون الا بالاعتماد اي باخراجها من
الناظر الى جهة فالاعتماد وهو الاتكاء على ناظر العين لاجل ان يخرج الشعاع
منه الى جهة سبب في انبعاثه وبه يتحقق الانبعاث المسبب وحينئذ
فالانبعاث المسبب ملزوم للاعتماد والاعتماد لازم وهذا اللازم باطل
لان الرائي لا يحس في عينه باعتماد حين تخرج الاشعة فالملزوم وهو

انبعاث

انبعاث الاشعة مثله اذ يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم ولا نرى
الجوارح المراد بها سباع الطير واراد بالجو ما ارتفع من الهوا البرية بفتح
الباء نسبة للبر ضد البحر اي الصحرا مع ان الخ راجع للطرفين على اللف
والنشر المرتب الابصار يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها اي فهذه
الاجسام قد اتصلت بها الاشعة ومع ذلك لم تر فهذا يدل على بطلان
ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يرى فهذا الخ الاشارة راجعة
لطرف المعطوف والمعطوف عليه والمناسب ان لو قال فهذا ادلة مما يدل
على بطلان ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يرى وايضا
مما يبطل انبعاث الاشعة في الرؤية اي مما يبطل ان في الرؤية انبعاث
اشعة ووصولها للمرئي ولو عبر بذلك كان انسب لا يكون الا
باعتماد عليها اي لا يكون الا بانضغاط على محل الاشعة لاجل ان يخرج
الشعاع منه الى جهة فقوله الا باعتماد عليها اي على الاشعة وفيه
حذف مضاف اي بالاعتماد على محلها وهو العين فاندفع ما يرد على ظاهر
اللفظ من انه ظاهر في عوده على الاشعة وهو غير مناسب من جهة
المعنى لا يحس في عينه اعتمادا اي لا يحس في عينه الة لاخراج شي
منها توجب خروجها اي الاشعة لحقتها اي الاشعة وقوله في
اعتماد اي بالحركة وقوله بخروجها اي الاشعة لحقتها قبل الرائي
اي قبل في الرد عليهم وهذا هو الاختيار والسير المشار له في المتن وقوله
من عينيه اي من اجفانه ولو سلم ذلك اي ما قالوه من ان حركة
الاجفان توجبها وقوله فجهات الاعتماد واضافة جهات للاعتماد نظرا
الى ان الاعتماد واخراج الشعاع يكون اليها فاذا خص الاعتماد بجهة
منها اي من الجهات الست وقوله لزم ان لا تنبعث اي الاشعة وقوله
الى غيرها اي الى غير تلك الجهة التي خص الاعتماد بها وقوله لكنا نرى
دفعة الوقت بالفتح المرة ورؤية للجهات الست في مرة انما يتصور مع
الدوران دورة كاملة على غاية الخفة والسرعة وحاصله انه اذا
حرك الشخص عينيه الى جهة الامام مثلا واخرج الشعاع الى تلك الجهة
ثم دار الى جهة اليمين واليسار وخلف وامام اي دار دورة كاملة

والعين منفتحة متحركة بحركة واحدة دون الاولى فتنقض ما قالوه انه
لا يرى الا ما في جهة الامام لان الشعاع تابع للاعتماد والاعتماد انما هو
لجهة الامام وليس كذلك لانا نرى في تلك الحركة الحاصلة بحركة العين الواحدة
ما في سائر الجهات   لكنا نرى دفعة اي بحركة واحدة للجفن واعتماد
مخصوص بجهة من الجهات لكن انما يكون رؤيتها في الجهات الست بالدفعة
الواحدة بواسطة الدوران دورة كاملة والتفات البصر للعلو والسفل
وهو على حاله والا لم تكمل الرؤية للجهات الست وقد يقال هذا انما
ينهض لو امكن مع حال الدوران تخلل اعتماد زايد على الاول وهو
محل نظر وظاهر المتن انه لا يمكن الاعتماد الزايد على الاول   فبطل ما يقولوه
اي من كون الرؤية بانبعاث اشعة متصلة بالمرئي   ثم لزوم المقابلة الخ
لما فرغ من الكلام على بطلان لزوم الجهة للرؤية شرع في بطلان لزوم
المقابلة لما وقع في كلامه للترتيب الذكري   برؤية الانسان نفسه من
اضافة المصدر لفاعله الذي هو الانسان ونفسه مفعول والبا للسببية
اي لا يستحيل ان يكون الشي مقابلا لنفسه وكان عليه ان يقول في المراة
والما مثلا لان رؤية الانسان نفسه لا تختص بالمراة والما لعموم ذلك في كل
ما فيه لمعان وصقالة   لعدم التضريس اي الخشونة لان نشأ عنهما اللمعان
والصقالة وقوله فانعكست الى الرائي اي فرجع بسبب انعكاسها اليه
نفسه فصار مقابلا لنفسه حكما فقولهم المرئي لا بد ان يكون مقابلا اي
حقيقة او حكما   لعدم قاعدة الاشعة اي وهو طرف الشعاع
المتصل بالمرئي   قالوا انما يرى صورته الخ اعلم ان الكلام الاول
للمعتزلة وحاصله انهم قالوا لا بد في الرؤية من المقابلة فورد عليهم ما تقدم
من رؤية الانسان نفسه في المراة مثلا فاجابوا بان المقابلة هنا
حكمية فورد عليهم المراة والما فانقطعوا ولم يجيبوا عن ذلك الاشكال
واما الحكما فقد اجابوا عن اصل الاشكال فقالوا الانسان المرئي في المراة
نفس الشخص لا بل المرئي صورته وصورته مقابلة له ومن ثم الشرط
فقول الشارح قالوا الخ هذا الجواب من قبل الحكما ولا يخفى ما في سوقه في
هذا الاسلوب الموهم انه جواب من قبل الخصوم ولا تمني ذا لخصوم

كلامهم

كلامهم جار على ان المرئي صورة منطبعة في سطح المراة لا نفس الرائي فكان
المناسب سوقه في اسلوب يوذن بانه من قبل الحكما كان يقول وقال الحكما
انما يرى الخ   صورة منطبعة اي في المراة والما على شكل الرائي وتلك الصورة
مقابلة له   فيلزم ان لا يبصر اي تلك الصورة ببصر الرائي بل ببصر الما والمراة
اذ هو محلها المنطبعة فيه مع انه اذا ابصر الرائي بصرت الصورة واذا تحرك
تحركت واذا ضحك ضحكت واذا بكى بكت فلو كان المرئي صورة منطبعة
غير المتحرك ذات الرائي لما حصلت هذه الامور لكن اللازم باطل فبطل
الملزوم وهو كون المرئي صورة الرائي لا ذاته واعلم ان مذهب اهل
السنة كما افاده الشارح ان المرئي في المراة ونحوها ذات الرائي بدون انبعاث
الاشعة وكلام الفقهاء يقتضي ان المرئي الصورة فانهم قالوا ان نظر العورة
حرام اجماعا واما نظر صورتها في المراة فلا يحرم عند الشافعية ويحرم عند
المالكية   ان لا تبصر ببصره اي بل تبصر ببصر الما وتتحرك بحركته اذ
هو محلها وهو باطل بالمشاهدة   بمعنى انه اي الحال والثاني وقوله
وهكذا الواو تعليلية وقوله فانعكس الى الناظر اي الشخص الناظر   لم
تنطبع اي في المراة والما   اذ لا تثبت لها فيهما الاولى بهما   واجاب
الحكما اي بجواب اخر مستقل عن السوال المذكور اولا عن الاعتراض الوارد
على جواب المعتزلة كما يوهمه كلام المتن وقد يعين المراد في الشرح وهو
ظاهر وقد يجاب بانهم الزموا ان المرئي هو الصورة المطابقة للرائي فلهم
ان يقولوا انها مطابقة في جميع كيفياته ووضعه   وعا يلزم الخ لما افاد
بطلان ما جرى عليه الخصوم من اشتراط المقابلة اتبعه بالزامهم على
ذلك فقال وعالم الخ والجو ... منقوم وقوله ان لا يرى ابعد اموخر
اعان عليه كذلك اي على رؤية الاكبر والمراد بالشعاع هنا الهوا المضي على ما يقتضيه
كلامه في الشرح كالاجسام المضيئة الخارجة من الناظر المتصلة بالهوا
قد تقدم جوابه اي جواب كون الشعاع المضي هو الذي اعان على
رؤية الاكبر والذي تقدم هو قوله سابقا قلنا فيلزم ان لا يرى الشخص من
الهوا الا قدر حدقته وايضا فنحن نرى الهوا مطلقا ما نراه والهوا مشرف
فان قالوا الخ اسلوب الشارح مخالف لاسلوب المتن اذ ما في المتن يقتضي انهم

قوله

اجابوا بذلك وباقي الزجار على سبيل الرفض والتقرير فالمناسب ان لو قال
قالوا الاجل مطابقة اسلوب المتن فاعان اي بواسطة نفوذ الاشعة
فيه لتعين اي ذلك الهوا بصورتيه اي بصر رؤية الهوا عار رؤية ما قابله
وهو الجسم الكبير وح فيلزم مساواة الصغير الذي هو الرائي للكبير وهو
الهوا المعنى بقي شي وهو ان المعتزلة صرحوا بان الهوا لا يرى للطافته
لان من شرط الرؤية كثافة المرئي وح فلا يتجه الرد عليهم بهذا الكلام تامل
وهو محال اي اللازم المذكور محال لانه مساواة الصغير الذي هو الرائي
للكبير الذي هو المعين وقد تقدم مثل هذا اي مثل الجواب المذكور
والمناسب اسقاط قد لهم جوابهم بان يقول وقد تقدم مثل هذا عند
ما الزموه ومصروف المثل في المقام هو الجواب المتقدم بقوله وايضا ما بال
رائي من الهوا نفسه اكثر من حدقته مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه
ولو سلم ذلك اي ما ذكره الخصوم من الاجوبة التي ارتكبوها في دفع ما اورده
عليهم الاصحاب فرؤية الله تعالى الخ المصدر مضاف للفاعل وقرنت
المعمول باللام للتقوية اذ عمل المصدر بالفرعية ولا بنية الواو للحال
والمراد بالبنية الحدقة وقوله بهم ما اصلوه جملة في محل الخبر عن قوله
فرؤية الله الخ وح فعائد بهم ضمير يعود على رؤية الله وذكره
اعتبارا باكتسابها التذكير من المضاف اليه على ان الرؤية ليست حقيقي
التانيث وليس في جهة اي وليس ذلك الموجود المرئي في جهة
بالنسبة للرائي الذي هو الرب بحيث يكون ذلك المرئي امام الرب او خلفه
الخ بهم تماما اصلوه اي ما جعلوه اصلا في الرؤية من اشتراط
الحدقة وخروج الاشعة منها وكون المرئي في جهة وان يكون مقابلا
للرائي وعدم القرب والبعد المفرطين ولا يخفى ما فيه فان كلام الخصوم في
الرؤية بالحاسة فكيف بهدم ما هو بالنسبة اليه تعالى فهذا خروج عن
موضوع المسالة والحاصل ان للخصوم ان يقولوا الرؤيتان مختلفتان
بالحقيقة وبالقدم والحدوث فيجوز ان تختلفا في اللوازم والاحكام
وح فرؤية المولى لعالم موجود من غير حدقة ولا اشعاع وليس المرئي في
جهة بالنسبة للرب ولا مقابلا له لا يهدم ما اصلوه لانهم انما اصلوا الامور

التي

التي ذكروها في رؤية العباد الحادثة وايضا فما ثبت اي في الحديث
من ان النبي صلى الله عليه وسلم راى الجنة وهو في موضعه ولا يخفى
ما بينها وبينه من البعد اذ هي في الفلك الثامن وهو فوق الارض وقوله
وكثافة الحجب الكثيرة وصف الحجب وانه لا تخفى وزن فعل الذي هو جمع
الكثرة بقوله الكثيرة مبالغة وقوله يمنع ما تخيلوه خبر ما من قوله فما
ثبت وما تخيلوه هو المعبر عنه اولا بما اصلوه وعبر عنه بالتخيل اشارة
الى انه لا ثبات له وذلك لان المخيلة قوة تتعلق بما لا تحقق له في الخارج
ثم ان النقض عليهم برؤية النبي الجنة في موضعه انما ينهض اذا كانوا
يسلمون انه صلى الله عليه وسلم راها بحاسة بصره وهو في موضعه
وهي بموضعها وبينه وبينها تلك الحجب كما يقتضيه اسلوب الكلام
واما اذا قالوا انها تنقلت له وقربت له حتى راها او قرب موضعه
لها فلا ينهض على انهم لا يقولون بوجود الجنة الان في دار الدنيا وانما
يقولون انها توجد في الاخرة فهم يحملون الحديث على انها صورت له
وراى صورتها وهو في محله وح فلا ينهض الرد عليهم بذلك من
موضعه اي وهو في موضعه من الاشعة اي من اشتراط الاشعة في
مقام الرؤية اذ لو ثبتت رؤية النبي باشعاث اشعة لما وصلت من هذا
البعد العظيم المفرط والموانع اي وانتفاء الموانع كالقرب والبعد المفرطين
يتعلق بصره بكل موجود الاولى حذف بصره لان الكلام مع الخصوم
المعتزلة وهم لا يقولون بثبوت المعاني فكان الاولى ان يقول وكونه
بصيرا يتعلق بكل موجود بنية الحدقة اي بنية هي الحدقة فالاضافة
بيانية لانها اي الاشعة اجسام وهذا سند لاستحالة انبعاث
الاشعة من ذاته تعالى لاستحالة الجهة اي التي اشترطوها في المرئي لانها
تقتضي مقابلا للمرئي وجهة للرائي محل ما اصلوه اي جعلوه اصلا للرؤية
متوقفة عليه ومما يبطل خبر مقدم وقولهم مفعول يبطل ومقول القول
محذوف اي مما يبطل قولهم باشتراط الحدقة وانبعاث الاشعة منها
والمقابلة في الرؤية وقوله رؤية النبي مبتدا مؤخر التي بينه اي بين
النبي وبينها اي وبين الجنة ترده اي الاشعة وقوله لا سيما

لا محل له هنا ولو جعل ما بعدها علة للملازمة اي قوله ولو حصلت الخ
لكان ظاهرا   واذا تقرر هذا اي بطلان ما اشترط للضوء في الرؤية
من الحدقة وانبعاث الاشعة منها واتصالها بالمرئي وعدم البعد بينهما
كذلك   عبارة عن معنى اي عن صفة موجودة لان المعنى هو الصفة
الوجودية والمراد بها هنا ادراك واتى بقوله يقوم بمحل ما ردا على الخصوم
القائلين باشتراط الحدقة   وما لم ير من الموجودات اي كالجن والملائكة
وقوله تلك انث الجمع باعتبار تعدد الموجودات التي لم تر والا فالواحد
منع من رؤيته مانع واحد وقوله قامت بالمحل اي بمحل البصر والادراك
وهو انسان العين وقوله على حسبها اي على حسب تلك الموجودات اي
على قدرها وقوله وما لم ير الخ مبني على ما سبق من ان القابل للشيء
لا يخلو عنه او عن ضده والمراد بالموانع اضداد تلك الابصار فهي صفات
وجودية تمنع من ابصار تلك الموجودات التي لم تر   يتعلق بالمرئيات
اخرج بقوله يتعلق المعنى الموجود الذي لا يتعلق كالحياة فلا تسمى
بصرا وبقوله بالمرئيات نحو القدرة والارادة والسمع وبقوله بالمرئيات
اي بما من شانه ان يرى وهو كل موجود ولما افاد معنى البصر عند اهل
الحق وكان ذلك المعنى الذي ذكره يصدق بالقديم وبالحادث وهو في
جانب القديم واحد كما مر بخلافه في الحادث تعرض لما يتحقق البصر في
جانب الحادث فقال ويتعدد في حقنا بتعددها اي بحسب تعدد
المرئيات فمحل هذا اذ قام بمحل ابصارنا ابصار وادراكات متعددة
كادراك زيد وعمرو الخ فالبصر يتعدد بتعدد المبصر في حقنا كما ان العلم
وهو الادراك القائم بالقلب في حقنا يتعدد بتعدد المعلوم   وهل
قام في العمى مانع هذا يقتضي ان المانع غير العمى مع انه عينه فكان المناسب
ان يقول وهل العمى مانع الا ان يقال الكلام على حذف مضاف اي هل
قام في محل العمى مانع واحد وهو العمى الخ   مانع واحد الخ يستفاد من هنا
ان العمى وصف وجودي لانه اطلق عليه مانعا والمانع وصف وجودي وهو
كذلك عند المتكلمين فبينه وبين البصر تقابل الضدين بخلافه عند الفلاسفة
فانه عندهم عبارة عن عدم البصر فهو غير وجودي فالتقابل بينه وبين البصر
تقابل

تقابل الضدين بخلافه عند الفلاسفة فانه عندهم عبارة عن عدم البصر
عمن هو موجود فهي العدم والملكة وقوله جميع الادراكات اراد بالادراكات في المقام
الابصار   لا على انبعاث الاشعة كما تقول المعتزلة فان الانبعاث عندهم
سبب للرؤية لا نفسها تامل   لا على انبعاث الاشعة كما تقول المعتزلة
في المعنى هو مرقد النوم   او في اي محل شاء اي اراد خلقه فيه   لصح اي
لجاز ذلك عقلا لان ذلك من مقدورات يفعل منها ما شاء   لان ذلك المعنى
وهو ادراك المرئيات وهذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية
انما يقوم بجوهر فرد اي لا بجوهرين فاكثر لان المعنى لا يقوم بمحلين والا لزم
انقسامه والمعنى الواحد لا ينقسم   ولا اثر للجواهر المحيطة به اي بذلك
الجوهر الذي قام به المعنى اي لا اثر لها في قبول ذلك الجوهر لذلك المعنى ولا
لقيام المعنى به اي انها ليست شرطا في ذلك بل الامر بيد الله فله ان يخلق
ذلك المعنى في اي محل من الجسم وقوله ولا اثر الخ طرف ثاني من طرفي بيان
الملازمة وقد اسند هذا الطرف بطرفين طرف جار على ابطال ان تكون احاطة
الجواهر بالجوهر الفرد الذي قام به المعنى شرطا في قبول ذلك الجوهر الفرد للمعنى وطرف
جار على ابطال ان تكون الاحاطة شرطا في قيام المعنى بذلك الجوهر المفرد
ولما انتج للطرفين اللذين اسند بهما قدم الاول فقال فان الجوهر الخ   فانه
انما يقبل الخ   فانه انما يقبل الخ اي فان الجوهر الفرد انما يقبل ما يقوم به بنفسه
اي من غير شرط لان قبوله لصفة نفسية له وصفة النفس لا تتوقف على
شرط لان الصفة النفسية للجوهر من اجزاء حقيقته فالجوهر هو
الجزء الذي لا يتجزى القابل لقيام المعنى به وحيث كان قبول الجوهر
للمعنى القائم به صفة نفسية له والصفة النفسية لا تتوقف على شرط
كانت احاطة الجواهر بالجوهر الذي قام به المعنى ليست شرطا في قبول
الجوهر الفرد لذلك المعنى القائم به ان قلت   لا نسلم ان
قبول الجوهر للمعنى القائم به صفة نفسية له لم لا يجوز ان يكون عارضا
له وطاريا عليه قلت اجابوا عن ذلك بانه لو لم يكن قبول الجوهر
للمعنى نفسيا له بل كان امرا طارئا عليه لتوقف على قبوله اياه اذ الطارئ
انما يكون بشرط القبول ثم ننقل الكلام لذلك القبول حتى فان كان

تسلسل والاثر قوي في قبول ايضا ويلزم الدور او التسلسل وهما باطلان
فبطل ما استلزمهما وهو كون القبول عارضا ولا يصح الخ لما انه
العلام في ابطال كون الاحاطة شرطا في قبول الجوهر للمعنى انتصر بالطرف
الثاني وهو ابطال كونها شرطا في قيام المعنى به فقال ولا يصح في
قيام ذلك المعنى وقوله به اي بالجوهر الفرد اذ الشرط اي مثلا الحياة شرط
في العلم فلا بد ان تقوم بمحله ولا يصح قيامها بجسم اخر والا لوجد العلم
في محل بدونها وهو باطل لوجود المشروط بدون شرطه واحاطة
الجواهر بالجوهر الفرد الذي قام به المعنى غير موجودة في الجوهر الفرد وحينئذ
فلا يكون شرطا في قيام المعنى بالجوهر الفرد للمعنى وبطل كونها شرطا في
قيام المعنى به ثبت انه لا اثر للجواهر المحيطة في قيام المعنى بالجوهر الفرد
وهو المدعى ثم بين ان بصرنا اي مفهوم الشرط لا اضافة وهو عدم
تفرد البصر في جانب القديم معتبر وانه يتفرد اي عطف تفسير
للاشارة ونظم مضافة البصر بمسالة العلم لان مسألة العلم قد تقدم
الاستدلال عليها كما يجوز ان يدرك اي مصروف ما الموجودات
اي كل موجود يجوز ان يدركه بالحدقة اذا لم يقم بالمحل اي الذي
هو الحدقة وهو اي المعنى المضاد للادراك وهو ماخوذ اي
مضمون الشرطية القائلة كل موجود يجوز ان يدرك ان لم يقم بالمحل
ادراك يتعلق به لزم ان يقوم بالمحل معنى يضاد ادراكه وهي ان
القابل للشيء الخ اعلم ان لهم عبارتين الاولى القابل للشيء لا يخلو عنه او
عن ضده والثانية القابل للشيء لا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده
والمراد بالشيء في العبارة الاولى النوع وفي الثانية الشخص والمص قد مثل
في المتن للعبارة الاولى لانه قال وما لم يرفع الموجودات فللموانع ولم يقل
او لقيام الامثال وفي اخر العلام قد جرى على العبارة الثانية حيث
قال القابل للشيء الخ تامل ويتفرع تلك الموانع اي المناسب مساواته في
اسلوب التفريع لان ما سبق يقتضيه ولا يلزم الخ هذا جواب عن
ما يقال انه يلزم من تعدد الموانع بتعدد الموجودات التي لم تر قيام
ما لا يتناهى عدده بالعين من الادراكات والموانع وهذا باطل

فادراكاتها

فادراكاتها وموانعها متناهية اي وعلى هذا فعموم رؤية الموجودات
لغير مانع والازم قيام موانع لا نهاية لها بالعين وانكرت المعتزلة الخ
لما جرى العلام على مانع البصر بالنسبة لمذهبنا كان من المناسب ان
يتكلم عليه بالنسبة الى مذهب الخصوم فقال وانكرت المعتزلة الخ
على انتقاض البنية اي الحدقة وانتقاض الحدقة بالضاد المعجمة بمعنى
تغيرها الذي لا يتحقق معه الرؤية بان يذهب كلها او بعضها
عرو المحل عنه اي عن المانع وذلك باطل اي وجواز عرو المحل عن
المانع وعن الادراك باطل لما سبق من ان القابل للشيء لا يخلو عنه او
عن مثله او عن ضده هل هو معنى وجودي الخ فيه كلام ان ائمتنا
رضي الله عنهم اتفقوا على ان العمى معنى وجودي يضاد الادراك وهو
كذلك واما قول المص في شرح الصغرى العمى والبصر من باب العدم والملكة
وان العمى هو عدم البصر عما من شانه ان يبصر فهو جار على مذهب
الفلاسفة احاد الابصار الاضافة بيانية والابصار بمعنى المرة
كما ابصاد الموت الخ هذا تنظير للابصار وقوله احاد العلوم الاولى
للايضاح
احاد الادراكات ليشمل احاد السمع والبصر والعلم او هو اجتماع موانع
الخ من اضافة الصفة للموصوف اي او هو موانع مجتمعة كثيرة

فصل ومن الجائز الخ فرغ المترجم له الاصل فصل في الكلام
على بعض الجائزات في حقه تعالى واعلم ان الجائزات في حقه تعالى
على الاطلاق تؤخذ مما سبق في مقام تعلق قدرته وانما تكلم هنا على
بعض منها لنظر المذهب الخصوم فيه وابطال ما جرى عليه وتحقيق مذهب
اهل السنة فيه خلق العباد هذا الطرف لا خلاف فيه وانما اتى به
تمهيدا لما بعده وقوله خلق العباد شامل للعقلاء وغيرهم المكلفين
وغيرهم لكن قوله بعد وخلق اعمالهم وخلق الثواب الخ يخصصه
بالعقلاء المكلفين كذا قيل وفيه ان الثواب لا يختص بالمكلفين
فان الصبي يثاب على النوافل وخلق اعمالهم اعاد لفظ خلق لانه
قصد كل طرف من الاطراف الثلاثة على حدته والمقصود بالاعمال
الاكتسابية والاختيارية لانها هي التي فيها النزاع ويشمل ما بعد

من قوله وخلق الثواب والعقاب عليها   وخلق الثواب والعقاب
عليها اي على الاعمال اي ان الثواب على الطاعات والعقاب على المخالفات
مخلوق لله تعالى فالجار متعلق بالثواب والعقاب على سبيل التنازع
والتوزيع كما قلنا   لا يجب عليه شيء من ذلك اي كما انه لا يستحيل
وخص طرف الوجوب بالذكر لانه محل النزاع والاشارة راجعة لما ذكر من
الاطراف الثلاثة   ولا مراعاة الاصلح على شيء من عطف الخاص
على العام جاء ردا على الخصوم قال الامير ابن جماعة اوجب جمهور المعتزلة
على الله تعالى مراعاة الاصلح لا المصلحة واوجب عليه اقلهم المصلحة
والاصلح ما قابله صلاح كالثواب بلا تعليق مثلا في مقابلة الثواب مع
التعليق والصلاح ما قابله فساد كالايمان في مقابلة الكفر فاذا كان
امران احدهما صلاح والاخر فساد وجب عليه تعالى ان يراعي
لعباده الصلاح منهما فيفعله دون الفساد واذا كان امران
احدهما صلاح والاخر اصلح منه وجب عليه ان يراعي لعباده
الاصلح منهما وبهذا يظهر لك ان المص قصر الرد على الاصلح مقتصي
لكن قد يقال انه لا موقع لنفي الاصلح بعد نفي الصلاح لان نفي الاعم
يستلزم نفي الاخص فالمناسب ان لو عكس   والا وجب الى اخره
هذا استدلال لنفي مراعاة الصلاح والاصلح على سبيل اللف والنشر
المرتب اذ لولا محنة دنيوية ولا اخروية اخص من لا تعليق لان
لا تعليق يصدق بالمحنة وح فيكون رفع التعليق الصادق بالمحنة
صلاحا ورفع المحنة راسا اصلح بالعبد فالحاصل ان المحنة اعم
من التعليق والتعليق اخص منها والقاعدة ان نقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم وح فلا تعليق اعم من لا محنة راسا لصدقه
بالمحنة فالمكلف لا محنة اصلا اصلح ولا تعليق صلاحا اذ رفع
المحن عموما اصلح بالعبد من رفع بعضها الذي هو التعليق في
المقام وان كان رفعه صلاح   والا لوجب ان لا يكون تعليق لكن
التالي باطل لوجود التعليق باخبار الصادق ووقوع المحن الدنيوية
وكذا الاخروية على ما اخبر به الصادق والحاصل انه لو صح ما قالوا
ما وقع

ما وقع للانسان امر يكرهه ولكان الناس جميعا مومنين على الطريق
القويم من غير تعليق بل كانوا كلهم في الفراديس يتنعمون نابوا عن ان يروا
الدنيا ولا تعاليمها قال العلامة اليوسي واقول يكفي في تصيير الوجوب على الله
فان الوجوب عليه لا يخلوا اما ان يكون عقليا او شرعيا فان زعموا انه
عقلي زال الاختيار عنه تعالى ولا يبقى لفعله اذ الامران اذا كان
احدهما صلاحا او اصلح يتعين عليه فعله والاخر يجاز عمهم فلا يبقى
للارادة والمرجحية محل لتعين الترجيح وان زعموا انه شرعي قلنا لهم
ما تعنون بكونه شرعيا اتريدون انه اوجبه على نفسه ام اوجبه
عليه غيره فان كان الاول فتجايز وايجابه شيا على نفسه فضل
منه واحسان وهو محض الملك ونحن نقول به وان كان الثاني فالموجب
على الله ان كان الها اخر فهو اشراك محض وان كان غير اله فهو ذهاب
الى ان المخلوق يوجب على الخالق ويامره وينهاه وهو هذيان وجنون
وهذا على سبيل الحمل والفرض والا فاسنة لانهم قائلين بالحسن والقبح
العقليين على زعمهم يقتضي انه وجوب عقلي   والافعال المراد
بها المفعولات لانها المتصفة بالخير والشر والنفع والضر وقوله نفعها
وضرها اي نافعها وضارها لان الكلام في المفعولات ولا يرد الخير والشر
لانهما اسمان   مستوية اي من جهة حدوثها   والافعال كلها
اي وافعاله تعالى كلها فال عوض عن الضمير وهذا توجيه الى الكلام
على افعاله تعالى بالنسبة الينا لان اتصافها بالخير والشر انما هو
بالنسبة الينا واما بالنسبة اليه تعالى فكلها خير ويستحيل فيها
التنويع واتى بهذا قبل ان يستوفي قوله قبل لا يجب عليه شيء
من ذلك ليتوصل الى سره لانه لا يتوصل اليه الا بذلك الانتقال
على باهر قدرته الخ الاضافة في تلك الاطراف من اضافة
الصفة للموصوف اي مستوية في الدلالة على قدرته الباهرة اي
الغالبة وعلى علمه الواسع اي الذي لا يخرج عنه شيء وعلى ارادته
النافذة اي التي لا يردها شيء   لا يتطرق الخ لما بين ان فائدة
افعاله بالنسبة الينا الدلالة على باهر قدرته وسعة علمه ونفوذ

اراد منه احد يتكلم عليها بالنسبة اليه فقال لا يتطرق لها اي واذا كان
لا يتطرق لذاته العلية منها كمال ولا نقص فلا يجب عليه تعالى فعل شيء منها
ولا يستحيل عليه عدم شيء منها ومن هنا يستنبط سر قوله سابقا
لا يجب عليه شيء من ذلك   كما ان الله الخ هذا سر لقوله لا يتطرق الخ
والتشبيه بان لا يتوقف خصوص لا انقطاع بالجملة فلو افتتاح لقوله
وهو الان على ما كان عليه اي كان الله في الازل بجلاله وعظمته
وسائر صفاته العلية وهو الان على ما هو عليه من الاتصاف بتلك الكمالات
واذا كان كذلك فتلك الافعال لا يتطرق لذاته منها كمال لان كماله الذي
هو به الان هو كماله الازلي قبل وجود تلك الافعال   فاكرم سبحانه
وتعالى الخ اي على وجه الفضل والاحسان وليست افعاله تعالى معللة
بعلل عقلية كما توهمه الخصوم ولما كان هذا التفريع يقتضي
بطلان محل النزاع وهو كون افعاله تعالى معللة كان من المناسب
ذكره على حسب ما يقتضيه التفريع فقال لا لعلة اليه   بمجرد فضله
تاكيد لقوله اكرم كتفضلت بمعنى لان الاكرام انما يكون على وجه
الفضل لانه لا يقال اكرام الا اذا كان خاليا عن علة   لا لعلة اليه
اي لحجة وهذا محترز الفضل وقوله او قضاء حق ايمان يكون للتخصيص
الذي اكرمه الله حق واجب على الله فاكرمه الله لذلك الحق وفي هذا
رد على المعتزلة صراحة وقوله بتفضله التزاما واما قوله لا لعلة
فليس فيه رد اذ ليس هناك من يعتقد ان الاعطاء لعلة
وعدل عطف على قوله فاكرم وهو راجع لقوله لا يتطرق اليه نقص
وقوله انواع النعيم اي حسيا ومعنويا وكذا اللذائذ في الجحيم وقوله
ولا الضر عطف سبب على مسبب لان الغيظ ينشأ عن الضرر
وقوله ولا اشتفاء غيظ لم يعبر به الا لانه لم يقل به احد وكان
الاولى ان يقول ولا التشفي من غيظ لانه يقال اشتفى بكذا شفاء
وتشفيت من غيظي تشفيا والمناسب هنا الثاني لا الاول كما
جرى عليه المص كذا في المعارف نقلا عن الجوهري   ما يجب خبر
مقدم وقوله ان يعتقده على عبيد وقوله ان افعال الله مبتدا
مؤخر

مؤخر   وخالفهم المعتزلة الخ لما افاد مذهب اهل الحق في الافعال
بالنسبة اليه تعالى وانه لا يجب عليه منها شيء اتبعه بالمعتزلة في ذلك
وانهم اوجبوا على الله تعالى من ذلك امورا منها مراعاة الاصلح للعباد
وهو مذهب جمهورهم كما سبق وانما اوجبوا عليه هذه الامور لتوهمهم
ترتب الذم والنقص على تركها   اللطف هو لغة الرفق واما في
اصطلاح الاصوليين فقيل هو خلق قدرة الطاعة فهو مرادف للتوفيق
وقيل ما يقع عنده صلاح العبد اخرة كالطاعة والايمان دون
فساده كالكفر والعصيان وقيل ما ذكره الشارح   خلق الشيء مصدر
مضاف للمفعول اي يخلق على شيء يوجب الخ وذلك كالقوة وسلامة
الالات وكمال العقل ونصب الادلة ونحو ذلك كالرزق والاجل
من غير ان ينتهي اي المعلق وقوله الى حد الالجاء الاضافة في حد الالجاء
بيانية اي الى الحد الذي هو الالجاء اي بان يسلب الاكتساب والاختيار
بحيث يكون العبد مضطرا لان هذا يخرج عن اللطف وهو قبيح عندهم
لانهم يحيلون الالجاء ويوجبون اقدار العبد المعلق كما ذكر المص بعد
وازاحة العلل اي ازالتها واذهابها عنه اي عن المعلق   حتى انه
اذ لا غاية لوجوب تلك الاطراف الثلاثة على الله وضمير انه وفاعل
اخل بوجوبها على الله تعالى والاشارة راجعة للاطراف المذكورة   لكانت
لهم خصومة اي لكان للعباد خصومة لله تعالى ويطالبونه بحقهم
عن ما يقول الظالمون اي من وجوب شيء عليه ومخاصمة
احد له اذ لا يجب عليه شيء ولا حق لاحد عليه حتى انه يخاصمه بترك
حقه   في القدرية المقدر لانهم يثبتون مخاصمة العبد لله
ومنازعتهم له فيما قدره عليهم من عجز ونحوه ومطالبتهم اياه بحقهم
فينسبون الظلم للمولى سبحانه في انزال العمى مثلا بهذا الرجل ويقولون
لهذا الرجل مخاصمة للمولى في انزال العمى به ومطالبته بحقه والظاهر
ان هذا الحديث من باب الاخبار بالمغيبات وما هو ات فهو اية من
اياته صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال ان وجه تلقيبهم بالقدرية
اثباتهم المنازعة في القدر فنسبوا اليه ثم دليل فساد مذهبهم الخ

لما افاد مذهب اهل الحق اولا واتبعه بمذهب المعتزلة توجه الى ما يظهر
فساد مذهب الخصوم ويحقق مذهب اهل الحق لانه اعلى طرق تنقيض
منه فساد احد جانبي الاخر وذلك للمعقول والمنقول دافعا لطرق المعقول
مقولا اما المعقول فلانه فاعل الخ وكان المناسب اسقاط قوله لا بالايجاب
والطبيعة وقد سبق برهان ذلك لا يهامه ان الخصوم لا يقولون بانه
تعالى فاعل بالاختيار وان الفاعل بالاختيار هو الذي يتاتى منه
الفعل والترك   لا بالايجاب اي لا فاعل بالعلة   وقد سبق برهان
ذلك اي برهان كونه فاعلا بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبيعة
فلو وجب عليه فعل الخ فاذا كان امران احدهما صلاحا او اصلح
تعذر فعل الاخر على زعمهم وتعين ان يفعل الصلاح او الاصلح
واذا تعين عليه ذلك لم يكن مختارا في فعله وقضيته ان الوجوب
ينافي الاختيار والامر ليس كذلك لان الله اوجد كل من الجوهر
والعرض على سبيل الاختيار مع انه اذا قصد ايجاد احدهما يجب ايجاد
الاخر ولا ينافي ذلك الاختيار فليكن ايجاد الصبر ونحو اللطف كذلك
واجيب بانه فرق بين مسئلة الجوهر والعرض وبين مسالة الصبر ونحو
اللطف فان الربط في مسئلة ايجاد الجوهر والعرض عقلي فيتصور ان معا
او يترك ان معا اما قصد احدهما دون الاخر فمستحيل لا تتعلق به
القدرة بخلاف مسئلة الصبر ونحو اللطف فالربط بينهما ليس بعقلي
ولا عادي فيصح ان يقصدا معا او يترك معا او يقصد احدهما دون الاخر
لما كان مختارا الخ منع الخصم هذه الملازمة وقال لا نسلم ان الوجوب
ينافي الاختيار الا ترى ان الصلاة واجبة ومع ذلك تقع بالاختيار
ولا فرق بين القديم والحادث فالمولى وان كان مختارا لكنه يتعلق
به الوجوب العقلي بمعنى انه يلزم على تركه للامر الواجب كاللطف كمال
المثل النقص ولا منافاة بين الوجوب والاختيار بل الوجوب
يجامعه بخلاف الايجاب فانه لا يجامعه ولذا لا يمكن ترك ما كان
بالايجاب بخلاف الوجوب فانه يمكن تركه وان كان يلزم عليه النقص
وقد يقال ان تركه نقص وهو محال فيكون ترك الواجب محالا الا تامل
قوله اذ

٣٠

قوله اذ المختار الخ بيان للملازمة اي ولو كان شيء واجبا عليه تعالى ما تاتى
تركه لان تركه نقص وهو محال   ولان الموجب الخ الذي اوجب عليه
تعالى فعلا من الافعال ان كان ذاك الخ وهذا استدلال اخر نظر الى ان الحكم
الذي هو الايجاب لابد له من مقتض وذلك المقتضي اما ان يكون قديما
واما ان يكون حادثا اولا واسطة بينهما فان كان الاول لزم قدم
الفعل وان كان الثاني لزم اتصاف ذاته بالحدوث وكلاهما باطل
لزم قدم الفعل اي لان اثر الموجب القديم قديم وربما نوقش بانه
قد يتخلف عن القديم حادث فالازلي موجب فيما لا يزال   وان كان
حادثا يعني وقلنا انه قائم بذاته تعالى واما ان كان غير قائم بذاته
نقلنا الكلام لموجب احداثه ولزم التسلسل   فهو سبحانه الخ
متفرع على الاستدلال السابق اي واذا علمت انه لا يجب عليه فعل من
الافعال عملا بما ذكر من الادلة فهو سبحانه لا يتجدد له بفعل من الافعال
كمال فيجب ولا بتركه نقص حتى يستحيل   بل هو الكامل الخ هذا
راجع لمضمون قوله في المتن لا يتطرق لذاته العلية لا افتقار ولا كيف ولا شك
من ذلك كمال ولا نقص وقوله في ازله ولا فيما لا يزال راجع لمضمون قوله
في المتن كان الله ولا شيء معه الخ   وانما الافعال الخ اي فثمرة
الافعال انما هو دلالتها على وجوده الخ لا تحصيل كمال له تعالى فلا
يتوقف وجوده ولا اتصافه بشيء من الكمالات على وجود الافعال
وان كانت دالة عليه لان الدليل لا يلزم انعكاسه وعبارة الشيخ
تقتضي ان ثمرتها الدلالة على المعرفة وفيه تسمح فالاولى حذف لفظ
المعرفة   على حسب ما هو مقرر اي في مقام الاستدلال على ذلك
وحاصله ان وجود الشيء بعد عدمه يستلزم موجدا والموجد
لا بد ان يكون حيا قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف
عليها الفعل   واعلم ان هذا الدليل نافٍ لقول الخصوم بوجوب
مراعاة الصلاح والاصلح واتى به وان كان الدليل السابق
شاملا لهما بحسب عمومه اهتماما به ولاجل شمول الدليل السابق
لنفيهما وبطلان كون مراعاتهما واجبة عليه ارتكب لفظة ايضا

لما فيه الخ بيان للملازمة ثم استشعر سؤالا واردا على هذا الدليل
توجه لمنتزعه ودفعه بقوله فان قيل الخ وقوله من تعريضه للمعصية
اي وللثواب لان التكليف مستلزم التعريض لكل من الامرين وحينئذ
فقوله فان قيل الخ لا محل له بعد بيان الملازمة واجيب بان معنى
قوله انما كلفه ليثيبه اي ليكون الثواب راجحا على المعصية
فالاجنبية لم تنقطع عما تقدم من بيان الملازمة   من تعريضه للمعصية
اي ولا صلاح فيها   قلنا هو قادر الخ اي وذلك اصلح له   ولو
وجب عليه الاصلح عطف على قوله لو وجب عليه صلاح فهو مبطل
لقول الخصوم بوجوب مراعاة الاصلح فهو من تتمة الدليل وهو قوله
وايضا الخ   لان الاصلح الخ بيان للملازمة وفيه ان عدم الخلق بالمعذب
للعذاب صلاح لا اصلح   لما خلقهم في الدنيا اعلم ان خلقهم في
الجنة اصلح بالنسبة لخلقهم في الدنيا مستجمعين واما اذا نظر للدنيا
باعتبار ما فيها من النعيم والالام كان خلقهم في الجنة صلاحا لا اصلح
وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي واقول
قولا مجملا قاطعا النظر عما مر من الادلة المبطلة لمراعاة الصلاح
والاصلح   لو وجب عليه الاصلح لما وجدت محنة الخ بيان الملازمة
ان الاصلح لنا انما هو عدم وقوع المحن والتالي باطل اما في الدنيا
فلمشاهدة المحن واما في الاخرة فلورود النصوص الدالة على وقوعها
ان لم تكن من اهل النجاة   والجبائي اي ابو هاشم الجبائي وقد كان
شيخا للاشعري لان الاشعري في ابتدا امره كان معتزليا وكان
مصرا على نظر ايدي الاعتزال ثم رجع لمذهب اهل السنة فكثر
التعجب منه وسال عن ذلك فاخبر انه راي النبي صلى الله عليه
وسلم في المنام في رمضان ثلاث مرات في كل عشر منه مرة وفي كل مرة
يامره بالرجوع عن مذهب الاعتزال ونصرة مسئلة الرؤية واثباتها
على ما نص به الكتاب والسنة وعدم القول بخلق القران والقضا والقدر
وان الله قادر على كل شيء فانتبهت من اخر نومة ونصرت هذه
الطريقة ويذكر ان المناظرة التي ذكرها المص عقب هذه الرؤيا فرجع بعد
هذه

هذه المناظرة التي ذكرها المص الى المذهب الحق وهذا اول ما خالف فيه الاشعري
المعتزلة   والاخر مات بعد البلوغ كافرا فيه البالغ بالموت كافرا
او مؤمنا ولم يعتبر من مات قبل البلوغ بشيء كانه لكونه لا يحكم له بشي
وفي ذلك نزاع   اما الصغير ففي الجنة اي في الدرجة السفلى منها
بدليل ما بعده وهذا خلاف ما في المواقف من ان هذا لا يثاب ولا يعاقب
وهو الانسب بالتحسين العقلي   واما الكافر الكبير فيه ان المقابل
للصغير انما هو الكبير لا الكافر فكان المناسب ان يقول واما الكبير
فالكافر في النار والمومن في الدرجات العلا من الجنة فجعل المقابل
للصغير الكبير وينقسم لمومن وكافر   فالاصلح في حقك لا اولي
فالصلاح في حقك   الذي هو من اعظم غنيمة وصفه للسلامة
بل ولو علكا فلا محل لهذا الانتقال لان المقصود هو ذلك وان كان الغرض
في واحد   فيقول الاولي فيقولون كما في بعض النسخ   فبهت
الجبائي اي انقطعت حجته ولم يقدر ان يجيب بكلمة وبهت يستعمل
مبنيا للمفعول ومبنيا للفاعل مثلث العين   وقوف حمار الشيخ اي
الجبائي ووقوف حماره كناية عن عجزه في تلك المسئلة كما يعجز الحمار في
العقبة ويصح ان تكون الاضافة للبيان   ثم قال اي الشيخ تعالى
اي تنزه وقوله ان توزن فاعل تعالى اي تعالى وزن احكام ذي الجلال
بميزان الاعتزال اي بقواعده كقولهم يجب على الله فعل الصلاح والاصلح
واحكام ذي الجلال مثل قولهم الرزق واجب عليه كمال العقل واجب
عليه لان ذلك صلاح محض ووزن تلك الاحكام بالقواعد اثباتها
بها بان يقال الرزق مثلا صلاح وكل صلاح واجب عليه فالرزق
واجب عليه وهكذا   واما المفعول عطف على قوله اما المعقول
لا يسال عن ما يفعل الخ هذا مرد قول المعتزلة لو لم يفعل
المولى بعبيده ما هو اصلح له لكان له خصومة معه ويطالبه
بحقه فقولهم باطل لانه لا يسال عما يفعل   ولو شا ربك الخ فيه
رد على المعتزلة في قولهم ان الله لم يترك شيئا مما هو صلاح للعبد
عاجلا او اجلا الا فعله وانه فعل بكل عبد الالطاف التي يقدر عليها

وليس في الوسع لطف بهم الناس جميعا اي ليس عنده لطف لو خلقه
للناس لآمنوا جميعا وكانهم لا يعرفون هذا الجزا بل هذا مستحيل
عندهم لا يتعلق به القدرة   ونحو ذلك اي نحو ما ذكر من الآيات
ومن النص الحديث السابق وهو قوله عليه السلام القدرية خصما الله
في القدر   ليست علة عقلية الخ اي بل علامة شرعية عليهما
لما عرفت الخ هذا اسند لقوله ان الاعمال ليست علة عقلية الخ اي واذا
كانت مستوية بالنسبة اليه فكيف يكون بعضها علة في الثواب
وبعضها علة في العقاب كما قال الخصوم   من استوا الافعال اي
افعال العباد كلها بالنسبة اليه تعالى من حيث استنادها له تعالى
من غير واسطة   وما اثيب عليه منها اي من الافعال وهذا من
الاطراف المشار اليها ثم اسند ذلك الطرف بقوله وانما الخ اي لان الافعال
علامة الخ   بين الشرع الخ اي فالطاعة تدل على حصول الثواب
لفاعلها والمعصية تدل على حصول العقاب لفاعلها تا وافقه
على الثواب والعقاب وضمير تدل للافعال كالصلة جرت على غير
من هي له   بينهما اي بين الفعل وما يدل عليه من ثواب او عقاب
وتسمية الخ هذا جواب عن سوال وارد على مضمون قوله وما
اثيب عليه منها وعلى سنده وحاصله كيف تقولون الثواب بمحض الفضل
والعقاب بمحض العدل والافعال علامة مخلوقة لله تعالى وقد جا
ان تسمية الثواب والعقاب جزا والجزا انما يكون في مقابلة الاعمال
لسبق ما يدل عليهما اي لسبق ما تدل على الثواب والعقاب شرعا
والذي يدل عليهما هو الاعمال وحاصل هذا الجواب ان الاعمال
لما كانت امارة دالة على ما اراد الله بمن اتصف بها في عقباه من
ثواب او عقاب صار الثواب والعقاب الحاصلان عقب هذه الاعمال
شبيهين بالجزا الحاصل عقب سببه بجامع ان كلا تقدمه ما يدل عليه
حسن اطلاق الجزا على الثواب والعقاب كما مر   وقد ورد الى اخره
هذا ترشيح لقوله سابقا وما اثيب عليه من الاعمال او عوقب فبمحض
فضله او عدله وانما الاعمال الخ   لمفضلة النار اي للبقية الخالية
منها

منها قال اليوسي لو قال يخلق لمفضلة الجنة من غير ذكر النار كان اولى
لان هذا الثابت بلا نزاع اخرجه البخاري في تفسير سورة ق وما ذكره
المص اخرجه البخاري ايضا في كتاب التوحيد قال ابن حجر عن القابسي
المعروف في هذا الموضع ان الله ينشئ للجنة خلقا واما النار فيضع
الرحمن فيها قدمه فتضيق ويزوي بعضها الى بعض وتصير ممتلية
ولا اعلم شيئا من الاحاديث انه ينشئ للنار خلقا الا هذا الحديث اهـ
وجزم ابن القيم ان هذه الزيادة غلط واحتج بان الله اخبر بان جهنم
تمتلي من ابليس واتباعه وكذا انكر البلقيني هذه الزيادة واحتج
بقوله ولا يظلم ربك احدا اهـ قال اليوسي ثم رايت كلام عز الدين
احتج بما ذكر المص من الله يخلق للنار اقواما وللجنة اقواما والمعول
عليه ما مر اهـ والمستفاد من النصوص كما قال شيخنا العدوي ان الجنة
اوسع من النار وان المراد بوضع الرحمن قدمه في النار تجليه عليها بوصف
الكبريا على مذهب الخلف   وكلا النوعين اي الثواب والعقاب
وهذا شروع في الكلام عليهما بالنسبة للخلق وقوله على سعة ملكه
من اضافة الصفة للموصوف اي على ملكه الواسع والملك في الاصل
التصرف في الامر والنهي والمراد به هنا متعلق التصرف وهي المخلوقات
اي على كثرة مملوكاته ويحتمل بقا الملك على حقيقته والمراد
بسعته قوته   على سعة ملكه اي لانك اذا نظرت الثواب وما
احتوت عليه الجنة من انواع النعيم التي لا تحصى دل كل منها على
سعة ملكه تعالى   وانقيادا الخ اي ان الثواب والعقاب كل منهما
يدل على انقياد جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد لقدرته تعالى
وارادته وذلك لان الممكنات بعضها يثاب بدخول الجنة وبعضها
يعاقب بدخول النار وبعضها لا كالبهائم فدل ذلك على انقيادها
لقدرته وارادته ثم ان انقياد ما وجد من الممكنات لقدرته وارادته
ظاهر واما انقياد ما لم يوجد منها للقدرة والارادة فبطريق التماثل
بين الممكنات   وعدم تناهيهما عطف على ما يليه وهو انقياد
جميع الممكنات او على الاول الذي هو سعة ملكه وعلى كل حال

فهو من الاوصاف المدلول عليها بالنوعين والضمير في نواصيها عايد على
الممكنات فهو على تقدير نواصي جميع الممكنات ودلالتها على عدم
نواصي ما تعلقت به القدرة بتخيير ظاهر وعلى ما سواه بطريق التماثل
بين الممكنات على باهر قدرته اي قدرته الباهرة اي الغالبة فما منها
اي من الممكنات واقع على ما ينبغي اي على الوجه الذي ينبغي وقوعه
عليه وبين ما ينبغي بقوله من حيث انه الخ ولا يخفى وجه تقديم العلم
على الارادة اه نهي تابعة له من غير ان يتجدد له بذلك اي بما ذكر من
الممكنات كمال لا في ذاته ولا في صفاته لا حالا اي في الدنيا ولا مآلا
اي في الاخرة فلا رب سواه تعالى مطلقا فالوجوب الخ اي واذا
كان لا يتجدد له شيء من الممكنات كمال في ذاته ولا في صفاته فوجوب شيء
منها عليه تعالى محال فقوله فالوجوب الخ متفرع على مضمون ما تقدم
وهو في طرف الوجوب ظاهر واما في طرف الظلم فهو بطريق التبع ثم
اتبع هذا التفريع بسنده فقال اذ الوجوب الخ لان الوجوب
يستدعي الخ اي لان وجوب الشيء يقتضي صعوبة مما نا شيء به
وبنواصيه وما احتوت عليه الجنة يحتمل ان يكون عطف تفسير
او من عطف الخاص على العام اعتناء به والمراد بالجنة دار الجزاء فتعم
جميع افرادها كجنة المأوى والفردوس الخ من دقائق النعيم اي من
انواع النعيم وهذا بيان لما احتوت عليه الجنة وقوله الفائقة للنعيم
صفة للدقائق قط اي فيما مضى من الزمان والمال الخ
والى مثلها من دقائق العذاب الخ ظاهر الاسلوب انه عطف على قوله
الى الثواب والمناسب لذلك ان لو قال والى مثله وفي اطلاق المثل
على المغاير تجوز وكانه عطف على الدقائق لانها مفسرة للثواب
كما مر على احد الاحتمالين من جعل العطف للتفسير ح فالضمير في مثلها
عائد على الدقائق فايق والمثلية راجعة لنفس الدقائق والمراد بدقائق
العذاب انواعه وفي عطف قوله وما احتوت عليه جهنم الخ على قوله
مثلها من دقائق العذاب ما سبق من احتمال العطف للتفسير او عطف
خاص على عام اعتناء به والمراد بجهنم دار العذاب فيشمل جميع انواع
طبقاتها

طبقاتها مما ذكر اي المذكور من انواع النعيم وانواع العذاب
لا يوجب الخ والمناسب ان لو جاء بهذا في اسلوب بعض جمل جواب الشرط
قبل بان يقول بجر كل ذلك لانه لم يات بجوابه وقوله لا يوجب له تجدد
كمال لذاته اي وانما يكون دالا على الكمال القائم به تعالى وعلى سعة
ملكه وانفاذ جميع [illegible] بل كل كمال الخ اضراب
انتقالي والظرف في قوله الازلي متعلق بما افهمه الكلام قبله ولا يوجب
له فعل الخ عطف على قوله لا يوجب اي ان كل نوع من انواع الثواب
والعقاب لا يوجب تجدد كمال لذاته حتى يكون ذلك النوع واجبا
عليه ولا يوجب له فعلا او تركا متصفا حتى يكون فعله او تركه مستحيلا
عليه وانظر ما وجه التعبير في جانب النقص بالفعل والترك وفي جانب
الكمال بالفعل فقط كذا في المعارج واما فايدتهما اي الدقائق
والمناسب للسياق ان لو قال وفايدتهما اي النوعين من الثواب
والعقاب وسعة جلاله مرجع الجلال في حقه تعالى للقهر والنقمة
ومرجع الجمال الى الانعام فلذا عبر في جانب الجلال بالسعة وفي جانب
الجمال بالعظم والاضافة في الطرفين من اضافة الصفة للموصوف
بل لم يزد فاو فوقوع النوعين الخ هذا اضراب انتقالي اي لم يزدنا
سبب وقوع النوعين اللذين هما الثواب والعقاب وسببهما
هو الطاعة والمعصية وبتقدير هذا المضاف اندفع ما يرد على ظاهر
العبارة من انه يقتضي وجود النوعين وتحققهما الان والامر ليس
كذلك وخلقه الاضداد اي الامور المتضادة وهو عطف تفسير
لوقوع سبب النوعين لان الطاعات مضادة للمعاصي التي هي
اسباب النوعين بعظيم اختياره انما كان خلقه للامور المتضادة
يدل على انه فاعل بالاختيار لانه لو كان فاعلا بالعلة او الطبيعة
لكان الصادر عنه شيئا واحدا لان معلول العلة ومطبوع الطبيعة
لا يختلف لان تاثيرهما بالمناسبة والشيء الواحد لا يناسب الضدين
ولان العلة والطبيعة لا يخصصان مثلا عن مثل لما مر وسعة
ملكه اي قوة تصرفه وانه ليس بمجبور اهنا فيه رد على المعتزلة الذين

اوجب اعليه مراعاة الصلاح والاصلح لانه لو وجب عليه شي كان مجبورا
فلا يكون فاعلا بالاختيار وصدور الامور المتضادة عنه يدل على انه مختار
ومن ههنا لما انهي الكلام في نفي الوجوب لشي من الافعال عليه تعالى اشعر
بالكلام على مسالة نفي الغرض في جانبه تعالى ولما كان نفي الغرض لازما
لنفي وجوب شي من الافعال اتي بما يوذن بذلك فقال ومن ههنا اي ومن
عدم وجوب شي من الافعال عليه تعالى اي من اجل ذلك استحال ان يكون
فعله لغرض وهو الباعث على الفعل لانه لو كان له غرض الخ هذا سند
لاستحالة كون فعله لغرض وضميرانه عايد على الله والضمير المستتر في اوجب
عايد على الغرض والبارز عايد على الفعل والمجرور بعلي عايد على
الله اي لاوجب ذلك الغرض الفعل على الله والا لم يكن علة بيان للملازمة
وقوله فيكون مقهورا الظاهر من العبارة انه مفرع على التالي الذي هو قوله
لاوجبه عليه وابطله بقوله كيف وربك يخلق الخ وبطلانه يستلزم بطلان
ما استلزمه وهو المقدم وهو كونه تعالى له غرض في فعله واذا ابطل
هذا ثبت نقيضه وهو انه لا غرض له في فعله ولا يخفى ما في هذا من
عدم الجري على الصناعة فالاولى ان يجعل قوله فيكون مقهورا دليلا
للاستثنائية المحذوفة اي لكن التالي باطل لانه لو وجب الغرض عليه
الفعل لكان مقهورا كيف يكون مقهورا اي لا يصح ذلك والحال ان ربك
يخلق ما يشا ويختار فكيف استفهام انكاري والواو بعدها للحال
وايضا فالغرض اما قديم الخ هذا دليل ثان يقتضي ابطال الغرض
باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث كما ان الاول اقتضى ابطاله نظرا
لحكمه الذي هو الايجاب للفعل فيلزم قدم الفعل لان الغرض علة
وشان المعلول ان يقارن علته في الخارج وان كانت علته متقدمة
عليه في التعقل وقدم مراده الواو للحال او حادث فيفتقر الى اخره
وجه ان الغرض اذا كان حادثا كان من جملة الافعال فيفتقر الى غرض
ثم ننقل الكلام لهذا وهكذا فان وقف على الغرض الاول لزم الدور
وان لم يقف ثبت التسلسل وكل من الدور والتسلسل محال
لما سبق وبهذا انظهر لك ان المناسب في المقام حمل التسلسل
على معناه

على معناه الاعم لا ما يقتضيه ظاهر التفريع بعده وهو قوله فيودي
الى حوادث لا اول لها من حمله على معناه الاخص فيودي الى حوادث
اي الى ثبوت حوادث الخ وقد مر بطلانه المناسب وقد مر بطلانها
لان الضمير عايد على حوادث وهذا سند للاستثنائية المطوية القايلة
لكن التالي باطل وهو اثبات حوادث لا اول لها فالواو حالية
وايضا فالغرض الخ هذا وجه اخر لابطال الغرض باعتبار انه يعود اليه
او الى خلقه او ما نعة خلو تجوز الجمع وقوله والاول اي وهو كون الغرض
مصلحة تعود الى خلقه وقوله ولانه قادر الخ سند التالي لا استحالة كون
الغرض مصلحة تعود الى خلقه وهذا السند جار على التسليم الجدلي
وارخا العنان للخصم ولهذا اخره اي سلمنا وجوب مراعاة الصلاح لكن هو
قادر على ايصال تلك المصلحة لخلقه بدون واسطة الفعل وح فلا يصح
ان يكون الغرض مصلحة عايدة على الخلق والضمير في قوله لانه عايد على
الله ولانه يلزم الخ وهذا سند لابطال كون فعله تعالى لمصلحة مطلقا
سواء كانت عايدة على الخلق او على الخالق وظاهر المتن انها لابطال كون الغرض
مصلحة عايدة على الخلق وانه سند ثالث وليس كذلك ووجه لزوم ما ذكره
ان الغرض اذا كان مصلحة والمصلحة لا بد لها من مقتضي وموجب
لحصولها وذلك المقتضي ان كان نفسها لزم تعليل الشي بنفسه وان كان
ذلك المقتضي شيا اخر نقلنا الكلام لذلك الثاني فيلزم اما تعليل الشي
بنفسه او التسلسل فقوله ولانه يلزم فيه الضمير المنصوب بان
والمجرور بفي عايدان على الغرض الذي هو المصلحة وقوله لنقل الكلام
الخ سند للازم بحسب طرفيه اعني تعليل الشي بنفسه والتسلسل
وانه مختار في جميعها عطف تفسير لا استوا الافعال بالنسبة اليه
فيكون مرجع الاستوا هو ما ذكر لكن لا يخفى ان ثبوت كونه تعالى مختارا
لم يتقدم صراحة بل بحسب الاستلزام والذي تقدم صراحة نفي
الوجوب ولذا اقتصر عليه في المتن اي لا علة الخ تفسير لقوله لان
لا يكون له غرض الخ وقوله مشتملة على حكمة ظاهره ان الحكمة مغايرة
للعلة وهو كذلك لان الحكمة ما يحصل من ترتب الحكم على العلة من جلب

مصلحة او دفع مفسدة واما العلة فهي الامر الباعث على الفعل مثلا العهد
المروان علة في القصاص والحياة الحاصلة من ترتب القصاص على القتل
العمد العدوان حكمة وكذلك اخراج الماء علة باعثة على حفر البئر والشرب من
ذلك الماء وسقي الزرع منه حكمة لانها مصلحة حاصلة من ترتب الحفر على
اخراج الماء فثبت الحكمة للعلة المذكورة واشار الشارح بهذا وبقوله
بمراد معنى الغرض الخ الى ان المنكر انما هو القول بالعلة الباعثة لله تعالى
على الفعل واما مجرد الحكمة والمصلحة فلا تنكر اذ فعال الله تعالى محكمة متقنة
مشتملة على حكم وعلى مصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست
اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا
له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع
لافعاله وآثارا مترتبة عليها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل
افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة
الغائية على هذا المطلب اي وهو نفي الغرض في افعاله لا ينافي له
تركه تأكيد لقوله لعان ذلك الفعل واجبا عليه ان يشتمل الفعل الخ
خبر ان فهو تفسير للغرض وانظر هذا التفسير مع ما اقتضاه كلامه
سابقا فان كلامه هنا يقتضي ان الغرض هو العلة المشتملة على
حكمة الباعثة على الفعل فهما متغايران والتحقيق ما هنا فيكون
اي الغرض والا لم يكن غرضا لهذا تفسير لقوله فيكون موجبا للفعل
اي وان لا يكن موجبا للفعل لم يكن غرضا اي للفعل علة فيه فلفظ
غرض ولفظ علة منصوبان والثاني بدل من الاول او بيان عند من يجوزه
في النكرات بيان للاستثنائية هذا الخارج عن اسلوب المتداول
كان مناسبا للصناعة اذ المختار الخ هذا تفسير لعدم اختياره
اما وي لقهره فيه وقد علمت الخ مرتبط بقوله لما يلزم عليه من
قهره وعدم اختياره قال تعالى الخ هذا تفسير لتعلق على بطلان
الاستثنائية بعد المعلى الثاني اي من الاوجه التي يستدل بها
على بطلان الغرض وهذا الوجه جار على بطلانه باعتبار وصفه
بالقدم او الحدوث وهو لا يخرج عنهما بخلاف الاول فانه جار على
بطلانه

بطلانه باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث وهو لا يخرج عنهما
بخلاف الاول لا لنظر الى انه يقتضي ايجاب الفعل عليه تعالى الذي هو
ممنوع فيجب قدم الفعل اي لان الغرض اذا كان قديما لزم قدم الفعل اذ
هو معلول له والشأن اقتران المعلول بعلته لفوات غرضه المراد
بالغرض هنا المبعوث عليه الذي هو الفعل لا الغرض بالمعنى السابق الذي
هو الباعث اذ هو من جملة الخ فيجب للترتيب وقوله حوادث لا اول
لها عطف تفسير للتسلسل ولا يخفى ان ما ذكره من الترديد انما يلزم
ان سلم ان الغرض امر ثبوتي فيلزم حدوثه او قدمه وتعليله واما ان كان
عدميا فلا تسلسل وقد يجاب بان الغرض اذا فرض علة لا يصح ان
يكون عدميا والا لم تتعلق به الامور الوجودية لما مر ان الثبوتي لا يعلل
بالعدمي وقدم الفعل باطل اي بهذا تمام الاستدلال وهو استثنائية
الدليل من جهة المعنى فعانه قال لكن التالي بقسميه باطل اما بطلان القسم
الاول وهو قدم الفعل فسنده ما افاده بقوله لما عرفت من برهان حدوث
العالم واما بطلان القسم الاول الثاني وهو التسلسل فسنده ما افاده
بقوله والتسلسل وهو اثبات الخ وهو اثبات حوادث لا اول لها
تفسير للتسلسل وهذا من تمام الاستدلال نظر الطرف قوله او حادث
فيحتاج هذا الغرض الخ كما ان قوله وقدم الفعل الخ ناظر لقوله اما ان
يكون قديما فيجب الخ فقوله والتسلسل وهو اثبات الخ راجع لطرف
المتصلة الجاري على نفي الغرض باعتبار وصفه بالحدوث وقوله وقدم
الفعل الخ راجع لطرفها الجاري على نفي الغرض باعتبار وصفه بالقدم
وقد سبق برهانه اي برهان بطلان التسلسل وهو حوادث لا اول
لها الثالث اي من الاوجه التي استدل بها على استحالة الغرض اتصاف
ذاته بالحوادث اي وهي المصلحة العائدة عليه التي تحدث له بتجدد الافعال
ويجب ايضا ان يكون ناقصا لم يذكر هذا الشرح في المتن فهو من توسعة
الشرح وانما تكمل بافعاله اي لان المصلحة انما تعود عليه اذا فعل ذلك
الفعل فتعود بافعاله البادية سببية وفي الكلام حذف مضاف اي بسبب
خلق افعاله والثاني اي وهو كون الغرض مصلحة تعود على خلقه

لما عرفت ان هذا اسهل لابطال هذا الوجه الثاني ثم توجه لابطاله ايضا
على تقدير تسليم وجوب مراعاة الصلاح جدلا فقال ولان غرضه الخ
مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالى اي وح فلا يجب عليه ان يفعل لاجل
غرض يعود الى الخلق   ولان غرض الصولخ اي ولا الغرض الباعث
للمولى في الفعل اذا كان مصلحة تعود على العبد فاما ان يكون حصول اللذة
او دفع الم والمولى قادر على ايصال ذلك للعبد من غير واسطة الفعل وح فلا
وجه لخلقه الفعل لان الممكنات كلها مستندة اليه تعالى ابتدا من غير ان
تكون بعضها اولى من بعض بالغرضية والتبعية وتقرير ذلك
الدليل ان يقال لو كان شي من الممكنات غرضا لفعل الباري مما فيه مصلحة
للعبد لحصل ذلك الفعل بخلقه ابتدا لكن التالي باطل فبطل المقدم
وبيان الملازمة ما اشار له الشارح بقوله لان الله قادر الخ   قادر على ايصال
ذلك اي ما ذكر من اللذة والالم فهو رجحان للمطلب   وايضا ننقل الكلام
الى هذه المصلحة اي التي جر الكلام على تقسيمها باعتبار عودها
اليه تعالى وباعتبار عودها الى الخلق وانما غير الاسلوب عند التوجيه
لشرح قوله في المتن ولانه يلزم فيه تعليل الشي بنفسه وفقا لما يتوهم
من انه توجيه للطرف الثاني من طرفي المصلحة وهو كونها تعود الى
خلقه والامر ليس كذلك بل هذا توجيه للكلام على ابطال كون فعله
لمصلحة اعم من ان تكون عائدة على الخالق او على الخلق   لخلقها
ووجودها عطف تفسير لخلقها وقوله بواسطة الفعل اي بواسطة وجود
الفعل الذي جعلت في وجوده كحفظ البدن من الاذى الموجود بواسطة
خلق الجفن فان قلت الشارح هو العلة في المصلحة ونحن نقول
بالعكس قلت المصلحة علة للفعل ذهنا وهو علة لها خارجا كما هو
شان العلة الغائية الا انا نقول هي غاية لا علة   لذاتها الخ المناسب
اسقاط اللام اي فان قيل ذات كونها مصلحة والمراد بالذات في المقام
النفس   لزم تعليل الشي بنفسه اي وتعليل الشي بنفسه باطل لان
التعليل حاكم بتغاير طرفيه واذا علل الشي بنفسه صار ذلك الشي علة
معلولا وهو تناقض فما ادى اليه من كون الموجب لوجود المصلحة
بواسطة

بواسطة الفعل ذاتها باطل   وان قيل لغرض زائد الاولى اسقاط
لام الجر من قوله لغرض اي وان قيل الموجب لوجودها بواسطة الفعل
غرض زائد عليها اي خارج عن ذات المصلحة نقلنا الكلام الى ذلك الغرض
ولزم التسلسل والتسلسل باطل فما ادى اليه من كون الموجب لوجود
المصلحة بواسطة الفعل غرض خارج عنها باطل واذا بطل كون الموجب
لوجود المصلحة بواسطة الفعل ذاتها او غرض خارج عنها بطل القول
بوجوب الغرض مطلقا سواء كان مصلحة عائدة على الله او على الخلق
وهو المطلوب   وكما عرفت الخ لما انهى الكلام على ابطال الغرض
بالنسبة للافعال توجه لابطاله بالنسبة للاحكام لان الخصوم نازعوا فيه
ايضا وعبر التوجيه المرجانية في اسلوب التنظير حيث قال وكما عرفت
اشارة الى ان ما استدل به على بطلان الغرض في الافعال يستدل به على
بطلان الغرض في الاحكام   وما يذكره فقهاء اهل السنة الخ هذا جواب
عن سوال منشاه من قولكم لا يجب في احكامه وتقرير السوال ان يقال
كيف تنتفي الاغراض في الاحكام واساليب الفقهاء جارية عليه فاجاب
عنه بقوله وما يذكره الخ   ومن عبر بالجر عطف تفسير للجمل الشرعي والضمير
المضاف اليه عائد على الشرع المفهوم من الشرعي وقوله تفضلا لم يقل
حكمة لملايمة التفضل للجعل وحاصله ان العلل التي يذكرها الفقهاء
امور جعلها الشارع علامة على الاحكام واعتبرها ذلك تفضلا منه فاذا
جهلت حكم شي وظهرت لك علامة تظهر فيه حصل لك الظن بالحكم
وايجابه الضمير عائد على العقل المفهوم من العقلي وقوله وايجابه الاحكام
بالجر عطف على الحكم العقلي عطف تفسير اي لا بسبب ايجاب العقل
الاحكام لهذه العلل خلافا للفقهاء المعتزلة فان تعليل الاحكام عندهم
بسبب ايجاب العقل الاحكام لوجود تلك العلل الموجبة لها لانهم يقولون
الحكم انما هو لغرض اي مصلحة فاذا وجد الغرض وجب العقل ذلك الحكم بخلاف
اهل السنة القايلين بجواز خلق ما ليس بمصلحة ولا درء مفسدة
فلا يتاتى ان يقولوا بايجاب العقل الحكم لعدم المصلحة عندهم الا يوجب
العقل الحكم لا جلها فالحكم لا علة له عندهم توجب للعقل ايجاب الحكم نعم له

علامات نصبها الشارع ذا التعليل يرشد الى الوقوف عليه ولهذا
اعترض الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله وما يذكره فقهاء اهل السنة الخ
اي ولاجل كون المراد من علل الاحكام التي تذكرها الفقهاء ما جعله الشارع
علامة على الحكم لا ما كان موجبا للاحكام عقلا اعترض بها ابن الحاجب قوله
اي مقوله ومقول المعترض هو قوله ومنها ان تكون بمعنى الباعث
ووجه الاعتراض ان المتبادر من قوله بمعنى الباعث اي الباعث لله تعالى
على الحكم وهذا يقتضي ان احكام الله تعالى معللة وان العلل توجب
الاحكام لاجلها وهذا مذهب اهل الاعتزال الخ ان في كلام الشارح شي
اذ قضيته ان هذا الكلام لابن الحاجب مع انه للآمدي وابن الحاجب
تبع له وتاوله الخ اي والمراد بالشيخ تقي الدين السبكي والد مولف جمع
الجوامع وحكي انه كان له اثني عشر ولدا كل واحد منهم يدعي الاجتهاد
والى الخ هذا من كلام المصنف وقوله انها المنزلة المذكورة والسياق
يقتضي تذكير الضمير العائد على المنزل وكانه عدل لذلك مراعاة للخبر
وقوله مع ذلك اي مع كونها مؤولة وكذا ما يوجد الخ كذا خبر مقدم
وما مبتدا موخر وقوله من افعال الله اي من ذكر افعال الله فهو على
حذف مضاف وقوله موهما حال من الذكر المقدر وقوله ما يوجد اي
يطلع عليه اي وما يطلع عليه في الكتاب والسنة من ذكر افعال الله حالة
كونه موهما للتعليل بالاغراض كذا اي لابد من تاويله فهو تشبيه
بما تقدم في صدر الكلام لا بما يليه وهو انه عبارة موهمة تحتمل ترتيبه
ما بعده فانه يجب تاويله بدل من كذا فهو خبر وقرنه بالفاء
لما تضمنه المبتدا من معنى الشرط فتحمل اللام الخ اعلم ان المعتزلة
مما احتجوا بهذه الاية على ثبوت الغرض له تعالى احتجوا بها على تخصيص
مزيد علته بالطاعة وانه لا يشا المعصية فقدروا في الاية ما اردت
بخلق الجن والانس الا العبادة وقد سبق الرد عليهم وبيان استحالته
الامرين عليه تعالى فتحمل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة
والفا واقعة في جواب شرط مقدر اي فان اردت تاويلا فتحمل اللام الخ
فالفا رابطة للجواب بالشرط وحاصل ما ذكره من التاويل وجهان
الاولان

الاولان لام ليعبدون لام الصيرورة وتسمى ايضا لام العاقبة كما في قوله
تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانهم التقطوه للتبني
والحب ثم صارت عاقبته الى العداوة والحزن وحينئذ فالمعنى خلقت الجن
والانس فصار مآل امرهم الى الامر بالعبادة لا الى الاهمال ويرد على هذا
الوجه ان لام الصيرورة انما تستعمل عند الجهل بالعواقب وذلك بان
يتصور الفاعل بفعله امرا فيقع خلافه لجهله بعاقبة الفعل وما يصير اليه
وهذا يستحيل عليه تعالى وحينئذ فالاية ليست من مواضع لام الصيرورة الوجه
الثاني ان اللام في ليعبدون من باب الاستعارة التبعية وصورتها في
الحرف ان تعتبر الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف ثم تتبعها الاستعارة
في الحرف وبيانه في الاية ان اصل لام التعليل ان تدخل على الغرض في الشي والباعث
عليه اعني علته الغائية كما في بنيت الدار للسكنى فالسكنى علة البنا الغائية
فهي متقدمة ذهنا لانها باعثة عليه متاخرة عنه خارجا اذ تترتب
عليه والترتيب في الكلام بواسطة اللام والعبادة ليس علة للخلق اذ
لا باعث له تعالى على شي فتحمل اللام على الاستعارة التبعية بان شبه
ترتب مطلق الامر بالعبادة على مطلق الخلق بترتب علة الشي الغائية
عليه كترتب السكنى على البنا واستعير اسم المشبه به للمشبه فسرى
التشبيه للجزئيات فاستعيرت اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية
على المعلول الجزئي لترتب الامر بعبادة الجن والانس على خلقهم استعارة
تبعية لجريان الاستعارة اولا في العلية والغرضية الذي هو متعلق اللام
فيه وتبعيتها الاستعارة في اللام فصار حكم اللام حكم الاسد حيث
استعيرت لما يشبه العلية كما استعير الاسد للشجاع في الشبه بالحيوان
المفترس وكذا يقال في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون الاية اي انه شبه
ترتب العداوة والحزن المطلقين على مطلق الالتقاط بترتب مطلق علة
غائية على معلولها واستعير اسم المشبه به للمشبه فسرى التشبيه
للجزئيات فاستعيرت اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية على معلولها
الجزئي لترتب العداوة والحزن الجزئيين على الالتقاط الجزئي ومثلها في قوله
تعالى الخ اي وكقوله للمنايا تربي كل مرضعة ودورنا لخراب الدهر نبنيها

قال اذ لم يكن غرض الى هذا شروع في ذكر ما للخصوم من الشبه على دعواهم
من ثبوت الغرض له تعالى وذلك انه لم يستدل سمعيا وعقليا اما السمعي
فلم يذكره المتن ثم اشار اليه الشارح بقوله سابقا وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة
الخ واما العقلي فهو ما ذكره هنا بقوله قالوا الخ فالفعل عبث اي عري
عن صورة وقوله اذ لم يكن غرض اي باعث يحمل الفاعل على الفعل قلنا
السفه الخ اي قلنا نمنع الملازمة التي حكمت بها الشرطية التي جرت
اليها للخصم عليها النائبة لو كان الفعل او الحكم واقعا لغير غرض للزم السفه
ممن صدر عنه وذلك لان السفه عرفا ما فعل مع الجهل بالعواقب
والجهل بالعواقب محال على الله لان افعاله جارية على وفق علمه وح
فلا سفه في فعله اذا كان لغير غرض او ترجيح بالجر عطف
على الجهل اي او ما فعل مع ترجيح الخ اي او ما فعل مع العلم بالعواقب لكن
مع ترجيح اللذة الحاضرة على المثوبة المستقبلة ويحتمل انه عطف على ما فعل
فهو بالرفع على الخبرية وقوله يشمل السفيه الخ هذه الفائدة راجعة
للطرفين وقوله ما فيه ضرورة او حصته اي هلاكا اي يشمل ما يضر به او يهلكه
حالا او مآلا وهو لا يشعر اي والحال انه لا يشعر بان فيه ضررا او حصته
وهذا ظاهر في الطرف الاول وهو من يفعل مع الجهل بالعواقب ولا يظهر
في الطرف الثاني وهو من يعلم بالعواقب ولكن من ضعف عقله يرجح المرجوح
بان يقدم اللذة الحالية ويرجحها على المثوبة الاستقبالية الا ان يقال
اراد بعدم الشعور ما يشمل عدم الشعور حقيقة كما في الطرف الاول
او حكما كما في الثاني فان من يزني مثلا مع علمه بعاقبة الامر لا يشعر
حكما لتنزيله منزلة الجاهل بالعواقب واين هذا اي السفه
بطرفيه والاستفهام انكاري اي وليس فعل المولى من هذا القبيل
وقوله المتعالي عن تجدد كمال او نقصان هذا باعتبار قوله او
نقصان مناسب لقوله او ترجيح اللذة الحاضرة فهو راجع له
وقوله الذي لا يعزب الخ مناسب لقوله مع الجهل بالعواقب فهو راجع
له ففيه لف ونشر مشوش وحاصله ان السفه يحصل للمرء بفعله
والعزوب للاشياء عن علمه وح ففعل المولى لا يكون سفها على الاطلاق اي
حالا او

حالا او مآلا جليلا او حقيرا في سر او اعلان فقوله في سر او اعلان من جملة
الاطلاق وهذا تصريح لما يفهم عموما مما قبله اذ وقوع النكرة في سياق
النفي يدل لعموم النفي وقوله في سر اي اسرار بمعنى اخفا وقوله واعلان
اي اظهار وهذا اصله يعزب وانت خبير بانه اذا كان لا يغيب عن
علمه شي خفي بالنسبة الينا فهو باب اولى ما كان ظاهرا الينا فلا حاجة
لقوله واعلان بعد قوله في سر الا ان يقال صرح به لاجل السجع هذه
شبهة من جهة المعتزلة اي تمسكوا بها على مدعاهم واطلق عليها شبهة
لانها من بابها لان الشبهة ما اشتبه امره على المستدل فاعتقده
دليلا وليس بدليل وزاد الشارح الاحكام اشارة الى ان حجتهم جارية
في كل من الافعال والاحكام وان خلا فهم جار في كل منهما ومن هذا
يعلم ان في كلام المص قصورا لعدم ذكره للاحكام الموجبة للافعال
اي التي تحكم العقل بوجوب الافعال او الاحكام لاجلها وافعا بغير
غرض الوصف بالوقوع يقتضي الحدوث وهو ظاهر بالنسبة للفعل
لا بالنسبة للحكم لانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فهو قديم
لا يقبل الوقوع الا ان يقال ان تعلق الخطاب بافعال المكلفين
قطعا تنجيزيا معتبرا على انه جزء من مفهوم الحكم وح فيكون الحكم حادثا
او يقال ان وقوع الحكم باعتبار توجهه الى المتعلق بناء على ان التعلق
ليس جزءا من مفهوم الحكم وانه قديم للزم السفه او العبث انت
خبير بانه حيث كان الخصوم جروا في حجتهم على السفه والعبث يكون
في كلام المص قصور لعدم جريه على العبث الا ان يقال ان المص اراد بالسفه
السفه بالمعنى الاعم فيشمل العبث تأمل لكنه تعالى حكيم اي لكن التالي
باطل لانه تعالى حكيم الخ فمتى طوى الاستثنائية وادخل لكن على
[illegible] وقوله يستحيل عليه الخ صفة لحكيم لازمة وقوله فيستحيل
اذا الخ اشارة الى عين النتيجة ولم يتعرضا لبيان الملازمة وكانهم
اعتمدوا ظهورها وسيأتي النقض عليهم بحسبها وذلك ان
السفه الاشارة راجعة لمنع الملازمة على حذف مضاف اي وسند
ذلك المنع ان السفه في العرف الخ ولا يخفى ما بين تفسير السفه هنا

وبين تفسيره في المتن من التغاير لانه في المتن جعل السفه ما فعل مع
الجهل بالمصالح وهنا جعله نفس الجهل بالمصالح ووجهه انه لما جرا
في المتن على ان تاثير الشرطية في الشرطية كون الفعل سفها ناسب ان يتكلم
عليه من حيث انه فعل الشخص وهنا تكلم عليه من حيث ذاته
وخفة العقل عطف على الجهل فالسفه يطلق على امرين وهو
لاشيء اي بالضرر والهلاك وخفة عقله تفسير لما قبله من
قضا لذة المراد بقضايها تحصيلها لا ابتداؤها وصف للذة الحالية
وقال مثلا لانه يبني ترجيح المرجوح بصورة من صورة على عقوبة
عظيمة دائمة اي مثلا او الاغتسال ذلك العقوبة غير العظيمة او غير الدائمة
منطلق في العرف اي واما في اللغة فهو اللعب والخلط يقال عبث
كفرح اذا لعب وعبث كضرب اذا خلط على فعل الشيء مع الذهول
وعدم القصد اي كالعبث في الارض والمحرك لشيء بيده او لحيته
ذاهلا عن ما يفعل وعدم القصد عطف تفسير والمراد بالقصد
القصد المعتبر هنا اي وعدم القصد المعتبر فلا ينافي ان اصل القصد
ثابت فاندفع ما يقال ان الذهول عن الشيء يقتضي عدم فعله اذ
متى ما فعله كان غير ذاهل عنه فما معنى قول الشارح فعل الشيء مع الذهول
عنه وحاصل الجواب ان المراد بالذهول عنه عدم قصده قصدا
معتبرا فلا ينافي ثبوت اصل القصد وهذا كله لا لزوم الى اخره
الاشارة راجعة لما ذكر من معنى العبث ومعنى السفه في العرف وقوله
لانا نقول اي في بيان عدم اللزوم بينهما فهو سند لما ادعاه من نفي
اللزوم بينهما مع ان افعاله الخ الاوضح ان يقول والحال ان افعاله
الخ مع ان افعاله جارية على وفق علمه اي وح فيكون الجهل بعواقب
الامور منتفيا فلا يكون فعله سفها وقوله وارادته اي وح فيكون عدم
قصد الفعل منتفيا فلا يكون فعله عبثا وقوله لا يتحمل ضررا من فعلها اي مقابلة
قوله ما تقدم ان السفيه يفعل ما يضر به واما قوله ولا يتجدد له كمال فهذا
خارج عن المقام ثم الحكمة الخ هذا راجع لقوله لكنه تعالى حكيم
الخ اي ان الحكمة المنسوبة اليه عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها
واتقانها

واتقانها اي لانها عبارة عن الغرض كما قالوا وقوله فهي اي الحكمة
تقتضي العلم والقدرة اي تستلزمهما وفيه ان هذا التفريع غير صحيح
لان الحكمة عين العلم والقدرة الا ان يراعى في اللزوم كل واحد على حدته
فهو من لزوم الكل لاجزائه وقوله لا فعل الشيء بالغرض عطف على علمه
وكان الاولى ان يقول لا غرض الشيء لان الحكمة عندهم الغرض الباعث
بمعنى كونه حكيما انه لا يفعل الا لغرض واذا فهمت هذا الخ لما انهى
الكلام على سند منع الملازمة بالنسبة للافعال شرع في سند منع الملازمة
بالنسبة للاحكام وقوله واذا فهمت هذا اي كون الافعال جارية
على وفق علمه الخ فانها ايضا جارية على وفق علمه جرى بانها على وفق العلم
باعتبار تعلقها بالمكلفين والا فالاحكام وهي الخطابات قديمة تامل
لا يتطرق له من قبلها اي من قبل الاحكام اي لا يتطرق له نقص من
جهتها في اي حال وجهها على عبيده وان فسر المعتزلة لما انهى
الكلام على منع الملازمة توجه للكلام على منع استثنائية وهو
جار على تسليم الملازمة جدلا فقال وان فسر المعتزلة الخ وكان الاحسن
ذكر الجواب على طريق الاستفسار بان يقال ما تعنون بالسفه والعبث
الملازمين على عدم الغرض السفه والعبث العرفيين ام شيئا اخر فان عنيتم
الاول منعنا الملازمة اذ لا يلزم من فعل الله افعاله لا لغرض ان تكون
في ذلك سفيها او عابثا بهذا المعنى فان الله لا يناله مضرة ولا انتقاص وهو
الحكيم العليم فلا يتصور في حقه السفه ولا العبث وان اردتم الثاني على
معنى ان السفه والعبث فعل الشيء لا لغرض سلمنا الملازمة ومنعنا
الاستثنائية ولزمكم المصادرة على المطلوب فان السفه والعبث بهذا
المعنى غير مستحيلين على الله تعالى معنى وانما يمتنع اطلاقهما على
الله لفظا ومنعنا الاستثنائية اي من جهة المعنى لانا نقول بنفي
الغرض فقولهم لكن التالي باطل ممنوع لان السفه والعبث عبارة عن
نفي الغرض وهو لغير باطل اذ السفه والعبث على الله بهذا المعنى
غير مستحيل نعم يمتنع اطلاقهما عليه تعالى لفظا لانهما لفظان موهمان
للمحال ولم يرد بهما سماع فلا يسوغ اطلاقهما والى هذا اشار بقوله

ولضاري الاهواء وغاية الامر انا نمنع على هذا التقدير اي الذي جرى عليه
المعتزلة المشاركة بتولد وان فسر الخ وقوله وهذا من التعطيل اي لمنفعة السمع
والبحث لا لما ذكره الخ اي نظر التولد وان فسر المعتزلة الخ   واذا
عرفت الخ لما انهى الكلام على مسئلتين من المسائل التي وقع فيها النزاع
بيننا وبين الخصوم توجه الى مسئلة اخرى من مسائل النزاع بيننا وبينهم
وهي مسئلة هل العقل يتوصل بدون الشرع الى ادراك الحسن والقبح
في الافعال المكتسبة فقالت المعتزلة نعم واهل السنة لا ودليل اهل السنة
ما اشار اليه المص وحاصله ان تساوي الافعال بالنسبة اليه تعالى في
الاختراع على وجه الاختيار في جميعها بدون واسطة غرض وبدون ان
يعود عليه منه نفع او ضرر يدل على انتفا الحسن والقبح عنده في
الافعال لان من تساوت عنده الافعال لا يتصور ان يقبح عنده في
الافعال فعل او يحسن عنده فعل واذا انتفيا لم يكن هناك حكم يدركه
العقل بدون شرع وينبغي ان يعلم ان الحسن والقبح للشيء يطلق بازاء
معان منها ان الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو
وقبح المر وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل وهذان
المعنيان ليس النزاع فيهما بل يحكم العقل بذلك اتفاقا بيننا وبين
الخصوم واما النزاع فيهما بمعنى ترتب الثواب والعقاب اجلا والمدح
والذم عاجلا كحسن الطاعة وقبح المعصية فهو عندنا شرعي اي لا يعلم
الا من الشرع ولا يدرك ذلك العقل وحده اي لو خلي ونفسه فليس
الحسن شرعا عند اهل الحق الا ما قيل فيه افعلوه وعند المعتزلة عقلي
اي يحكم العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه
عند الله تعالى وزعموا ان العقل يدرك ذلك تارة بالضرورة كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وتارة بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع ويجيء الشرع مؤكدا لذلك وتارة لا يدرك ذلك الا باستعانة
من الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال   واذا عرفت لما ذكر اي من ان الافعال كلها
مخلوقة لله من غير غرض يبعثه على خلقها   عدم رجحان بعضها على
بعض

بعض بالنسبة اليه لانه اذا كانت الافعال كلها اتية مستندة لله من غير
واسطة كانت كلها مستوية بالنسبة اليه وليس بعضها حسنا وبعضها
قبيحا بالنظر لذاته او صفته الخ فلا مجال للعقل في ادراك حكم شرعي لها
من تسور المتسور في الاصل الاتيان من اعلى السور لاجل الاطلاع على
ما ذكر في داخله والمراد به هنا التجاسر ومصدوقه المعتزلة والمراد
بالمغيب الامر المغيب عنا وهو هنا حكمه تعالى وقوله ورأى ان العقل
من الرأي وهو الاعتقاد اي اعتقد ان العقل وهذا تفسير للتجاسر
ورأى ان العقل يتوصل وحده الخ اي لكن تارة يدرك ذلك بالضرورة
اي بدون نظر كما في حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وتارة
يدرك ذلك بواسطة نظر كما في حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
ويجعلون الشرع في ذلك كله مؤكدا للعقل وبقي قسم يتوقف فيه العقل
ولا يدرك بنفسه بل يتوقف في ادراكه على انبا الشرع عنه كحسن صوم
اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال وكلام المص لا يشمل
هذا القسم   دون شرع الخ تفسير لقوله وحده   الى ادراك الحسن
والقبح اي في الافعال المكتسبة   على انه لو سلم ذلك لهم جدلا اي
على سبيل التنزل وارخاء العنان وضمير انه للحال والشان والاشارة
راجعة لما رأى على حذف مضاف اي مبنى ما رآه واعتقده من ان
التحسين والتقبيح عقليان وقوله لم يجزم العقل اي فيرد عليهم
بان العقل قد لا يجزم بشيء من الحسن والقبح وحيث كان العقل قد
لا يجزم بحسن الشيء ولا بقبحه لتعارض اوجه النظر في ذلك فقد
ظهر فساد مذهبهم اي واذا ظهر لك فساد مذهبهم علمت انا
لا نمنع الخ وجرى على خصوص الايمان والكفر لانهما كالاصلين لما
سواهما من التعاليق فمثلهما وجوب الصلاة وحرمة الزنا وانت
خبير بان المناسب للسياق اجرا التفريع على الحسن والقبح بان
يقول فاذا لا نعرف حسن الايمان وقبح الكفر الا بعد مجيء الشرع لان
ذلك محل النزاع لا على الحكم الذي هو الوجوب والتحريم لكن سهل
ذلك كون الحسن يستدعي الوجوب والقبح يستدعي التحريم   من

غير واسطة توضيح لقوله ابتداء او تفسير له   او صفة اي سواء كانت
تلك الصفة حقيقية اي وجودية او كانت اعتبارية لاجل انطباق
المذاهب الاتية   لا ما قيل فيه افعلوه يصدق على الواجب والمندوب
وقوله لا تفعلوه يصدق بالمحرم والمكروه وخلاف الاولى فيقال الفعل
منها قبيح على هذه الطريقة وبقي واسطة وهو المباح   وتخصيص
كل واحد منهما اي من افعلوه ولا تفعلوه وقوله لا علة لاخير عن
تخصيص اي ان تخصيص افعلوه بالصلوات الخمس والزكاة ونحوهما
وتخصيص لا تفعلوه بالزنا ونحوه لا علة له   الافعال الاختيارية
اي التي من شانها الاختيار   من جهة العقل بمعنى ان العقل وحده
اذا خلي ونفسه يدرك حسنها او قبحها لما يجده فيها من المصلحة
او المفسدة فالفعل الذي يجد فيه مصلحة يدرك حسنه عند الله وانه
يترتب عليه الثواب اجلا والمدح عاجلا والذي يجد فيه مفسدة يدرك
قبحه ثم توجه الى ما له من التفصيل في ذلك فقال وزعموا ان منها
من اي الافعال وقوله ما يدركه العقل اي من حيث وصفه بالحسن او القبح
او في الكلام حذف مضاف اي ما يدرك وصف العقل لان ذاك هو
المدرك لا متعلق التفصيل   ومنها ما يدركه العقل بالنظر اي ومن
الافعال ما يدرك العقل وصفه بالنظر والشرع يجيء مؤكدا لما يدركه
العقل في هذين النوعين الاولين ونحن نقول بانه موسعا   ومنها
اي من الافعال وقوله ما يخفى اي العقل عن ادراك وصفه   مخبر
عن حال المحل اي من وصف الموصوف فالمراد بالحال الوصف كالحسن
والقبح والمراد بالمحل الموصوف وهو الفعل وقوله لا انه انشاء فيه اي في
هذا النوع الاخير حكما اي وصفا   قالوا كالحكيم هو المنظر طلبنا
للايضاح والمفاد بفتح الميم وسكون الدال فكان تعدد عقاقير
والمنافع في اصول الادوية   ثم اختلفوا الاشعري الى ان المعتزلة بعد
ان اتفاقهم على الحسن والقبح عقليان لا شرعيان اختلفوا في سبب ذلك
فذهب المتقدمون الى ان حسنها وقبحها لذاتها لا بصفة وذهب قوم الى انها
بصفة توجبها وقال قوم القبح بصفة توجبه والحسن بالذات وذهب
الجبائي

الجبائي الى ان الحسن والقبح بوجوده واعتباراته فهذه اربعة مذاهب
حسنة وقبيحة لذاتها اي فالافعال تحسن وتقبح لذاتها لا لمعنى
اخر فالحسن والقبح وصفان ذاتيان لا عرضيان   حسنة وقبيحة
لصفة لازمة اي ان الافعال تحسن وتقبح لصفة لازمة اوجبت لها
فهي حسنة لما قام بها من حسن لازم وقبيحة لما قام بها من قبح لازم
فهما عرضان لازمان وجوديان وفيه قيام المعنى بالمعنى لان الفعل
عرض   المقتضي وصف للاختلاط اي المقتضي عدم تمييزهم عن
غيرهم   وقال قوم منهم بالفرق حاصله ان الافعال تحسن لذاتها
وتقبح لصفة لازمة فهو جار على التفصيل فالحسن والوصف والقبح
وصفان حقيقيان على الاقوال الثلاثة واما على الرابع الاتي فهما
وصفان اعتباريان لا حقيقيان فقد يحسن الفعل باعتبار ويقبح
باعتبار اخر كضرب اليتيم للتاديب وغيره   ومجيئهم الى الظاهر انه
راجع للثالث   والتمييز انما هو بالصفات اي فالزنا مثلا حسن من
حيث ذاته وقبحه عارض له   ولو قبح الفعل اي ولو قبح الفعل الكلي
من حيث ذاته لقبح فعل الله لان فعل الله وهو الايجاد من افراد الفعل
الكلي   والرد على الجميع اي على جميع الفرق المذكورة من يقول بالحسن
والقبح الذاتيين والوصفيين والاعتباريين وقوله والرد على
الجميع مبتدا وقوله ما مضى خبر واعترض بان في ظاهر العبارة شيء
لانه غير مستقيم لان ما مضى غير الرد فاذن المصدر يؤول باسم
الفاعل او يكون ما مضى على حذف الجار والتقدير والراد على الجميع
ما مضى او والرد على الجميع بما مضى اي في صدر الشرح ووجه الرد بما
ذكر ان اسناد الافعال جميعها للباري يمنع عقلا طلبها من العباد على وجه
الامر والنهي واذا كان لا يقتضي طلبها منهم على الوجه المذكور فكيف
يحسن طلبها او النهي عنها لكنها غير مخلوقة للعباد كما علم من
البراهين السابقة   حتى يحسن عقلا الخ فالعقل انما يدرك حسن
الفعل او قبحه الا لو كان ذلك الفعل مخلوقا للعبد لكنه غير مخلوق له
فقوله حتى يحسن تفريع على المنع وقوله وانما مرجع الخ جواب عما يقال

حيث كانت الافعال لا تاثير للعباد فيها في شيء منها فاوجه طلبها منهم
واما مرجع الاحكام اي متعلق الاحكام الشرعية وهي الافعال الحسنة
من ثواب بيان لما جعلت فالجملة امارة على الثواب منها فعل الواجب
والمندوب وترك الحرام بنية والجملة امارة على العقاب فعل الحرام
والجملة امارة على عدمها كفعل المباح لذاته اي كما قال بعضهم
فهو راجع للقول الاول لانه جار على اتصاف الفعل بالحسن والقبح لذاته
وقوله او لصفة لازمة اي كما قال الاخرون فهو راجع للقول الثاني في
لا انه جار على ذلك وبمجموع لذاته او لصفة لازمة راجع للقول
الثالث الجاري على التفصيل وهو قبيح عندهم اي والقبيح
لا يقع منه تعالى لما كلف الله الكافر بالايمان اي ولا العاصي بترك
المعاصي ولا بالطاعات حيث علم ان الطاعات لا تقع وان المعاصي
لا يتركها تعلق بمستحيل اي استحالة عارضة لتعلق العلم بعدم
وقوعه لما اختلف بان تكون الى هذا الرد مخصوص بغير الجبائية
ولذا قال في الشرطية لذاته او لصفة لازمة فيهما حقيقية اما لوجوه
لوجه واعتبار لصح ان يحسن تارة ويقبح اخرى كالضرب تاديبا
وظلما والوطء في نكاح وزنى ولاجتمع النقيضان عطف على
تالي الشرطية وهو قوله لما اختلف اي لو اتصف الفعل بالحسن او القبح
لذاته او لصفة لازمة لاجتمع النقيضان واراد بالنقيضين هنا المعنى
اللغوي الذي هو التنافي لا المعنى الاصطلاحي الذي هو اثبات امر
ونفيه اذ الحسن والقبح ثبوتيان على كل من الاقوال الثلاثة راجع
لها هذا الالزام ولاجتمع النقيضان لما في قول الجبائي باجتماعهما
في قول لاكذبن غدا اذ ذلك الخبر ان طابق الواقع بان كذب في الغد
كان حسنا لصدقه بالمطابقة وقبيحا لاستلزامه وقوع متعلقه الذي
هو الكذب القبيح ضرورة الكذب عنده في الغد وان لم يطابق الواقع
كان قبيحا لكذبه بعدم المطابقة وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه
الذي هو الكذب القبيح فقد لزم في الكلام اجتماع صفتي الحسن
والقبح الذاتيين وهما متنافيان والمراد بالذاتيين ما هو اعم
من المعلل

من المعلل بالنفس والمعلل بصفة لازمة وقد يلتزمون ما ذكر ويقولون انه
لا تناقض لاختلاف الاعتبار والبحث في المسالة اي مسالة الحسن والقبح
بمعنى ترتب الثواب والعقاب والمدح والذم على انهم لو سلم ذلك
الخ قد تقدم ان مرجع الاشارة ما راي على حذف مضاف اي مبنى ذلك
من التحسين والتقبيح الى اخر ما سبق وقضية قوله هنا يعني انه الخ
ان قوله مبني وقوله ذلك كل منهما جار على الاحكام فيكون الكلام
جاريا على مسالتين مسالة الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم
عاجلا وترتب الثواب والعقاب اجلا هل العقل يدرك ذلك وحده
اذا خلي ونفسه بدون الشرع اولا ومسالة هل العقل يتوصل بدون
شرع الى ادراك الاحكام الشرعية المتعلقة بالافعال اولا ولا شك ان
كلا من المسالتين وقع فيه النزاع بيننا وبين الخصوم الا ان هذا
خارج عن الظاهر من كلام المتن لعدم التعرض فيه لمسالة الاحكام
اصول الحق اي بالنظر لما عند اهل الحق وهم اهل السنة لما سبق
اي لما سبق من ان الافعال كلها منسوبة بالنسبة اليه تعالى من حيث
ايجادها اختيارا لا لغرض وحينئذ فلا يدرك حسن الفعل ولا قبحه الا من
قول الشارع افعلوه او لا تفعلوه وكذلك لا يعلم حكمه من وجوب
او ندب او حرمة او كراهة الا من الشرع يدرك حكم الشرع اي
يدرك الحكم الشرعي في الافعال لان العقل اذا ادرك حسن الفعل
ادرك حكمه المترتب على ذلك الحسن من وجوب او ندب واذا ادرك
قبح الفعل ادرك حكمه المترتب على قبحه من حرمة او كراهة على
تقدير الخ متعلق بفساد لتعذر الحاكم لا لاستبانة فساد
مذهبهم وقوله بحيث يستبين الخ لا حاجة له بحيث يستبين
اي تضادا ملتبسا بحيث الخ في ذلك اي ذلك المذهب الذي
ذهبوا اليه من ادراك العقل لاحكام الافعال وان لم يبعث نبي
فيدرك اذن الحكم المترتب على ما قبله في المعنى وكذا في اللفظ لان
العقل اذا ادرك حسن الفعل ادرك حكمه المترتب عليه كما يقولون
لكان لذاتي لذلك التكرير الشرع فائدة اذ ما الافائدة

فيه ليس يحسن الخ هذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية لكن ثبوت الفايدة فيه اي في الشكر قبل الشرع باطل اي فبطل الملزوم وهو وجوب الشكر قبل الشرع فثبت نقيضه وهو عدم الوجوب قبل الشرع لان الفايدة فيه اي في الشكر قبل الشرع وهذا استدلال للاستثنايية والاقسام عليها اي الثلاثة اي وهي عود الفايدة للرب المشكور وعودها للعبد في العاجل او في الاجل فلانه الخ هذا اسند لبطلان عود فايدة الشكر قبل الشرع الي العبد عاجلا فلانه انما يحصل له في العاجل التعب اي بالتعلق بذكر الشكر وهذا ليس بفايده اجماعا اي وح فكيف يدرك وجوب الشكر مع عدم علمه بفايدته وهو ادراك العقل للوجه الاول الذي اوجب الشكر عنده وكان عليه ان يقول وهو ادراكه كونه تعالي منعما وادراكه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه فان قالوا الخ لما ذكرنا مراده لا فايدة لوجوب شكر المنعم قبل الشرع استشعر سوالا واردا علي ذلك فتوجه لتقريره ورده بقوله فان قالوا الخ بل فيه فايدة للعبد اي عاجلا وقوله وهو الامن اي في الحال من العقوبة التي يحتمل حصولها له في الاجل قلنا اي علي سبيل المعارضة وكذلك يحتمل الخ اي وح فلا يحصل الامن انه اي الشخص بمعني الروح وقوله اتعب نفسه اي في فعل الشكر ذاته اي جسمه وتصرف في ذلك اي في الذات المملوكة بالاتعاب بغير اذنه تعالي المالك لها بان يتعرض لان هذا تصوير لشكر الملك اي ممن شكر ملكا شكرا مصورا باتعاب عبيده في اداء شكرها والحاصل انه اذا اتعب اعضاه في الشكر كان شكره هذا بمنزلة قولك لعبيد ملك من غير اذنه قوموا واخدموا سيدكم بسبب انعامه علي قد تعرض اي عرض نفسه للعقوبة بسبب شكره للمنعم علي هذا الوجه اي من حيث انه اتعب عبيده واذاهم بغير اذنه كسرة بكسر الكاف اسم للقطعة من الشي المكسور وله من خزاين الاولكمال ولا تنقص اي تلك الخزاين بما يعطي منها في المحافل اي المجالس جمع محفل بمعني مجلس بذكر الملك اي بغير اذنه لاستهزايه اي في

اي في المعية وان لم تقصد ذلك الي عظيم قدرة الله اي قدرته العظيمة وملكه الواسع كلا شي اي وحينئذ فشكر المنعم قبل الشرع علي نعمه بمثابة من شكر الملك علي نعمة صغيرة بغير اذنه بهذا اي الكلام المتقدم وقوله ان دخول العقل اي توجهه وقوله الي طلب احكام الله تعالي اي الي ادراك احكام الله في الافعال اي المتعلقة بالافعال بعيد ان متعلق بدخول واضافته لما بعده بيانية وقوله دخول اي توجه بعيد ان يحتمل اي فاسد خاسيا اي ذليلا وقوله وهو حسير اي منقطع وقف ذلك اي وقف الاحكام علي الشرع بمعني الشارع بمعني انها لا تعلم الا منه وان العقل لا يدركها وحده والتلقي في معرفته اي معرفة ما ذكر من الاحكام اي والطريق في معرفة تلك الاحكام من الشارع السماع من الرسل علي النبوة المراد بها الرسالة وعبر بها عن وقوله اي البحث عن النبوة وما عطف عليه الفصل اي مضمون الفصل الذي الخ فيصح الاخبار ويحتمل ان الضمير راجع للبحث بمعني المبحوث عنه ا وجه الاستخدام فصل ومن الجايزات قد سبق ان المعاني تتنوع الي الاهيات ونبوات ولما انهي الكلام علي الالاهيات وما يتعلق بها توجه الي النبوات وعن التوجه اليها ترجم لها بالفصل علي عادته في تراجم الكتاب ولما توجه للكلام عليها وكانت عند اهل الحق من الجايزات والجار والمجرور خبر مقدم وقوله بعث الرسل مبتدا موخر والمصدر مضاف للمفعول والفاعل هو الله وجملة ويجب الايمان به اي جوفوعا اعتراضية بين ركني الاسناد او حالية او معطوفة علي المجرور اي من الذي يجوز ويجب الايمان به بعث الرسل ولم يجر علي هذه الجملة فيما سلق كما انه لم يجر هنا علي الظرف اعني قوله في حقه تعالي كما جري عليه فيما سلف وكانه حذف الظرف من هنا لدلالة السابق السابق عليه وحذف قوله ويجب الايمان مما سبق لدلالة الباقي اللاحق عليه الي العباد اي لجنسهم من انس وجن وملك بنا علي القول بان الملايكة مخاطبون بفروع الشريعة والبعث لجنس من ذكر صادق بالبعث لجميعهم كما في حق نبينا محمد وبالبعث لبعضهم كما في حق غيره ليبلغوهم

امر الله متعلق ببعث وهذا من فوايد الارسال وهي لا تنحصر كثرة والامر
شامل للواجب والمندوب والنهي شامل للتحريم والكراهة وخلاف
الاولى على المؤلف والاباحة قسم سادس على المؤلف بخلاف الاولى
وخامس على عدم المؤلف وما يتعلق بذلك اي بما ذكر من امر الله
ونهيه واباحته الذي هو خطاب التكليف وما في محل نصب عطف على امر
الله من خطاب الوضع الخ بيان لما وخطاب الوضع هو الكلام الدال
على جعل الشيء شرطا كالطهارة لصحة الصلاة او مانعا كالحيض بالنسبة لصحة
الصلاة والصوم لما عرفت الخ متعلق بمقدر اي وانما بعثوا لتبليغهم
الاحكام التكليفية وما يتعلق بها لما عرفت فهو علة للمعلل مع علته
طاعة الخ الطاعة ما رتب عليه عاجلا المدح واجلا الثواب والمعصية
ما رتب عليه عاجلا الذم واجلا العقاب وما بينهما هو ما لا يترتب عليه شيء
من ذلك وهو فعل المباح والمكروه وخلاف الاولى وانما كان لا يدرك ذلك
لما مر انه لا يدرك حسن الفعل ولا قبحه حتى يدرك انه طاعة او معصية
من الالهيات اي من الامور المتعلقة بالاله كالصفات الواجبة له وما
يستحيل عليه وما يجوز في حقه وما يتعلق بها اي بالالهيات كمباحث
الافعال والنقل وكخصوص الفصل الموضوع منها على قوله واذ قد عرفت ما ذكر
عدم رجحان بعض الافعال على بعض بالنسبة اليه تعالى الخ شرع في
النبويات جمع نبوي وهو الامر المتعلق بالنبي وفي نسخة النبوات جمع
نبوة والاولى انسب بالالهيات في حكم الرسالة اي وفي حكم النبوة
وما يتعلق بذلك اي بما ذكر من ثبوت الرسالة والذي يتعلق به باقي النبوات
كتصديق النبي فيما جاء به من الحشر والصراط والحوض والجنة والنار ونظائر
الصحف ونحو ذلك وليست الاشارة احترازا لاقامة الزائد في معنى النبوة
والنبي اي والرسالة والرسول لاجل ان يطابق صدر الكلام لفظ النبوة الخ
الاولى لفظة النبي في اللغة الخ لانه سياق الكلام بعد انما يناسب لفظ النبي
لانه هو الذي يقال فيه انه ماخوذ من النبا ويقال فيه انه فعيل بمعنى فاعل
او مفعول تامل ويحتمل الخ الاولى حذف الواو وقوله فهو مبنا بفتح البا
ويصح فيها ان تكون مضمومة وان تكون مخففة او بمعنى فاعل اي فهو

منبي

منبي بالغيوب وقدم معنى مفعول على معنى فاعل لانه مقدم عليه في
الوقوع او مفعل ظاهره انه اذا كان ماخوذا من النبا الذي هو مصدر
الثلاثي يكون بمعنى مفعل ايضا وليس كذلك فالاولى ان يقول او
ماخوذ من الانباء وهو بمعنى مفعل بضم الميم وكسر العين اسم فاعل
او بمعنى مفعل بفتح العين اسم مفعول والحاصل ان نبي ان كان ماخوذا
من النبا كان فعيلا بمعنى مفعول او بمعنى فاعل وان كان ماخوذا من
الانبا كان فعيلا بمعنى مفعل او بمعنى مفعل تامل اي هو مبني الخ
هذا لا يظهر الا اذا كان النبي رسولا ويصح ترك الهمز اي من نبي
المهموز وقوله في هذين الوجهين اي كونه اسم فاعل او اسم مفعول
وقوله تسهيلا اي لاجل التسهيل بقلب همزته يا ويحتمل لاجل التسهيل
بحذفها لان التسهيل يطلق على كل منهما وهو ماخوذ اي لفظ
النبي او لفظ نبوة وهو ما ارتفع من الارض الخ هذا هو الصواب
واما قولهم ان النبوة بمعنى الرفعة فغير صواب لان النبوة ليست
مصدرا الا ان يقال قولهم بمعنى الرفعة على حذف مضاف اي بمعنى ذي
الرفعة وهو المكان المرتفع من الارض مرتفع عن غيره الخ هذا
بنا على ان لفظ نبي الغير المهموز اسم فاعل وفي نسخة مرفع بضم الميم
وفتح الراء وعليها فيكون اسم مفعول والطور بمعنى الحد وبمعنى القدر
وكلاهما صالح هنا وقوله باختصاصه با وسببية وقوله بالوحي
الباء داخلة على المقصور عليه او على المقصور وكل صحيح وخطاب
الله تعالى اختصاص النبي بخطاب الله تعالى بالنظر للجملة لان خطاب
الله ليس لكل الانبياء بل لبعضهم ذاتية للنبي اي لازمة للنبي
وسيكونها ليست صفة ذاتية لان النبي من نوع البشر ويستحيل
اختصاص بعض افراد النوع بامر ذاتي كالناطقية للانسان لاستوا
افراد النوع جميعا في الحقيقة ولوازمها وعما يرد على الكرامية قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه نفت لشمه البشرية والتمييز بالوحي
وهو امر عارض جايز خصه الله به دون ساير الافراد لا ذاتي
والكرامية نسبة لمحمد بن كرام السجستاني بوزن حزام ومقتضى هذا

تحفظوا الباقي المنسوب وكسر كافه   ولا مكتسبة اي كصفة العلم كما صار
اليه الفلاسفة   وقضية كلامه ان النبوة عند قائلي النبوة عندهم
لانه جبر قولهم خلافا وليس كذلك بل النبوة التي زعموا انها مكتسبة
بالرياضة هي صفاء مرآة القلب وجلاؤه الى ان ينتهيا لما لا ينتهيا لادراكه
غيره ونحن نقول باكتساب هذا المعنى لكن لا نسميه نبوة بل النبوة عندنا
هي اختصاص الشخص بسماع وحي من الله تعالى بواسطة ملك او دونه
ولا شك في عدم اكتسابها بهذا المعنى وح فليس الخلاف بيننا وبينهم
معنويا وانما هو لفظي راجع للتسمية اي النبوة اسم للمعنى الذي قالوه
اولا فنحن لا نسميه بالنبوة ولذا لا نقول بالاكتساب وهم لا يسمون
ما قلنا بالنبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكتساب   التزكية اي تزكية
النفس وتطهيرها من الصفات الذميمة   والتحلية اي التزيين
بالاوصاف الشريفة وقوله صقالا بكسر الصاد ككتاب اي جلاء فالنفس
كالمرآة المصدية والبعد عن الصفات الذميمة والتلبس بالاوصاف
الشريفة يجليها   في مرآة النفس من اضافة المشبه به للمشبه   الى ان
ينتهيا غاية للصقالة وفي الكلام حذف اي ويقولون ان مرجع النبوة
لهذا المعنى الذي هو صقال النفس بالتزكية والتحلية الى ان ينتهيا لادراك
ما لا يدرك غيرها   وانما مرجع النبوة اي وانما رجوعها عندنا وقوله
الى اصطفا الله عبدا اي اختياره عبدا وتخصيصه عبدا بالوحي اليه
فرسالة اي ايضا   بالمختص الاولا اي ع بالطرف الاول وهو سماع الوحي
من الله وقوله والثاني اي وبالطرف الثاني وهو الامر بالتبليغ
فالرسول الخ انظر هذا التفريع مع ما فرع عليه فان المفرع عليه الذي هو
المختص بالاول والثاني الخ لا يقتضي نسبة بين الرسول والنبي بل الذي
يقتضيه هو التباين فالمناسب ان لو جا بالمفرع عليه في اسلوب يقتضي
ما ذكر من التفريع كان يقول فالمختص بالاول نبي وان اختص بالاول
والثاني فرسول ايضا   وقيل هما بمعنى اي ملتبسين بمعنى وهو
انسان اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه من البشر وانما اشترط ذلك في
النبي   لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا مع انه يوحى اليهم اي باحكام
يختصون

يختصون بها في انفسهم ع وانظر هذا القول مع ان سيدنا محمد صلى
الله عليه وسلم قد وصفه الله في التنزيل بالنبي والرسول وكذا قال في
حق موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا فهذا القول القائل
بالتنافي ينافي كتابه مع ما في التنزيل من اجتماعهما   في حكم الرسالة
الحاصل انه اختلف في حكم الرسالة هل هي جائزة او واجبة او ممتنعة الاول
مذهب اهل السنة والثاني للمعتزلة والثالث للبراهمة فحكم الرسالة جار على
اقسام الحكم العقلي   مذهب اهل الحق ان الرسل اي التي هي تخصيص
بعض البشر بسماع وحي وامره بتبليغه للخلق وقوله ممكنة اي ان ارسال
الرسل وان اشتمل على حكم ومصالح لكن تلك الحكم غير باعثة له تعالى على
ذلك بل وجود الارسال وعدمه بالنسبة اليه تعالى سوا فلا يجب عليه
رعاية تلك الحكم حتى يكون الارسال واجبا عليه وانما تلك الحكم مترتبة
على الارسال وغاية له   واوجبتها المعتزلة ان قلت كيف يتصور انهم
يوجبونها وهم يقولون باستقلال العقول بادراك الاحكام من غير حاجة
الى الشرع فهم احرى بان يقولوا بمنع بعثة الرسل وانها عبث واجيب
بانهم يقولون ان العقل وان كان يستقل بادراك ما ذكر لكن آرا الناس
تختلف واهواؤهم لا تأتلف وهذا موجب للتنازع والتخاصم والتعادي
والتظالم فكان الاصلح بهم ان يبعث الله لهم خليفة في الارض مويدا
بمعجزات يعلم بها انه من عند رب العالمين لينقاد اليه الكل ويسمعوا
ويطيعوا فيولي بين الناس ويوقفهم على ميزان العدل والانصاف فيستقيم
التعامل والتحاكم وينقطع التخاصم والتظالم واذا كان هذا هو الاصلح
في حقهم وجب على الله بنا على رايهم من وجوب مراعاة الصلاح والاصلح
عليه لعباده   ومنعتها البراهمة جماعة من الهند ينسبون لرجل يقال له
برهم كان في الاصل مجوسيا ثم انتقل للقول بهذه الطائفة وهي امتناع
بعثة الرسل عقلا واحالتها ويكذبون جميع الرسل وشبهتهم ان العقل يكفي
عن البعثة لان ما حسنه العقل حسن وما قبحه العقل فقبيح وما لم يحكم
فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه وح فارسال الرسل عبث وهو
على الله محال واما المعتزلة فقد علمت انهم يوجبونها نظرا لما فيها من

المصلحة فيقولون ان البعثة اصلح للعباد لما اشتملت عليه من المصالح
والحكم ومراعاة الاصلح واجبة عليه عقلا بمعنى انه لا يمكن تخلف ذلك
ان حقق ما مر الخ راجع لفساد المذهبين على اللف والنشر المشوش
فتحقيق بطلان اصل التحسين والتقبيح يقتضي فساد مذهب
البراهمة وتحقيق بطلان مراعاة الصلاح والاصلح يقتضي فساد
مذهب المعتزلة واما المسالة الثالثة اي وهي اقامة الدليل على
ثبوت الرسالة ما يتعلق بها اي العلم الذي يتعلق بشانها الشامل
لها ولما يتعلق بها من باقي النبوات وكان الاوضح ان يقول فيذكرها
مع ما يتعلق بها فقوله مع لفظ المعية يعني قوله الاتي وتفضل
سبحانه الخ عن الذكر في نسخة ولا يخفى عدم مطابقتها للفظ
المتن فالاولى نسخة امر الله اشارة منه الى انه خبير بان تبليغ
الاحكام الذي جرى عليه المتن هو على طريق الصراحة لا على سبيل الاشارة
كما قال الشارح هنا وما جرى عليه في المتن يقتضي ان تبليغ الاحكام هو
الفايدة في بعث الرسل وليس كذلك بل هو بعضها كما جرى عليه الشارح
وخص الخ جواب عن ما يقال حيث كان لبعث الرسل فوايد كثيرة
فلم خص هذه الفايدة وهي التبليغ للاحكام التكليفية والوضعية
بالذكر دون غيرها من الفوايد لانها مقصورة عليهم اي على
الرسل لا يمكن الخ وفيه ان ظاهره ان احكام الاخرة كالحشر والنشر ونحوهما
تدرك بالعقل وليس كذلك واجيب بان الحصر اضافي بالنسبة
للاحكام العقلية كما اشار له بقوله واما غيرها الخ ما اوضحه بيان
للغير وقوله من الاحكام العقلية بيان لما اوضحه والمراد بالاحكام
العقلية الاحكام الاعتقادية وهي المتعلقة بالالوهية كالقدرة
والارادة ونحوها والافعال لو قال من نحو الاحكام العقلية لناسب
السياق الاتي ويكون موافقا لقوله بعد وشبهه وادلتها القطعية
نحو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وكان ربك بصيرا فعال لما
يريد وهو السميع البصير وغير ذلك فقد يتوصل الخ ظاهره
ان الاحكام الاعتقادية بعضها قد يتوصل اليه العقل وبعضها لا يتوصل
اليه

الدم مع الاحكام العقلية التي تتوقف دلالة المعجزة عليها وكذلك التي لا تتوقف
دلالتها عليها يدركها العقل فكان الاولى ان يقول فقد يتوصل العقل
بدونهم اليها في هذا النوع اي وهو ما اوضحه من الاحكام العقلية
وقوله وشبهه اي كالاحكام الطبية والسياسية وقولهم انهم ارشدوا الخ
بدل من الفايدة وفطموا اماد الخلق من كل وجه فلا غنى للانسان
فيما يتعلق بالاله ولا فيما يتعلق بالاحكام التكليفية او الطبية او السياسية
ومعادن الاخلاق وغير ذلك فان الرسالة مشتملة على ذلك هو الحكم
على امر ليس المراد بالحكم ما اشتملت عليه القضية بل المراد به خطاب الله
اي كلامه الدال على ان هذا الشي سبب او شرط او مانع ووجه الحصر فيها
ذكر ان ما يجعله الشرع امارة على حكم من الاحكام اما ان يجعل كل واحد
وعدمه امارة او وجوده فقط او عدمه فقط فالاول السبب والثاني
المانع والثالث الشرط والمجعول امارة اما فعل المكلف كجعل السرقة سببا في
القطع او فعل ما هو من جنس فعل المكلف كاتلاف الصبي مال الغير فهو
سبب للغرم وما هو خارج عن ذلك كجعل زوال الشمس سببا لوجوب صلاة
الظهر لتلك الاشيا اي التي هي الامر والنهي والاباحة كالجدار تنازع
فيه كل من السبب والشرط والمانع كحكم الشرع اي كتعلق حكم الشرع على
دخول الخ وهو دخول الوقت والعدة وانعقاد البيع دخول الوقت اي
وقت الصلاة وقوله وعدة المراة بالجر عطف على دخول وكذا قوله بعد
وانعقاد البيع لانها سبب الخ علة للتمثيل بالعدة وكذا ما بعده
واعلم ان العدة باعتبار منع النكاح سبب كما قال الشارح واما باعتبار
اباحته فهي مانع وكذلك انعقاد البيع فانه سبب في اباحة تصرف المشتري
في المبيع ومانع من اباحة تصرف البايع فيه كالمباح دخل بالكاف المكروه
وخلاف الاولى اذ كل ذلك لا يعرف الخ الاشارة راجعة للاطراف
الثلاثة وهي الطاعة والمعصية وما بينهما وهو بيان لقول المصنف لما
عرفت فكان للمص قال لان العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية
ولا ما بينهما لما عرفت من ان كل ذلك لا يعرف الا من الشرع وتفضل
ضميره يعود على الباري اي وتفضل الباري سبحانه علينا وعليهم

واشار المؤلف بقوله تفضلا الى ان خلق المعجزة ليس واجبا على الله وانما ذلك فضل
من الله واحسان لهم حيث ايدهم به ولنا حيث بين لنا طريق الاستدلال
على ما كلفنا به من اعتقاد صدقهم ليثبت المستدل وقوله تأييدهم اي
تقوية لهم ونصرهم بالمعجزة ثم وصف المعجزة بما هو من شأنها بقوله الدالة على
صدقهم اخذا في تصوير المعجزة فقال وهي فعل الله وفي بعض النسخ
وهي فعل الله خارق وفي بعضها وهي فعل له خارق وحاصلها الاضافة او
الصفة وهذا هو الذي اشار اليه في المسألة الثالثة وسيأتي الكلام على
الثبوت   الدالة على صدقهم اي في دعواهم الرسالة وما اتوا به من الاحكام
متحدى اي مجعولا ذلك الخارق دليلا على الصدق حقيقة كان يقول
آية صدقي ان تكون كذا او حكما كان يفهم منه ذلك من غير تصريح
غير مكذب لهم فيها اي لم يوح انه آية صدقه   اطلق اي مجازا من
اطلاق اسم الخاص على العام لان الآية الدالة على صدق الرسول اعم من
ان تكون معجزة او غير معجزة لصدقها بالخارق الذي ليس مقارنا لدعوى
الرسالة فمصدوق المعجزة بعض مصدوق الآية الدالة على صدقه
واعلم ان المعجز في الاصل اسم لمثبت العجز ثم استعمل في مظهر العجز
ثم استعمل فيما هو سبب للعجز وهو الآية الدالة على صدق الرسول وجعل
اسما له والتاء في لفظ معجزة للنقل من الوصفية للاسمية كما في الحقيقة
او للمبالغة كما في علامة   على صدق النبي الخ هذا مناسب للقول
بالترادف والاقتران لو عبر بالرسول الا ان يقال اراد جنس النبي
عليها اي على الآية الدالة على صدق الرسول   تسمية حقيقية لعجز
الاضافة للبيان ومعنى الاسما بالعجز الدالة عليه فلفظ معجزة يدل على انها
اثبتت العجز للمعارض لان اللفظ اذا اطلق ينصرف لمعناه الحقيقي ومعنى
العجز الحقيقي المثبت للعجز   ولا يصح ثبوت العجز اي ولا يصح الحمل على المعنى
الحقيقي بحيث تكون الآية مثبتة لعجز المعارض   ليست من جنس مقدور
البشر اي كانشقاق القمر وقوله فلا يصح لفظ المعجز حقيقة اي لان اطلاق اللفظ
فرع عن امكان تحقق معناه   يقارن المعجوز عنه اي ولا يتقدم عليه ولا
يتأخر عنه والمعجوز عنه هنا هو المعارضة اي الاتيان بالمثل وهي منتفية ح
فلا يصح

فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها والحاصل ان العجز عند الاشاعرة صفة للقدرة
وح فهي معنى وجودي يقارن المعجوز عنه فلا بد ان يكون المعجوز عنه امرا
وجوديا لما ان العجز امر وجودي فلا يتعلق الا بموجود فالزمن المقعد
قام به وصف وجودي يضاد القدرة منعه من القيام اختيارا فذلك المعنى
هو العجز والمعجوز عنه هو القيام وهو مقارن له والمراد بكون القيام معجوزا
عنه انه لا يقدر على فعله اختيارا ولا يمكن دفعه عن نفسه واذا وجد منه
اضطرارا والآية الدالة على صدق الرسول اذا كانت من جنس مقدور البشر
كيف يقال انها مثبتة لعجز المعارض مع ان المعجوز عنه وهو المعارضة اي
الاتيان بالمثل منتفية والعجز يجب مقارنته للمعجوز عنه وح فلا عجز عند
وجود الآية الدالة على الصدق   واطلق العجز على انتفاء القدرة اي من
اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فانتفاء القدرة على المعارضة
لازم للعجز عن المعارضة وصف وجودي فينتفي معه القدرة عليها
كما تسامح في الجهل الخ حاصله ان الجهل قيل حقيقة في المركب
وهو ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه مجاز في البسيط وهو انتفاء العلم
بالشيء وقيل انه اسم للقدر المشترك وهو انتفاء العلم بالمقصود وقيل
انه مشترك بين الامرين وهو المشهور والشارح جار على الاول لانه قال كما
يتسامح في الجهل ويطلق الخ فعلى الاول اطلاقه على انتفاء العلم
مجاز مرسل من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من ادراك
الشيء على خلاف ما هو عليه عدم العلم بذلك الشيء   الوجه الثاني من
التوسع اي وجهي التوسع   يشعر بفاعل العجز اي ان لفظ معجزة يشعر
بان ذلك الخارق وهو الآية هو الذي اوجد العجز وليس كذلك بل
الذي اوجده هو الله تعالى فقوله يشعر بفاعل العجز اي يشعر بان
ذلك الخارق المسمى معجزة هو فاعل العجز وقوله وانه تعالى اي والحال
انه تعالى هو الذي اوجد العجز   وانه يسمى ما فعل الخ ما واقعة على
الخارق اي وانه يسمى الخارق الذي فعل الله العجز عنده معجزا ثم ان هذا
يقتضي وجود عجز المعارض عند الآية الدالة على صدق الرسول
وهو مناف لما تقدم من عدم وجوده فكانه جاء على ان العجز غير

وجوديه وانه سلب القدرة على المعارضة وهي فعل الله الخ ترك الكلام عما صور المتن اعتمادا على ظهوره وترك الكلام عما الوصف لعله قول الدال على صدقهم اعتمادا على ما يأتي له من الكلام في دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عقلية او وضعية فشرح هذه الاشارة راجعة لقوله وهي فعل الله الخ وقوله سيتبين اي يبين فالسين والتاء زائدتان للتاكيد والمبين اي البيان فاحترزنا بالاول الخ واقحمت في جواب شرط مقدر اي ان اردت ما عنيته بذلك التعريف فاحترزنا بالاول الخ وانت خبير بان الاول جنس في الحد والجنس لا يناسب ان يقال عنه الكلام عليه احترز به عن كذا بل المناسب ان يقال اخرج عنه كذا فليس فعلا لله اي ليس فعلا اصلا فالنفي منصب على القيد ثم ان الافصح وقته في اسلوب التعليل بان يقول اذ ليس فعلا لله تعالى لانه هو الانسب بتوجيه خروج القديم عن الجنس كذا قيل وفيه ان الفا للتعليل لا للتفريع ودخل فيه اي الاول الذي هو فعل الله سبحانه الفعل الذي تعلقت القدرة الحادثة به وهو الفعل الكسبي ومثله بقوله كتلاوة النبي للقرآن طلبا للابطال والمراد بالقرآن الالفاظ المخصوصة والمراد بتلاوته الحركة المتعلقة بهذه الالفاظ اي بالحروف المتلفظ بها لرسول الله الاضافة للعهد اي لرسول الله المعهود وهو سيدنا محمد دون غيره اي دون تلاوة غيره فليست تلاوة غيره معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا للتالي اذ غيره الخ يشكل كون تلاوة النبي للقرآن معجزة له وتلاوة غيره ليست معجزة لا للنبي ولا للتالي وليس الخ الواو تعليلية لانه توجيه لقوله قوله اذ غيره الخ اي ان الحاصل من الغير انما هو مجرد الحكاية لانه ليس اخذا له عن الملك بخلاف النبي فانه وان حكاه لكن بعد ان اخذه عن الملك فالتلاوة مشتركة بينهما وكذلك الحكاية للقرآن والمختص بالنبي هو الاخذ للقرآن عن الملك وحينئذ فيكون هو اي اخذه عن الملك هو المعجزة في الحقيقة لا نفس التلاوة كما تقتضيه اول الكلام تامل واشتاد الشجر اي اذعانها بالرسالة وامتثالها لاوامره ونحو ذلك اي كانشقاق القمر وتسليم الحجر عليه صلى الله عليه وسلم وكان الاولى عدم الحجر

الحجر منه في المثل والنحو لاغناء احدهما عن الاخر من النوع الثاني اي مما لا تتعلق به القدرة الحادثة وحاصله انه اختلف هل يشترط في المعجزة ان تكون غير مكتسبة اي من الامور التي لا تتعلق بها القدرة الحادثة او لا يشترط فيها ذلك فالاول هو ما ذهب اليه بعض الاصحاب وهو ما اشار له المص بقوله وعند بعض اصحابنا والثاني قول الجمهور وهو ما صدر به المص لا الاول اي الذي هو الفعل الاكتسابي فلا تكون المعجزة منه اصلا وقوله على هذا اي القول المشار له بقوله وعند بعض الخ وقوله في نظمه اي في نظمه هو وهو اي لا في تلاوته لان التلاوة مكتسبة للنبي واما ذات اللفظ فليس مكتسبا له واطلاع عطف على نظمه اي وفي اطلاع الله النبي على ذلك النظم من الملك والاطلاع هو تعلق قدرة الرب بكون النبي يطلع على ذلك ويتلقاه ويأخذه من الملك وحينئذ فهو من افعال الله وكلا الامرين اي وهما النظم المخصوص والاطلاع عليه وقوله ليس من فعله ولا من كسبه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاطلاع كما علمت عبارة عن تعلق قدرة المولى ولا شك ان هذا ليس فعلا للنبي وهذا الثاني اظهر فيه نظر بل المدار على الحصول للصدق كان مكتسبا او غير مكتسب يعني انه احترز بالشرط الاول تقدم ما في التعبير من الاحتراز وتعبيره بالشرط غير مناسب لان الاول وهو فعل الله جزء من ماهية المعجزة لانه جنس في تعريفها وليس شرطا خارجا عن ماهيتها الا ان يقال اراد بالشرط ما لا بد منه فيصدق بالركن الذي هو مراد ولو قال يعني انه خرج بالاول الخ لكان اولى وهو كون المعجزة الخ لو قال وهو قوله فعل الله الخ لكان انسب وقوله كالصفة القديمة ادخل بالكاف الذات العلية لعدم اختصاص الخ هذا وجه كون القديم ليس معجزة وحاصله ان القديم يشترك فيه المحق والمبطل فلا معنى لان يقول انه صدقني كون الاله عالما او قادرا او نحو ذلك اذ المبطل كالمتنبي يقول ذلك فلا يفيد لعدم الاختصاص ثم ذكرت الخاتم للترتيب الذكري وقوله في اشتراط اي وعدم اشتراط ذلك في الكلام حذف الواو مع ما عطفت ونظيره لكن الاشارة

راجعٌ لما مثل به ابن دهاق وانت خبير بانه لم يتعرض لتغير اخر وحينئذ
فلا موقع لكلمة ايضا ومثله اي ومثل ابن دهاق القول بعدم الاشتراط
بتلاوة النبي الخ فالضمير المستتر في علل ومثل وهو عائد على ابن دهاق
والبارز المنصوب عائد على القول بعدم اشتراط ان لا تكون المعجزة
مكتسبة المفهوم من المقابلة والتحلق هو بالحا المهملة والقاف
اي الدوران والطيران في الهوا وقوله اذا وقع التحدي بهما اي واما
اذا لم يقع التحدي بهما فليس بمعجزة وقوله لا على سبيل التاثير اي
بل على سبيل الكسب واضافة سبيل للتاثير بيانية وجعلها اي
الافعال الاكتسابية ومن جملتها ما جرا عليه الكلام وقوله من حيث فعلها
البارئ اي من حيث تعلق قدرة البارئ بها لا من حيث انها مكتسبة
اي لا من حيث تعلق قدرة العبد بها ومال اي امام الحرمين الى ان
القدرة الخ وبيان هذا مناقض لاول الكلام لان اول الكلام افاد ان
المعجزة نفس الفعل الكسبي من حيث خلق البارئ له وهذا افاد ان
المعجزة قدرة العبد عليه فاول الكلام يوافق قول الجمهور واخره يوافق
قول البعض واجيب بان الواو بمعنى ثم اي ثم مال بعد ذلك
لان شرط ثبوت كون الخ الاولى حذف ثبوت ان يكون مسبوقا بدعوه
اي والفرض ان القدرة لم يتحد بها فينبغي الخ المناسب ان يقول
فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدا بها النبي والفرض انه لم
يتحد بها فليست بمعجزة وقد يقال ان امام الحرمين القايل ان
القدرة على الفعل المكتسب معجزة يقول ان هذا النبي متحديا بها تامل
هو ذلك ان تقول يسامح في كلام المص ان التحدي قد يكون مطابقة
وقد يكون لزوما ولا شك انه اذا كان يكتفي باللزوم فالتحدي
بالحركة يكون تحديا بالقدرة عليها استلزاما فان قلت
الخ لما كان ما جرى عليه من التفريق بمعرض سوال نقل القول فصل الله
توصلنا تبرءه ودفعه فقال فان قلت الخ قد يتحد النبي الخ
اراد بالنبي الجنس وكان الانسب ان يعبر بالرسول او انجار على القول
بالترادف كما قال عليه السلام الخ اي قال ذلك لما نزل قوله تعالى
والله

والله يعصمك من الناس فقد وقع التحدي بالعصمة اي عدم قتل وضرب
ثم اقضوا الي اي امضوا الي اذيتي ولا تنظرون اي ولا تمهلون فلا
تحصلون مقصودكم بالضرب والقتل اي فقد تحدى كل من سيدنا محمد
ونوح بعدمها فالجواب الخ حاصله ان المعجزة التي تحدا بها ليست هي
العصمة بل اخباره بها على وفق ما هو حاصل في الحال اخبارا ناشيا عن
علمه ان علمه اي ادراكه واخباره الضمير راجع للنبي الشامل لسيدنا محمد
ولسيدنا نوح وقوله بذلك اي بعدم الفعل تنازع فيه كل من علمه واخباره
وقوله لا العلم امر خفي فلا يقع التحدي به فالذي يقع به التحدي في الحقيقة
الاخبار الناشي عن علمه تعالى على وفق ما ظهر متعلق باخباره اي
على وفق ما هو حاصل في الحال وما يحصل في المستقبل وليس المراد على
وفق ما ظهر في الماضي لان شرط المعجزة ان لا تكون ماضية فالمعجزة اخباره
بعدم قتله في الحال والاستقبال فهو المعجزة خبر ان وانت خبير بان اسمها
شيان العلم والاخبار فالمناسب لذلك ان لو قال هما المعجزة الا ان يقال افرد
المعجزة اشارة لما قلنا من ان المعجزة في الحقيقة هي اخباره بالعصمة الناشي
عن علمه بعد قوله اي بعد قوله الموافق للمعجزة او ما يقوم مقامه تنازعه
فيه وقال بعد قوله بهذه الزيادة عدم الفعل يتوجه على اشتراط كون
المعجزة فعلا في التعبير بالاشتراط بشيء اذ الفعل من ماهية المعجزة لان المعجزة
لا تتحقق بدونه فالمناسب ان لو قال يتوجه على اخذ الفعل في التعريف ويسقط
اشتراط قد تكون الخ هو للتقليل كالتحدي بالعصمة الاولى ان يقول
كالعصمة اذ تحدى بها لان ظاهره ان المعجزة هي التحدي وليس كذلك في
الحالتين المراد بهما قوله صلى الله عليه وسلم وقول نوح وكان الانسب ان
يقول في المثالين بدون قوله الحالتين عدم الفعل منهم اي من الخلق
وقوله كالضرب والقتل مثال للفعل المعدوم من الخلق ضربها اي فرضها
وعينها ومثله اي مثل المذكور وهو العصمة في كون المتحدى به عدم فعل
اذا قال الخ وكان الاولى ان يقول مدعي الرسالة بدل قوله مدعي النبوة
اجاب ابن دهاق الاولى واجاب بالواو عطفا على قوله قال
الشيخ اي لاجل هذا السوال قال الشيخ الاشعري الخ ولاجله اجاب ابن

دهاق لانها لا تشوي قبل الاعتراض الوارد على الحد فزاد تلك الزيادة لاجل
دفعه وابن دهاق لم يتنبه هذا الاعتراض وعنه وروده على الحد وعبر
المسمونة المتاصر بقوله الخارق للعادة الخ فلو قال ليتناول
النمل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار قال ولكن
اقتصر على الفعل جعل المعجزة هنا كون النار بردا وسلاما او ونحا الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق على وفق الواقع اي الحاصل في الحال
والاستقبال ولا شك ان الاخبار بهذا الامر المنصب ناشيا عن علم
لم يحصل من غيره فهو معجزة لانه فعل الله خارق للعادة واجاب
امام الحرمين هذا جواب عن ما استدركه المص من قوله ومثله اذا قال
المتحدي الخ واما جواب ابن دهاق فهو جواب عن التحدي بالعصمة
عن الاذية والقتل بان القعود المستمر هو المعجز اي والقعود
فعل وحاصله ان قول الرسول ايتي ان لا يقوم احد من اهل هذا
الاقليم شهرا مثلا المتحدي به هو قعودهم شهرا لان عدم قيامهم
والقعود المستمر شهرا معجزة وهو فعل وكذا يقول اي امام الحرمين
وهذا من عند المص لانه ناقل له وقوله ان الترك اي للايذا في المثالين
الاخيرين اعني قوله عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وقول نوح ثم
اقضوا الي ولا تنظرون وكلا الجوابين اي جواب ابن دهاق
وجواب امام الحرمين بما ذكر في الجوابين وهو الاخبار بعدم الايذا
على وفق الواقع والقعود المستمر على خلاف العادة وترك الايذا على
خلاف المعتاد بعدم الفعل متعلق بوقع وقوله على الفرض اي
في المسئلة المفروضة وهي المثل لما يقول عصمني ربي ويقول المتحدي
المدعي للرسالة ايته صدقي ان لا يقوم احد من اهل الاقليم مدة كذا
ونحوه لك وهو خاص بالامام فيه ان هذا ايضا في قوله ولا وكلا
الجوابين غير مستقيم لوجهين فان ظاهره ان كل واحد من الجوابين
يرد عليه الوجهان وكلامه هنا يقتضي ان كلام الامام غير
مستقيم لوجه واحد تامل لكان المتحدي به هو ما اي ومن هنا
ان القدرة لا تؤثر في العدم فلا يكون فعلا فان اجاب اي اعلم ان
تعلق

تعلق القدرة بالموجود متفق عليه واما تعلقها بالعدم فمختلف فيه
فقال بعضهم وهو القاضي ومن تبعه انها تتعلق به وقال امام الحرمين
ومن تبعه لا تتعلق به القدرة لان الحادث اما جوهر او عرض والعرض
من شأن نفسه انه لا يجد وجوده وعدم بقائه والجوهر شرط بقائه امداده
بالاعراض فاذا اراد الله عدمه حبس عنه الاعراض فيتلاشى اذا علمت
هذا فقول الشارح فان اجاب اي امام الحرمين بان العدم الاصلي فصل
اي فاعل اي ليس تعلق القدرة به وقوله وان العدم اي الطارئ على
الجواهر وقوله ليس بقطع الاعراض اي ليس بسبب قطع الاعراض
وحبسها عنه لم يستقم له ذلك هذا جواب قوله فان اجاب والاشارة
راجعة لمضمون قوله ما وقع به الجواب لان رايه اي امام الحرمين
وقوله ان العدم الطارئ اي سواء كان طارئا على الجواهر او على الاعراض
وقوله فبطلت حيلته اي حيلة امام الحرمين وهي ما تحيل بها في مسئلة
التحدي بالعصمة حيث قال ان المتحدي به فعل وترك الايذا على خلاف المعتاد
وترك الايذا عدم اضافي تتعلق به القدرة فيكون فعلا وليس المتحدي به
عدم الفعل تفسير الشيخ اي وهو قوله او ما يقوم مقامه وفيه انه
زاد تلك الزيادة لاجل تعميم الحد وشموله للفعل وعدمه وليست تلك
الزيادة تفسيرا فكان الاولى ان يقول تعميم الشيخ وهذا مع ما قبله
كلام المقترح في جميع الصور اي صور مسئلة التامين اي في كل صورة
وقع التحدي فيها ظاهرا بعدم الفعل بخلاف جواب امام الحرمين فليس بمطرد
في جميع الصور كما سلف عما اشرنا اليه اي بما ذكرناه وقد يجاب عنه
اي عن ابن دهاق اما مطابقة اي اما فعل مدلول على التحدي به
مطابقة وقوله او لزوما اي او فعل متحدى كما لو قال ان صدقي في
انشقاق القمر فان الانشقاق متحدى به وهو فعل مدلول على التحدي
به مطابقة وقوله او لزوما اي او فعل متحدى به مدلول على التحدي
به لزوما كما اذا قال معجزتي ان لا يقوم احد من اهل هذا الاقليم
مدة شهر فان المدلول عليه مطابقة هو التحدي بعدم قيام احد من
اهل هذا الاقليم مدة شهر فان المدلول عليه مطابقة هو التحدي

بصدقه ثم احد من اهل الاقليم مدة اشهر لكن التحدي بذلك يستلزم التحدي
بعلمه بذلك واخباره به على وفق الواقع ولاشك ان علمه لم يعلم به
سائر الناس واخباره المطابق عن مالم يخبره احد من الغيب فصار
التحدي بالعلم والخبر مدلولا عليه بالالتزام لا بالمطابقة اذ لم يقل اية صدقي
علمي وخبري المطابق للواقع وكذا يقال في قول النبي معجزتي فان
المصدوق مطابقة عدم الانبا والقتل والتحدي بذلك يستلزم التحدي
بعلمه بذلك واخباره به على وفق الواقع فصار التحدي بالعلم والخبر
مدلولا عليه بالالتزام ثم ان ظاهر الكلام يقتضي ان هذا الجواب انما
يتجه لابن دهاق وليس كذلك فانه يتجه لامام الحرمين ايضا بان يقال
من كان التحدي بان لا يقوم احد مطابقة كان بالمقصود المستمر
التزاما بل اللزوم في هذا بين من الاول وقد يقال ان المص لم يدع
اختصاص هذا الجواب بابن دهاق لكن لما كان جواب امام الحرمين
منتقضا بعدم اطراده في جميع الصور ولو اجيب عنه بهذا الجواب
لم يتعرض للجواب عنه بما ذكر   وفيه نظر اي في كون المتحدى به في المعجزة
فعلا مدلولا لانه التحدي به استلزاما نظر وذلك لان المعتبر في دلالة
الالتزام اللزوم الذهني بان يكون بين المعنى الموضوع له اللفظ المدلول
عليه بالمطابقة والمعنى المدلول عليه بالالتزام لزوم ذهني كلزوم
الزوجية للاربعة والفردية للثلاثة واللزوم الذهني مفقود هنا
سوا قلنا ان المراد به اللزوم البين بالمعنى الاخص او بالمعنى الاعم
اذ قد يتصور التحدي بالعلم بذلك والاخبار به وكذا لو تصورنا
المعجزة والعلم والاخبار بها على وفق الحاصل في الحال او تصورنا
عدم القيام شهرا والعلم بذلك والخبر به الموافق للواقع فان العقل
لا يجزم باللزوم بينهما ويحتمل ان يقال وجه النظر ان هذا التعميم
لا يفيده كلامهم فان المتبادر من كلامهم الاقتصار على الاول ويحتمل
ان يقال وجه النظر ان اللزوم اما ان يكون ظاهرا او خفيا والثاني
لا يقع به التحدي لان شرط المتحدي به ان يكون المتحدى به واضحا حتى
لا يكون فيه التباس ولا خفا والاول غير مطرد لعدم انضباطه
لتفاوت

لتفاوت اذهان العقلاء فقد يكون اللزوم بينا ظاهرا عند شخص
وخفيا عند شخص اخر ويحتمل ان يقال وجه النظر على واحد مما ذكر
واحترز بقوله خارقا من المعتاد والمراد بالمعتاد ما يقع بين الناس
دائما او غالبا كان يقول اية صدقي طلوع الشمس من المشرق وامطار
السما في هذه الشتا فلا يكون هذا معجزة اذ هو امر مشترك يستوي فيه
المحق والمبطل وهو المتنبي   ومن المعتاد السحر الخ لما كان من المعتاد
ما هو خفي توجه للعلام عليه خصوصا فقال ومن المعتاد السحر ونحوه
اي كالشعوذة ومرجعها لسرعة اليد مع اخفا السبب في نحو اظهار
القطع والقتل والمسخ واما السحر فهو علم بكيفية استعدادات
تقتدر بها النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر بلا
معين وفائدته التغير من حال الى حال وينبغي ان يعلم انه قد وقع
الخلاف في السحر فقيل هو من باب المعتاد وقيل من الخارق الاول
للقرافي وهو ما جرى عليه العلام حيث قال ومن المعتاد السحر والثاني
لابن عرفة واليه توجه بقوله خلافا لمن جعل السحر خارقا   لكن لسبب
خاص هذا لا يظهر كونه علة لجعل السحر خارقا لان السبب الخاص لا يوجب
الخارقية فلعل اللام بمعنى مع وفي نسخة لكن له سبب خاص وهي احسن
وحاصله ان السحر خارق مصاحب لسبب خاص مرتبط به فهو وان
كان خارقا لكنه مخالف للخوارق التي لا تستند الى اسباب خاصة بها بل
الى قدرة الفاعل المختار كخوارق الانبيا والاوليا . بحجر المغناطيس
الاضافة للبيان   انما اشترط كون الفعل خارقا في التعبير بالاشتراط
شي لان الخارق من ماهية الشرعي لا انه شرط فيه   لعدم ثبوت الاعجاز
بدونه اي بدون الخارق والاعجاز يصح ان يراد به عجز المرسل اليهم
عن المعارضة وان يراد به الاعجاز حقيقة الذي هو ظهور صدق
الرسول   واية فان المعجزة الخ هذا توضيح لما قبله وليس
مغايرا له فلو حذف لعطف ايه كان اولى   يتنزل منزلة التصديق
بالقول اي يتنزل منزلة تصديق الله له بقوله صدق عبدي في كل
ما يبلغ عني وهذا يقتضي ان دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية

وياتي ما فيه لابد عما ذكر اي على التصديق او على الصدق المفهوم
من التصديق لعدم اختصاصه اي لعدم اختصاص المعتاد بالصادق
بل يجري في الصادق والكاذب ولا يشترط كون الخارق معينا من جهة
المنافقا اي بل يجوز ان يقول ابو صدقي ان يخرق الله عادته اليوم او
غدا من غير ان يعين الخارق وانما يتعين بفعل الله تعالى فاذا خرق الله عادته
اليوم او غدا بان فلق البحر او شق القمر ثبت صدقه بذلك وهو معجزة له
معينا من جهته اي من جهة مدعي الرسالة وان يدري اي وان
يخلو المعتاد وصف كاشف لما قبله وقوله في الكثرة اي اعتيادا
مصاحبا للكثرة او مصاحبا للندور فالاول كجذب المغناطيس والثاني
كالسحر ولاجل هذا النوع النادر بيان لاسم الاشارة فكانه
قال ولاجل النوع النادر من المعتاد لا يدل على شيء اي لا يدل على الصدق
وفي بعض النسخ ولاجل ان هذا النوع النادر من المعتاد لا يدل على
شيء اي لا يدل على الصدق وفي بعض النسخ ولاجل ان كذا ولا يدل الخ
وعطفا تأكيدا الكلام على قوله لا يدل على كونه من المعتاد فانه لا مدخل له في
الايراد بل يفسده وانما المراد ان هذا النوع لما لم يكن دالا الا على الصدق مع
غرابته وندوره لوردوا الاعتراض بان هذه المعجزات وان كانت غريبة
فلعلها من هذا القبيل فلا تدل على الصدق على هذه الشرطية اي
الشرط وهو وجود خارق للعادة ما توصل اليه الحكماء من العلوم وانواع
الحيل الا هذا بيان لما اي الخبر استقر في اذهان العقلاء ان الحكماء كانوا
يعرفون علوما وحيلا يترتب عليها امور عجيبة خارقة للعادة كعلم
الطلاسم والسيميا وقوله كالطلسمات ضبطه بعضهم بكسر الطاء
والسين واللام بينهما ساكنة وضبطه بعضهم بكسر الطاء واللام
المشددتين وسكون السين بعدها وهي علم بكيفية استعدادات
تقتدر بها النفوس البشرية على ظهور التأثير في عالم العناصر
بواسطة حالات سماوية كطلوع الكوكب او توسطه او غروبه او
قطعه من البرج الفلاني كذا او حلوله فيه او اقترانه مع الكوكب الفلاني في
برج كذا وبهذا القيد فارق السحر اذ هو بلا معين كجر الثقيل بالخفي
هذا من جملة

هذا من جملة الخارق الذي يتسبب عن الحيل لا انه نوع من الحيل الذي
يترتب عليها الخارق كما هو ظاهر وح فيتشوش الكلام والاصل
وانواع الحيل التي يترتب عليها امور خارقة للعادة كجر الثقيل بالخفي
اي كسبب جره وقد اشتهر في اسرار الحجج سر وفي العبارة حذف
اي في مقام بيان اسرار الموجودات والسر اختصاص المغناطيس بجذب
الحديد واختصاص الزمرد بخطف ابصار الافاعي وهذه الاسرار هي العجائب
فمقتضى ما ذكر ان لا يلزم ظرفية الشيء في نفسه ولو قال وقد اشتهر
بعض الموجودات باسرار عجيبة كان اوضح فالذي يؤمنكم اي يجعلكم
امنين من ان يكون هذا الخارق ليس مما ينشأ عن الحيل ولا عن علم
الطلاسم ولم لا يجوز ان يكون مما ينشأ عنها وان مدعي الرسالة اطلع
على علم من العلوم كالسيميا او الطلسمات او ظهر له سر من اسرار الموجودات
فاتى بامر لمن لا يعرف ان ذلك الامر لا يعد خارقا وظهر له او بمعنى
او وحاصل ايراد البراهمة ان مدعي الرسالة مشارك لنا في الصورة
والنوع ودعوى اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ومجرد
وجود الخارق لا يدل على صدقه في دعوى الرسالة لانه قد استقر
في ذهن العقلاء ان الحكماء كانوا يعرفون علوما وحيلا ينشأ عنها
امور عجيبة خارقة للعادة فلعل ما اتى به مدعي الرسالة من هذا
القبيل فلا يعلم صدقه والجواب الخ ملخصه ان تلك الاشيا
الناشئة عن تلك العلوم والحيل وان كانت من الخوارق لكن لا يستدل بها
الرسول لانه لا يستدل بالخارق الا اذا علم انه معجز لا تتاتى معارضته
وهذه يتاتى معارضتها وقد ان المتن افاد ان هذه الاشيا من المعتاد
لا من الخوارق واجيب بان البراهمة لا يقولون انها معتادة بل يقولون
انها من الخارق ويعترضون بعدم الدلالة فما ذكره في الجواب من انها من
الخارق على طريق التسليم والتنازل او ان قوله انما يستدل بالخارق اي
ولو بحسب الظاهر ونحن نسلم هذه علة اولى والثانية قوله وقد
جرت عادة الله ولا شك ان هذه الاطراف تفيد العلم بما هو من
قبيل المعجزات قالوا وتعليلية اي لانا لا نعلم قطعا من غير معالجة

في بعض النسخ من غير معاناة وفي كل اشارة الي ان غير الانبيا قد
يبري مما ذكر لكن مع مزاولة شديدة ومعالجة كثيرة وقد يتبرن
بالمشي اي كدعوي الرسالة وقوله بان ما اتي به المشي ايه علي صدقه
بانه ينقطع عند الوهم اي وهم الناس فشخص يخرج الي
شعب اي فمنهم شخص يخرج الي شعب وهو الطريق في الجبل
والشعب البائخ اي الغاية في البعد وهذا مبالغة في البعد عن الناس
حتي لا يتوهم منه مخالطة السحرة ونحوهم وهذا الوصف لسيدنا موسي
عليه السلام وفي اليوسي الاظهران تاتي اللفظين بضم الشين وفتح العين
وهو اسم للنبي المعروف وقوله واخر علمنا انما هذا شان سيدنا محمد
وما كنت تتلو الخ اتي به ترشيحا لما ذكره وقرائن الصدق اي
وقرائن الصدق المقترنة بالشي عما يرفع اللبس عنه وهذا علة رابعة
وهي ترجع للثانية موضحة لها والمخالطون للانبيا اي من الكفار
وقوله عن احوالهم اي بانفسهم ما يحيل نسبتهم اي الرسل وقوله
الي ذلك اي الي مضمون ما اعترض به البراهمة وما منقول يجدون
الي البوح اي الي الاظهار مصدر باح بسره اذا ابداه واظهره ومع
هذا اي لهذا الي لما ذكر من بنوتهم ويصح ان تكون قوله هذا اقتضاما
اي وجحدهم بنوتهم افهم هذا او لاحظ هذا مع ان في نفوس الاعدا
اي مع ان في نفوسهم ما يقتضي عدم البوح من البحث والتفتيش
عن حالهم دايما ولكنهم قد باحوا وهذا ادل دليل علي صدقهم
وفي كلام الشر اظهار في محل الاضمار ما يحركه اي عداوة وحسدا
يحركه وقوله والعادة والعادة تحيل الخ اي والحال ان العادة اي
انهم انتهوا الي البوح بالعناد والجحد مع ما في نفوسهم من الحسد
والعداوة التي تحملهم علي التفتيش عن حال المدعين والعادة تحيل
ان تكون لشخص نسبة الي ما ذكروه من السحر والكهانة الا ويطلع به
ويتعرع به ولم يحصل تعريع ولا اعلام والمراد بالتعريع التشنيع وجمع
ذلك المدعي ابطال دعواه الا ويطلع ويتعرع به اي بالبنا للمفعول
ويتعرع بتشديد الرا وبهذا الفرق الفرق الاشارة اي احتملنا انه
مضمون

مضمون الكلام السابق من ان المعجزة فعل خارق للعادة لا ارتباط له
بسبب فان السحر فعل عادي او خارق له ارتباط بسبب نادر وقد وضح
ذلك الفرق بقوله وهو ان السحر له سبب عادي الخ وقوله ولهذا اي لاجل
الفرق المذكور عرف ابن عرفة الخ وانت خبير بان صنيع المص هنا وفي الشرح
يقتضي اعتماد ان السحر خارق لانه من المعتاد لانه نقل كلام ابن عرفة وسلمه
وهذا خلاف ما جرا عليه في المتن من اعتماد كلام القرافي من ان السحر من
المعتاد وليس خارقا وكان في الشر ظاهره خلاف ما جرا عليه في المتن
وهو ان السحر له سبب عادي اي كالعزايم وكتابة الاسما السريانية
في الاوقات المعينة وغير ذلك بجهل اسبابه اي بسبب جهل الناس
اسبابها بصيرخبرعن زعم القرافي ويقوله اي واحترز بقوله
عما وقع بدونه الا هذا خارج بقوله مقارن لدعوي وقوله او بدعوا
غيره دعوي الرسالة خارج بقوله دعوي الرسالة كدعوي الولاية اي
وكدعوي النبوة فغير دعوي الرسالة يشمل ذلك فيقتضي ان ما ظهر
علي يد النبي غير الرسول ليس معجزة وهذا يخالف ما ياتي في قوله هذه
الجملة انما تعرض في حق الرسول الخ المقتضي انه معجزة وهو الحق فكان
المص توسع هنا او لاحظ هنا ترادف النبي والرسول هذا الذي ذكرت
اي وهو قيد المقارنة لدعوي الرسالة عن الكرامة اي وعن ما مثلها
من الخوارق كالارهاص والمعونة والاستدراج وقوله لدعوي النبوة
الانسب ان لو قال لدعوي الرسالة وبهذا اي بقولنا فانها لا تكون
الخ وقوله بينهما اي بين المعجزة والكرامة وما ماثلها ومن اعتنا المص
اعلم انه قد اختلف في الفرق بين المعجزة والكرامة على اقوال فمنها ما صرح
به الشر من ان الكرامة لا تكون مقارنة لدعوي الرسالة والمعجزة تكون
مقارنة لذلك وهذا مذهب المحققين وعلي هذا فكل منهما قد يقع
عن قصد واختيار ومنها ان الكرامة لا تقع عن قصد الولي واختياره
بخلاف المعجزة فانها قد تقع باختيار الرسول فقوله بخلاف المعجزة اي
فانها قد تقع عن قصد واختيار من الرسول والمراد بالاختيار
الارادة اي التي هي القصد او اتي من الرسول للمعجزة وقصد عطف

للتفسير كما يدل عليه قوله والمراد بالاختيار الخ الشهوة والتمني الاولى ان
يقول المراد بالاختيار والارادة ما يشمل الشهوة والتمني بدليل التعليل
بقوله اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العباد وقد يكون
من مقدوره فالاختيار والارادة بالنسبة للاول المراد بها الشهوة
والتمني وبالنسبة للثاني على حقيقتها وتبع المفسر للشيخ من غير
جنس مقدور العباد وغير مقدور العبد لا تتعلق به ارادته وقصده
وقوله قد يكون من غير مقدور العباد وقد يكون من جنس مقدوره
ومكتسبه فيتعلق به قصده وارادته لما مر ان ارادة الشخص انما تتعلق
بفعله لا بفعل غيره والذي يتعلق بفعل غيره الشهوة والتمني فقوله
لا ارادة له ان تفعل كذا ليس المراد بالارادة حقيقتها بل المراد الشهوة والتمني
اي اشتهي واتمنى منك ذلك ومن الائمة من فرق الخ هذا فرق ثالث
وحاصله ان المعجزة تكون فعلا خارقا بخلاف الكرامة لان الخارق الذي
ثبت وقوعه معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي والذي لم يثبت وقوعه معجزة
لنبي يقع كرامة لولي واما الاستاذ فيمنع وقوع الخارق على يد الولي مطلقا
ثبت وقوعه معجزة لنبي ام لا فالمعجزة تكون امرا خارقا بخلاف الكرامة
فانها عنده امر معتاد نادر . ممنع هذا اي بمنع حصول هذا اي الخارق
الذي ثبت انه معجزة لنبي كاحيا الموتى وابرا الاكمه وقلب العصى حية
وقوله ومنع الخارق الذي لم يثبت انه معجزة لنبي اطواد جمع طود
وهو الجبل وقيل هو الجبل العظيم وعلى كل حال فالمبني على التشبيه
اي وفلق البحر فرق كالطود وانما يجري الخ اي وانما يجري الحاصل
على ايديهم مجرى اجابة الدعوة اي الدعا واجابة الدعا ليست بخارق بل
معتاد مشترك بين الولي والفاسق كوجود ما في البرية اي ووجود
الما والطعام في البرية يحصل باجابة الدعوة وهولا الاشارة
راجعة لاصحاب القول الثالث والرابع وهذا منه تبع الخ رد لما جرى
عليه من السنوسي وهو الزعم المذكور بان يحري النبي في قوله ان
صدق كذا هذا الخ قد اعترض التعريف هو المقبول لانه مطلق والشي
في الحقيقة هو قوله لا ياتي احد بمثله وعلى هذا فالتعبير بالتخصيص اولى
من التعبير

من التعبير بالتقييد لان ذلك اللفظ عام وعلى يد متنبي كذاب اي وجه
خرق في شي من معجزاته على يده ولو لا يؤدي الى تكذيبه صلى الله عليه وسلم
لان الولي لا ينبغي معارضة النبي وليس كذابا ويدل على هذا التقييد
اي يدل على انه لا بد منه وانه لا يصح ترك الكلام على عمومه ومذهب
المحققين الخ هذا موافق لما جرى عليه في المتن وفي صدر الشرح وما جرى
عليه المحققون ينافي الاقوال الثلاثة وذلك ان قولهم جواز وقوع
الخارق ينافي القول الرابع وهو قول الاستاذ وقولهم مطلقا ينافي القول
الثالث وقولهم باختياره وبغير اختياره ينافي القول الثاني وما افهمه
كلامهم من عموم وقوع الخارق على يد الولي مبني على ما اذا لم يكن الخارق
منافيا للصلاح كالسحر فلا قصور ان لو قال جواز وقوع الخوارق على يد النبي
لا تنافي الصلاح كالسحر من دعوى النبوة الاولى الرسالة وقوله
والولي الخ هذا ترشيح لما جرى عليه المحققون من جواز وقوع الخوارق
مطلقا على يد الولي نوع من التعليل له وقوله فهو احق الخ الضمير راجع لما
ظهر على يد الولي وقوله احق بالدلالة على صدق المتبوع اي من الدلالة
على كذب الذي ادعاه المحجوبون على منع الكرامة كما مر فهو ان الكرامة
الخ هذا الحد غير مانع لدخول الارهاص فيه والمعجزة ويجاب بان
هذا التعريف لا مر المقصود منه تمييز الكرامة عن السحر وهذا كاف فيه
فان الخارق فيه اي المتحقق فيه من تحقق العام في الخاص والكلي
في جزئيه فاندفع ما يقال ان ظاهر المصنف يقتضي ان السحر شي والخارق
فيه شي اخر والامر ليس كذلك بل هو الخارق ولو قال الشرح بخلاف
السحر فانه يظهر على ايدي الكفرة والفساق لكان اظهر هذا وقد جرى
الشرح هنا على ان السحر من باب الخارق وقد سبق الخلاف فيه ظاهر الصلاح
ان حمل الصلاح على ما يشمل الصلاح الصوري وان المعنى على يد عبد
صالح ولو كان صلاحه ظاهرا صوريا ورد على الحد انه غير مانع لدخول
بعض الاستدراجات حيث تظهر على يد ظاهر الصلاح وهو بحسب
الحقيقة في الشرع فاسق او كافر الا ان يقال ان المقصود تعريف
ما كان كرامة عندنا وح فدلالة الكرامة على الولاية ظنية ويدخل في

التنوير على هذا النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب قبل ولادته
عليه السلام واذا حمل الصلاح في الحد على الصلاح الشرعي الذي هو
امتثال المامورات واجتناب المنهيات وان المعنى على يد عبد صالح
شرعا اصلا حافظا لاخفائه بان يكون ظهوره مع فكر يتغير عادة انه
ليس باستعمال وتصنع لم يدخل الاستدراج ولا النور المذكور في التنوير
لان زمان عبد المطلب لم يكن فيه شرع حتى يتصف بالصلاح او ضده فهذا
النوع من الارهاص يخرج من التعريف بقوله ظاهر الصلاح وما كان من
الارهاص في الحال الذي تتحقق فيه النبوة يخرج من التعريف بالقيد
الاخير فعلى الحمل الاول يكون بين الكرامة والارهاص عموم وخصوص
من وجه يجتمعان في النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب
وتنفرد الكرامة في خارق يظهر على يد ولي وينفرد الارهاص في نحو
اظلال الغمامة وسجود الاشجار له عليه السلام قبل بعثته وعلى الحمل
الثاني يكون بين الكرامة والارهاص التباين الكلي   هي عبارة الخ
اي معبر بها اي لفظ معبر به عن ظهور الخ وفيه ان الكلام في حد الكرامة
وبيان ماهيتها وذلك غير اللفظ المعبر به فالاولى حذف لفظ عبارة
ويقول بدل ظهور خارق للعادة اي الخارق للعادة الظاهر الخ   السحر
والاستدراج الخ فاعل خرج وقضيته ان الذي خرج بالقيد الاول
السحر والاستدراج فقط وليس كذلك بل هو يخرج المعونة والاهانة
فكان الانسب ان لو قال نحو السحر والاستدراج واعلم ان الاستدراج
هو كما قال الشيخ خلق الخارق على ايدي الاشقياء على وفق مقصودهم
كالدجال وفرعون والجهلة الضالين المضلين والمعونة ظهور الخارق
على ايدي العوام المستورين الحال واما الاهانة فهي الخوارق التي تظهر
على ايدي من كان دينه غير مستقيم على خلاف مقصوده وذلك كما روي
ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت
الصحيحة عوراء وكمن تفل في بئر ليعذب ماؤه فصار اجاجا   وبقوله
اي واحترز بقوله   الدالة على بعثته بعد قبل بعثته اي اعم من ان تكون
بعد ولادته كاظلال الغمامة له وسجود الاشجار له قبل بعثته صلى

الله عليه وسلم او قبل ولادته كالنور الذي كان يظهر في جبين
عبد المطلب لان التقليد ظرف متسع   لتاسيس النبوة الاضافة
[قوله] بيانية   وفيه خلاف اي في ادعائها خلاف بالجواز والمنع واعلم ان الخلاف
في جواز ادعائها وعدم جوازه فرع عن العلم بها وقد وقع الخلاف في هاتين
المسئلتين اعني هل يجوز ان يعلم الولي انه ولي اولا واذا علم فهل يجوز
ان يدعي انه ولي اولا والصحيح عند المتاخرين انه يجوز ادعاؤها ويعلم
الولي انه ولي بخلق علم ضروري له بذلك واي مانع من هذا فيتحدى
بها ويقول انا ولي لله وآية ولايتي ان اطير في الهواء او اتعلق في الهواء
او ينشق القمر او ينفلق البحر ولا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى
الرسالة فقط على الصحيح واما على القول بمنع ادعائها فالافتراق بمطلق
الدعوى قال الصاوي واعلم ان المص لم يتعرض في هذا المقام لذكر شروط
الولي مع انه سبق له الوعد بذلك في اول الكتاب عند شرح قوله ولا يعتبر
المقلد الخ قال هناك وسنتعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة
عند بيان الفرق بين المعجزة والكرامة وكانه ذهل عن ما وعد به ولنذكر
لك بيان حقيقته المتضمنة لذكر شروطه لمناسبة المقام فنقول الولي
هو العارف بالله وصفاته بحسب الامكان المواظب على الطاعات
المجتنب للمعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات واللذات   اي بقوله
الخ هذا التفسير للتحدي المفهوم من قول المتن ابلان وضوح الاصل يقتضي
وضوح الفرع فالمتحدي معناه المتصف بدلالة على صدقه   مما وقع
الخ بعد دعوى الرسالة اي واحترز بقوله متحديا به مما وقع الخ فالمجرور
اعني قوله مما وقع متعلق بقوله احترز المقدر   كالارهاص الكائن في
بعض النسخ والتمثيل به غير مناسب اذ الكلام فيما وقع بعد دعوى
النبوة والارهاص قد مر انه عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي
قبل بعثته فهو خارج بالقيد السابق اعني قوله مقارن لدعوى
الرسالة   او بحذاء الخ عطف على قوله بدون تحد به فحاصله
الاحتراز عن امرين احدهما ما لم يتحد به اصلا والاخر ما يتحدى به لكن
بعد وجوده بحيث لم يكن مسبوقا بالتحدي فالامران مشتركان في

وقوعهما بدون تحديه الا ان احدهما تحدا به بعد الوقوع والاخر بتحد
به اصلا   التحدي هو طلب المعارضة الخ اعلم ان التحدي في الاصل اسم
للمباراة والنزاع والمعارضة في الغنا للابل بان ياتي احد الشخصين
بغنا للابل الاجل احثها على السير فتسير بسرعة ثم ياتي الاخر بعد فراغ
الاول بغنا اخر ماخوذ من الحدا بضم الحاء بمد ويقصر وهو الغنا للابل ثم
نقل لفظ التحدي من ذلك المعنى وهو المباراة في الغنا لمطلق المباراة
والنزاع في اي شي كان سواء كان في الغنا او في غيره ثم نقل لمطلق
المعارضة ثم نقل لطلب المعارضة ثم نقل لقول الرسول اية صدقي كذا
فقول الرسول اية صدقي كذا منقول اليه من طلب المعارضة وطلب
المعارضة نقل له اللفظ من استعماله في مطلق المباراة والنزاع ومطلق
المباراة نقل اليه اللفظ من المباراة في شي مخصوص وهو الحدا اي الغنا
للابل اذا علمت هذا فقوله هو طلب المعارضة بيان للاصل الثالث
وقوله واصله من الحدا اي واصل التحدي من الحدا وهذا بيان للاصل
الاول وقوله من الحدا ثم لا معنى له في المقام فالمناسب اسقاطه ويقول
واصله ان يتبارى الحاديان في الحدا وقوله ثم نقل لتحديه خلافا بيان
للاصل الثاني وقوله ونازعه عطف تفسير وقوله للغلبة اي لاجل الغلبة
وقوله وهو هنا الخ بيان للمنقول اليه الرابع فقد ذكر الشارح الاصول الاربعة
الا انه لم يرتبها   وهو هنا اي في مقام حد المعجزة   لا ياتي احد بمثلها
اي بمثل تلك الاية اي لا يشترط في التحدي ان يقول ذلك بل المراد ما هو اعم
من ان يقول ذلك كذا او لا يقوله   فيعلم له هذا التفريع ثم لان المقام
في الكلام على التحدي فالمناسب تركه ووصل ما قبله بقوله ثم الخ   ثم
تقرر صدورها من مثل الضمير في صدورها عايد على الاية وقوله من
مثل الاول من غيره وقوله لا به هذا اي من تقرر صدور تلك الاية من غيره
فان مثل المعتاد الخ هذا محترز الاول وقوله وما لا تسبقه الخ محترز الثاني
لاختصاصه اي المذكور من المعتاد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق
وقوله به اي بالنبي وكان المطابق ان لو قال لا اختصاص لهما به
والخارق قبل الدعوى تنتاوي فيه الاقوال هذا بيان لكلام المتن

وليس

وليس مطابقا له على ما ينبغي لان ما اخرجه بهذا الكلام امران احدهما
ما وقع من الخوارق قبل دعوى الرسالة كالارهاص وما وقع بعد الدعوى ولكن
لم يتحد به اصلا وظاهره انه لم يتحد به اصلا لا قبل وجوده ولا بعد وجوده
وقد علمت ان القسم الثاني في المتن هو ما تحدى به بعد وجوده تامل
وتنقيح في هذه الدعاوى عطف تفسير لقوله لتساوي الامرين فيه
الاقوال   ثم المعجزة ان ادعيت معينة الخ حاصله ان النبي اذا عين معجزة
كما اذا قال اية صدقي ان ينشق القمر فلا يعارضه الا من شق القمر ولا
يعارضه من فلق البحر مثلا وان قال اية صدقي ان يخرق الله عادة ما
في غدو لم يعين خارقا ثم ان الله تعالى فعل له خارقا معينا كما اذا شق
له القمر فقد اختلف في معارض هذا الخارق فهل لا بد من مماثل هذا الخارق
بحيث لا يعد معارضا الا من شق له القمر نظير ما وقع في الخارج من المتحدي
وعليه الامدي وعزاه لاكثر الاصحاب او لا يشترط ذلك بمعنى انه يعارض
باي خارق كان كما اذا فلق البحر فيعد معارضا نظرا لما وقع به التحدي
من الاطلاق وهو اختيار القاضي   وهو الحق اي عدم اشتراط المماثلة
الذي اختاره الناظم هو الحق والسياق يقتضي ان هذا من كلام المص
وكانه انما اختاره لان من عمم وقال اية صدقي ان يخلق الله خارقا تكون
صيغة قوله ان لا ياتي احد بمثل ما اتيت به انه لا ياتي احد بمطلق الخارق
لانه الذي تحدى به ولا شك ان من اتى بخارق ما اتى بمعارضة فقد اتى
بمثل ذلك ما لو اراد انه لا ياتي احد بمثل ما اتيت به في الخارج كما هو في
صورة التعيين لكان غير المماثل لا يقدح اصلا قاله اليوسي   وانما
لم استغن الخ جواب عن ما يقال لم لم يستغن بقوله مقارن لدعوى
الرسالة عن قوله متحدا به   من اشتراط كون المعجزة مقارنة الاولى من
اشتراط كون الخارق مقارنا في المعجزة فالشرط في المعجزة لان المعجزة
مشترطة   لانها قد تتقدم الخ الاولى ان يقول لان الخارق قد يتقدم
ولا يتحدى به والا فكلامه يقتضي انها معجزة عند فقد هذا الشرط وهو
التحدي بها وليس كذلك   ولا يجوز الخ هذا مرتبط بقوله متحدا به
قبل وقوعه وذلك لان المتحدي اما ان يتحدى به على ان يظهر في الحال

اولا وعلى الثاني فاما ان يعين الزمان الذي يظهر فيه ام لا فهذا ان لم
يعينه بتاخيره عن موته وان عينه لنحو المثار اليه بقوله وهل يجوز
تاخير المعجزة الخ وعلى الثاني وهو المنع جرى القاضي وسياتي سنده
قال الم ترشيحا لما جرى عليه القاضي وهو الظاهر وفي هذا ونحوه
اشارة الى ان الم ممن له التصرف في النقل والترجيح فيه فان قيل
قد تقدم ان المعجزة فعل خارق مقارن لدعوى الرسالة الخ فان اريد
بالمقارنة المقارنة في الوجود حقيقة لم يصح تاخيرها حتى في الحياة
وان اريد بها مجرد وقوع المعجزة بعد التحدي فلا ريب في صحة تاخيرها
عن الوفاة لصدق وقوع الخارق بعد التحدي على ذلك ونحوه فلا محل
لهذا الخلاف قلت المراد المعنى الثاني وذكر الخلاف في بعض صوره
لا يضر انظر اليوسي فان حفظ الخ سند للظاهر وقوله من احكام
شرعه بيان لما نص عليه واضافة احكام الشرع بيانية وقوله في
حياته متعلق بنص وقوله لا باعث اي عادة وقوله على تلقيه اي الحفظ
وقوله منه اي من ذلك الرسول الذي تاخرت معجزته لموته وفي كلامه
تسمح لان الحفظ لا يتلقى وانما الذي يتلقى الاحكام فالاولى اسقاط
حفظ بان يقول كان ما نص عليه من احكام شرعه في حال حياته
لا باعث على تلقيه منه واذا انتفى الباعث عادة على تلقي الاحكام منه
انتفت فايدة البعثة وهي العلم باحكام الله واذا انتفت فايدة
البعثة انتفت البعثة هذه المسالة اي التي نص عليها الم وهي
تاخير المعجزة عن الموت ولو كان نبيا الخ مقتضى ظاهر العبارة
ان ما يدعيه النبي الذي لم يامر الخلق بمتابعته ان الله صدقه في دعوى
النبوة كذا يسمى معجزة كما يسمى ذلك معجزة في حق الرسول لكن تتخيل
في حق الرسول بخلاف النبي ولذا جاز التاخير في حق النبي الذي لم يرسل
لان المعجزة من اصلها في حقه غير لازمة لعدم التعلق بمتابعته بخلاف
الرسول فان ارساله بدون المعجزة محال فهي متعينة في حقه الا على
القول بجواز تعليق ما لا يطاق اذ التعليق بتصديق من لا دليل على
صدقه من ذلك لجاز لكن التاخر فان قلت اذا كان غير
مامور

مامور بالتبليغ فما معنى كون المعجزة متاخرة مع انه لا يطلب منه تحد ولا جواب
ان النبي ان اخبر الناس بنبوته وجب على الناس احترامه فيطلبون منه
معجزة على انه نبي لاجل احترامهم له ولم يامر الخلق اي والحال انه لم يامر
الخ وهي حال لازمة ووافقهم القاضي اي ووافق المعتزلة القاضي
في القول بمنعه لكن فالضمير المنصوب بوافق عائد على المعتزلة وانظر
كلامه هنا المقتضي ان القاضي تابع للمعتزلة في المنع وما في المتن يقتضي
انه تابع للشيخ الاشعري وهذا تناقض وقد يقال ان القول بالمنع
قول للاشعري ايضا مرجوع عنه وافقه عليه المعتزلة والقاضي
فالمعتزلة بقولهم اي امتناع تاخير المعجزة لبعد الموت وانظر هذا
الاستدلال على امتناع التاخير فانه يجري في النبي كما يجري في الرسول
ولذا استدل القاضي الاتي وقضية كلامه في صدر الشرح ان الخلاف
في الرسول فقط على القول بالتحسين اي فيقولون ان العقل يدرك
حسن تقدم المعجزة على موت الرسول ويستقبح تاخيرها لبعد موته
فالاصلح للناس تقديمها ورعاية الاصلح لهم واجبة على الله الى
بعد وفاته الصواب اسقاط الى لان بعد لا تخرج عن النصب على الظرفية
الا لشبهها وهو الجر بمن والوفا برتبته اي ولا يجب الوفاء برتبته
الخ الراجع للنبوة والرسالة اي ولا يجب الوفا برعاية حق النبوة له
والرسالة للنبي والرسول وذلك منع التعلق الخ هذا سند للاستثنائية
المطوية القائلة لكن التالي باطل فالواو بمعنى لام التعليل والمراد بالناس المرسل
اليهم لان الترتيب السمية وما معها واجبة لهم على الله عند المعتزلة اذا
حصل منهم توقير الرسول المرسل اليهم وتعظيمه ممن وجب ان يكون
الخ اعلم ان صلة وجب تارة تكون له وتارة تكون عليه فكونه لطيفا
حليما من الواجبات له وكونه راعيا لصلاح البرية من الواجبات عليه على
ما يزعمون فقول الشارح ممن وجب ان يكون اي ممن وجب ان يكون حليما
لطيفا ووجب عليه ان يكون راعيا لصلاح البرية حذف الشارح
صلة وجب لتستوفي كل طرف ما يناسبه احدها من جهة ابطال
المناسب حذف جهة ويقول احدها ابطال الخ اذ لا معنى لجهة في المقام

واضافة اصل للتحسين بيانية وقوله ومراعاة لخ اي وابطال وجوب
مراعاة لخ في الكلام حذف مضاف في ذلك اي في تاخير المعجزة لما
بعد الموت اذ قد يعلم الله الخ سبب لمنع الصلاح الجاري على تسليم
اصله الفاسد جدلا واستحكام بالنصب عطفا على حسد
والخلو بضم الخاء واللام وهو الحسد والمنافسة ونزول بالنصب
عطفا على حسد من عطف المصدر المؤول على المصدر الصريح
بموت محسودهم اي وهو الرسول ما يكون منه الانسب ما كان منه
اي ما يلقيه من الاحكام واكثر الكفرة الخ هذا ترشيح لمطعون السند
قبله والواو تعليلية وقوله انما اوتوا اي الامتناع فالمعطوف هو
الامتناع وقوله من حسد اي من اجل حسد فمن للتعليل والانفة التكبر
وهو بالجر عطف على حسد وقوله من التبعية متعلق بالانفة ومن للتعدية
اي انما اعطوا الامتناع لاجل حسدهم من وجبت اي تثبت رسالته ومن
اجل الانفة من تبعيته انما اوتوا في نسخة انما اوتوا من حسد وحب
رياسة وانفة من التبعية فلا يمتنع كالاستنتاج لما قبله اي
فلا يمتنع ان تكون من معلومات الله صلاح قوم في تاخير المعجزة
واما النافي الخ حاصله ان المعجزة دليل على الرسالة والدليل
انما يوتى به لتحقق المدلول والمدلول وهو الرسالة معدومة بعد الموت
وحيث كان المدلول معدوما بعد الموت فليكن الدليل كذلك وحاصل
رد هذا الماخذ ان الدليل وان كان يوتى به لتحقق المدلول لكن ليس يلزم
مقارنته لجواز تاخير الدليل عن المدلول لثمرة وهي بيان صحة ما كان
حاصلا قبل الموت من دعواه بان الرسالة مرجعها اي من رجوع
المجمل للمفصل وقوله مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول اي كان
بواسطة او بغير واسطة وقوله وذلك ممتنع اي تعلق الخطاب
بالرسول بعد الموت فكيف تكون الاية استفهام انكاري اي لا يصح
ذلك اي كيف تكون الاية لا تتحقق الا في وقت امتناع الرسالة التي هي
اي الاية دليل عليها وذلك بعد الموت لان الرسالة ممتنعة ح لما مر
من انها خطاب متعلق بالنبي ويمتنع تعلق الخطاب به بعد الموت
ومصروف

ومصروف الاية في المقام المعجزة ورد اي ذلك الاحتجاج بانه اي الحال
والشان وقوله انه اي الرسول كان مخاطبا وقوله انه اي الرسول كان
مخاطبا وقوله فانما اي الاية وهذا استدلال لقوله يبعد الخ وقوله يدل على ما سبق
اي على صحة ما سبق وقد جوز الخ هذا ترشيح لما اجاب به من الرد
فهو تسنيد للرد وانت خبير بان هذا اخص من موضوع الكلام في المقام
اذ موضوعه تاخير المعجزة الى ما بعد موت الرسول اعم من ان يكون لضرب
الاجل ام لا واجيب بان من جوز تاخيرها بعد الموت لا فرق عنده بين
ان تتاخر لاجل معين اولا ولكنه اقتصر في هذا الدليل على الطرف الاول لاجل
مطابقة النظرية وتنبني بعد ذلك صرفه اي الرسول السابقة اي
على الموت بان القول بذلك اي بتاخير المعجزة لما بعد الموت وقوله يودي
الى ابطال الكرامة اي وكلما ادى الى ابطال الكرامة باطل ينتج القول بتاخير
المعجزة لما بعد الموت باطل وقوله اذ ما من كرامة الا بيان للصغرى ودليل
الكبرى الاجماع على وقوع الكرامات من الاولياء واجيب الخ حاصله
انا لا نسلم ان القول بتاخير المعجزة مودي لبطلان الكرامة بل غايته ما يودي
الى عدم القطع بان الخارق الذي يظهر على يد الولي كرامة لاحتمال ان يكون
معجزة تاخرت بعد موت نبي وح فلا تكون دلالة الكرامة على ولاية من ظهرت
على يديه قطعية لعدم القطع بانها كرامة بان غايته اي الاحتجاج المذكور
موجبه بفتح الجيم اي ما اوجبه هذا القول من بطلان كون الكرامة دليلا
قطعيا على ولاية من ظهرت على يديه فان دلالة الكرامة اي الحقيقية
التي لا احتمال فيها لاحتمال كونها استدراجا قد يقال شرط الكرامة ان
يظهر الخارق على يد عبد ظاهر الصلاح وشرط الاستدراج ان يكون من ظهر
الخارق على يديه كافرا او ضالا لا صلاح له فهما متباينان وح فكيف ينطرق
احتمال كون الكرامة استدراجا واجيب بان ما تقدم من المباينة بينهما
انما هو بحسب الظاهر وهذا لا ينافي ان يكون الخارق الذي يظهر على يد
الصالح استدراجا في نفس الامر بان كان ذلك الصالح الذي ظهر الخارق
على يديه سبق القضاء بانه لا يختم له بالسعادة فذلك الخارق في الظاهر كرامة
وفي نفس الامر استدراج ولهذا اي لاجل كون الكرامة يحتمل ان تكون

استدراجا كان الاولون اي وهم السلف الصالح من الصحابة والتابعين
وخص الاولين بالذكر مع ان المحققين العارفين من المتاخرين كانوا كذلك ايضا
لان مسطور ذلك انما كان عند الاولين ولذا قال السري السقطي لو دخل رجل
بستانا وعلى كل شجرة منه طاير ينادي يا ولي اكرم هذه الشجرة بالاكل منها
ولم يخف الله وامن من مكره كان ممكورا به واحتج ايضا للقاضي في اكثر
النسخ بالبنا للمفعول وهو مناسب وفي بعضها للبنا للفاعل وهو مما يوهم
ان القاضي احتج بما ذكر من الاحتجاج وليس كذلك ولفظة ايضا مناسبة
على النسخة الاولى لان الاحتجاجات السابقة لم يعز عليها وانما احتج بها
غيره له فتضيع الخ هذا للتحقيق لا للتعليل كما يفيد ذلك ما ذكره بعد
من العلة ولانه لو كانت للتعليل كانت القضية جزئية فلا تدل على المدعى
لان قصاراه اي غاية ما يفيد هذا الدليل استبعادا وحاصله
ان عدم وجود الباعث عادة على تلقي الاحكام عنه غاية ما يفيد استبعاد
تلقي الاحكام عنه ولا يفيد عدم تلقيها عنه تحقيقا واستبعاد تلقي الاحكام
عنه يجامع تلقيها منه وحينئذ فتاخير المعجزة لبعد الموت لا يلزم عليه ضياع
فايدة الرسالة لجواز تلقي الناس عنه احكام شرعه قبل ثبوت صدقه بالمعجزة
فلا يصلح ان يكون دليلا على عدم الجواز اي على عدم جواز تلقيهم
الاحكام عنه الذي تضيع معه فايدة البعثة والحاصل ان فايدة
البعثة وهي العلم باحكام الله انما تضيع لو كان اللازم على تاخير المعجزة لما
بعد الموت عدم تلقي الاحكام عنه تحقيقا وهذا غير لازم للتاخير المذكور
بل اللازم له انما هو استبعاد تلقيهم عنه واستبعاد تلقيهم عنه يجامع
جواز تلقيهم وح فلا تضيع فايدة بعثته قال البرماوي والعجب من الام كيف
استظهر في المنع مذهب القاضي واستدل بهذا الدليل وقد ذكر بطلانه
في الشرح ولم يذكر وجها لصحة هذا الدليل ولا جوابا عن هذا الرد وكان حقا
عليه حيث استظهر مذهب القاضي ان يوجهه على انه يمكن الرد اي
سلمنا ان تاخير المعجزة لبعد الموت يمنع من تلقيهم عنه الاحكام وقبولها والعمل
بمقتضاها تحقيقا فلا نسلم انه يلزم ضياع فايدة الرسالة لانه يمكن تدوين
شرعه في حال حياته على وجه يكون فيه حفظ لما بعد الموت من غير عمل به
فاذا

الاولين

فاذا ظهرت المعجزة بعد الموت عمل بذلك الشرع المدون هذا ان قلنا الخ
الاشارة راجعة لرد الاحتجاج الاخير اي ان رد الاحتجاج الاخير المذكور مبني
على ان التعليق بالايطاق غير سائغ وبيان التعليق بالايطاق في المقام هو
ان الرسول اذا قال ايتي صدقي كذا وهو يحصل بعد موتي ويبلغهم الاحكام ولم
يحفظوها لعدم الباعث العادي على قبولها منه فاذا مات وظهر الخارق
وثبت انه رسول كان ذلك مقتضيا للتعليق بما جاء به من الاحكام التي
سمعت ولم تكن محفوظة فان قلنا بجواز التعليق بالايطاق فلا مانع
من التعليق بها وان قلنا بعدم الجواز فيلزم على تاخير المعجزة ضياع فايدة
البعثة ويرد على ما ذكره الشم بان تعليق ما لا يطاق الاولى التعليق بما لا يطاق
لانه محل الخلاف واما تعليق ما لا يطاق وهو التعليق المستحيل فلا خلاف
في منعه ويقول غير مكذب بما اذا قال ايتي صدقي الخ قضيته ان الصورة
المذكورة هي المحترز عنها فقط وانت خبير بانه كما يحترز بما ذكر من نطق الميت
كذلك يحترز بنحو نطق الحجر فاذن المناسب ان لو قال ويقول غير مكذب من نحو
ما اذا قال ايتي صدقي الخ ليشمل سائر الجمادات فنطقت بالتكذيب الباء
للملابسة اي نطقا ملتبسا بالتكذيب من التباس العام بالخاص او انها
للتصوير فاندفع ما يقال ان التكذيب هو النطق بالكذب وهي لم تنطق
بالنطق بالكذب تامل وفي تكذيب الميت من اضافة المصدر لفاعله
لان الميت هو المكذب فاتفق القولان على ان نطق اليد قادح والخلاف في
الميت للقاضي وامام الحرمين متعلق بمحذوف وصف لقوله قولان
اي كائنان للقاضي وامام الحرمين على اللف والنشر المرتب فالاول وهو
كون تكذيب الميت المعجز باحيائه قادحا للقاضي والثاني وهو عدم كون
تكذيبه قادحا المفهوم من القولين لامام الحرمين فهذه الصور ليس محترزا
عنها بل مذهب وجهه كما ياتي ان التحدي وقع بالاحيا وقد حصل والتكذيب
حصل بسبب تكذيبه للنبي ويرد عليه انه اذا كان كذلك فلم كان
تكذيب نحو اليد قادحا واجاب عن ذلك بالفرق بين تكذيب
الميت وتكذيب نحو اليد بان نفس نطق اليد هو المكذب وهو نفس الاية
والنطق في احيا الميت هو المكذب وليس هو المدعى ايه فافترقا

واختاره ايضا بعض المتاخرين لكن وهو ابن دهاق وقوله ايضا اي كما
اختاره امام الحرمين عدم القدح بتكذيب الميت لعدم التحدي
بتصديقها اي لان التحدي انما هو بنطقها وقد حصل في عوده الى
الحياة اي في حال عوده الى الحياة بل يموت عند تكذيبه اي فهذا يكون
تكذيبه قادحا عند القاضي اذ لم يحي على هذا الا التكذيب واما لو طالت
حياته فلا يكون تكذيبه قادحا لانه لما طالت حياته علمنا ان احياءه
ليس لاجل التكذيب وانه من جملة الاحياء العاقلين فلا يضر تكذيبه
مطلقا اي سواء طالت مدة حياته ام لا وهذا حكم اي
بالتكذيب ولو فرض انه مات اولا على الاسلام والفرق عنده اي عند
امام الحرمين وهذا جواب عما يقال عما ذا يفرق الامام حيث حكم بعدم
القدح في الميت وبالقدح في اليد ونحوها الخ وقد يقال ان هذا الفرق
لا يختص بامام الحرمين لان تكذيب الميت عنده يجري في كلام القاضي
ايضا فيما اذا طالت حياة الميت لان تكذيب الميت عنده غير قادح في جميع
الحالات وليس هو المدعى انه بل المدعى انه هو الاحياء انما وقع منه
ايضا اي في المذكور من صورة اليد ونحوها وقوله بمجرد النطق اي بذلك
النطق بقطع النظر عن كونه مصدقا او مكذبا والحاصل ان الاقوال
ثلاث فعند امام الحرمين نطق الميت غير قادح مطلقا بخلاف نطق
اليد فقادح وعند القاضي نطق اليد قادح ونطق الميت يفصل فيه
وعند ابن دهاق نطق الميت واليد غير قادح مطلقا لا يضر ايضا
اي كما لا يضر تكذيب الميت قال المقترح لكن هذا انزع تشنيع للقول
بان نطق اليد بالتكذيب قادح واعلم ان في دلالة المعجزة على صدق
الرسول ثلاثة اقوال قيل دلالتها عقلية وقيل عادية وقيل وضعية
وسياتي ان المعول عليه منها انها عادية فقول الشارح في هذه المسئلة اي
مسئلة نطق اليد بالتكذيب وقوله في وجه دلالة المعجزة اي من حيث
هي بقطع النظر عن المعجزة في هذا المقام وقوله وانها لا تدل دلالة الادلة
المتقدمة لتفسير ما قبله وكانه قال مبني على ان دلالة المعجزة عادية
لا عقلية كدلالة الادلة العقلية لا تدل دلالة الادلة المتقدمة اي
لا تدل

لا تدل دلالة الادلة العقلية المفتقرة الى مقدمات ونتيجة بل تدل على صدقه
واشار بهذا الكلام الى ان دلالة المعجزة على صدق الرسول غير عقلية بل عادية
ضرورية وهذا هو الاظهر على ما ياتي ضرورة معلول بمرتبط اي وانما هي
مرتبطة بالصدق ارتباط الدال بالمدلول ارتباطا ضروريا اي وانما هي دالة على
الصدق دلالة ضرورية اذا وجدت شرائطها وانما كان ارتباطها بالصدق
ضروريا عند اجتماع شرائطها لان الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة
والعلوم المستفادة من طريق العادة ضرورية بخلاف العلوم المستفادة
من الادلة العقلية فانها نظرية فاذا عشهد ذلك الحق اي وهو ان
الحق ان دلالة المعجزة على الصدق عادية قلنا في المسئلة اي في مسئلة
النزاع وهي مسئلة اليد وحاصله انه اذا كانت دلالة المعجزة عادية
كما هو الحق فلنرجع لمسئلتنا وهي ان النبي اذا قال اية صدقي نطق هذه
اليد فنطقت بانه كذاب فيراجع العاقل نفسه هل العلم الضروري بالصدق
الحاصل عند وجود الخارق المنزل منزلة قول الله لمدعي الرسالة صدقت
يحصل عند كون الاية الخارقة مكذبة او لا يحصل فاذا لم يحصل ذلك العلم
الضروري تعين ان المعجزة المستلزمة للصدق لم تحصل واذا حصل ذلك العلم
كانت المعجزة حاصلة والحق ان دلالة المعجزة عادية وعند نطق اليد
بالتكذيب لا يحصل العلم الضروري بالصدق عادة وح فيكون قادحا خلافا
لابن دهاق ان ما يجده من نزول الخ ما وصلتها على اسقاط الخافض
وهو في والمراد بهذا الفعل الخارق وهذا ماخذ الكلام اي في مسئلة
والاشارة لقول المقترح اي وما قال المقترح ماخذ الخلاف في المسئلة اي محل
اخذه ومحل دلالة المعجزة من اضافة المصدر لفاعله لان المعجزة هي الدالة
على صدقهم عليهم السلام والصدق مدلولها وهو مطابقة الخبر للواقع
بحسب القرائن راجع لما يليه وهو كونها عادية ومرجع القرائن المفيدة
التي تضمنها الترمذي السابق ذكرها في المثال الثالث وان كانت معتبرة
في القولين قبله ايضا اذ لها الجهة دلالة العادة لان دلالة المعجزة نظرا
للعقل والوضع مع كونها بحسب القرائن ظاهرة بخلاف دلالتها نظرا للعادة
والحاصل انه على القول بان دلالة المعجزة على الصدق عقلية او وضعية

فهذه الدلالة مع كون القيود مجتمعة للمنافي الاول والوضع على الثاني وان
قلنا انها عادية فجهته لانها اجتماع القيود جرى بان العادة بان تطارف اذا
وجد مستجمعا لتلك القيود يحصل صدق المدعي للرسالة   لما يلزم على الاول
من نقض الدليل العقلي اي ونقض الدليل العقلي باطل فبطل المقدم وهو صدورها
على يد الكاذب وتقرير هذا الدليل ان تقول لو صدرت المعجزة على يد كاذب
لانتقض الدليل العقلي لكن نقضه باطل فبطل المقدم بيان الملازمة انه لو
صدرت المعجزة على يد الكذاب لوجد الدليل العقلي ولم يوجد مدلوله وهو الصدق
فيصير ذلك الدليل شبهة ويصير العلم الذي استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب
للحقائق   من الخلو اي الكذب وقوله في خبره اي الطلبي لا الحقيقي
اذ تصديقه له دليل على الملازمة في الشرطية   والكذب عليه محال هذه
في قوة الاستثنائية وتقريره ان تقول لو صدرت المعجزة على يد الكاذب للزم
الكذب في خبره تعالى لكن التالي وهو كذبه في خبره باطل فبطل المقدم وهو
ظهور المعجزة على يد الكاذب بيان الملازمة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
تصديق له وتصديق الكاذب كذب واما دليل الاستثنائية ان خبره
تعالى علمي وفق علمه وكل خبر علمي وفق العلم لا يكون الا صدقا وح فالكذب
في خبره باطل فقوله لان خبره علمي وفق علمه اشارة للصغرى وحذف الشارح
الكبرى وقوله فهو صدق اشارة للنتيجة   لان خبره علمي وفق علمه اي لانه
تعالى عالم وكل عالم خبره علمي وفق علمه ينتج انه تعالى خبره علمي وفق علمه
فثبتت الصغرى وقوله فلو انتفى اي الصدق وقوله لانتفى العلم ملزومه اي
ملزوم الصدق فالصدق لازم والعلم ملزوم ومتى انتفى اللازم انتفى
الملزوم وانتفاء الملزوم الذي هو العلم باطل بالادلة العقلية فليكن اللازم
الذي هو الصدق غير منتف وعبارة المص تقتضي ان هذا تفريع على
النتيجة اعني قوله فيكون صدقا والمناسب للقواعد ان يجعل هذا دليلا
للكبرى القياس وهي القائلة وكل خبر علمي وفق العلم لا يكون الا صدقا
وتقريره ان الصدق لازم للعلم فلو انتفى الصدق لانتفى العلم لكن انتفاء العلم
محال فليكن انتفاء الصدق محال فثبتت الكبرى فتم الدليل فثبت المدعي
وهو ان كذبه تعالى محال   وهو محال هو في قوة الاستثنائية
القائلة

القائلة لكن التالي باطل فالضمير راجع لنفي العلم دليله اما افاده بقوله لما عرفت
من وجوبه اي من وجوب العلم والواجب لا يقبل الانتفاء بوجه من الوجوه واذا بطل
التالي الذي هو نفي العلم فالمقدم الذي هو انتفاء الصدق في خبره باطل فاذا ثبت
المطلوب الذي هو استحالة الكذب في خبره تعالى   فان قلت الخ هذا
وارد على الكبرى المتضمنة ان العلم مستلزم للصدق فان مقتضاها ان العالم
لا يكون الا صادقا مع ان العالم قد يخبر بكذب وحاصل الجواب ان محل استلزام
العلم للصدق اذا كان محل العلم والخبر المتصف بالصدق واحدا وما اورد تختلف
فيه محلهما لان محل العلم القلب ومحل الخبر اللسان   في الخبر النفسي الذي محله
محل العلم وقوله لا في الالفاظ اي التي محلها مغاير لمحل العلم وقوله لا في الالفاظ اي
لا في الخبر اللفظي وعدل عما ذكر وان كان هو المناسب للتعبير كما هو اوضح
لانه اوضح وايسر بتخطئة المخالف   فان العالم مثلا الخ هذا توجيه لما افهمه
الكلام السابق من ان الخبر النفسي تابع للعلم   يستحيل ان يخبر الخ من قلبه
الخ اي ان الجزء الذي قام به العلم يستحيل ان يخبر بالكذب بحيث يتحد محلهما لان
النفس انما تحدث فيما علمت بالصدق وعلى تقدير ملاحظتها الكذب فانما
ذلك على سبيل فرضه لا انها تحدث بكذبه على وجه الجزم بذلك   الجزء من قلبه
الذي قام به العلم وهو جوهر فرد لان العلم لا يقوم الا بجوهر فرد اي يستحيل
ان المحل الواحد يقوم به علم وكذب   غايته ان العالم ما يجري في نفسه
تقدير الكذب اي انه على فرضه يلاحظ الكذب وانما هذا امر تقديري
لا تحقيقي والراسخ في القلب فقط انما هو الصدق لان النفس انما تحدث
فيما علمت الا بصدق   وايضا لو اتصف الباري بالكذب الخ هذا وجه اخر من
ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ولذا ارتكب لفظة ايضا والباري من اسمائه
تعالى ومعناه المختص باختراع الاشياء فهو خاص به تعالى   ولا تكون
صفته الا قديمة جملة اعتراضية بين مقدم الشرطية وتاليها وهي بيان
للملازمة التي اشتملت عليها الشرطية فقوله فيلزم ما هنا اعتنا بها وحينئذ
فالواو تعليلية وحذف الاستثنائية وذكر دليلها وكانه قال لو اتصف الباري
بالكذب لاستحال اتصافه بالصدق لكن التالي باطل لانه يصح اتصافه
بالصدق الذي علمت صحته وهذا زيادة توضيح والا فهو معلوم مما قبله

اعلم ان دلالة المعجزة اي على صدق الرسول وقوله لا يصح الخ اعترض عليه
بان الاختيار في دلالة المعجزة بقوله لا يصح الخ غير مستقيم لان الدلالة ليست
من جملة الادلة نعم لو جعل اسم ان هو المعجزة واسقط لفظ دلالة لصح ذلك
فاذا الايراد بقوله في الكلام مضافا اي لا يصح ان تكون من جملة دلالة الادلة
السمعية وقوله اذ يستحيل ان تثبت صحة الادلة الخ فيه شيء بالنظر لقوله لصحة
الادلة اذ قضيته ان الاستحالة في المقام متعلقة بثبوت صحة الادلة السمعية
وليس كذلك بل هي متعلقة بثبوت الادلة السمعية فالمناسب اسقاط
لفظ صحة ولفظ دلالة وقوله اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمعية قبل
ثبوت المعجزة لان الادلة السمعية فرع ثبوت الرسالة التي هي فرع ثبوت
المعجزة فلو ثبتت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة للزم الدور واذا استحال
ثبوت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة استحال ان تكون دلالة المعجزة دلالتها
من جملة دلالة الادلة السمعية وهو المطلوب ثم وجه دلالتها متعلق
باختلفوا اي ثم اختلفوا لاجل ثم وجه دلالتها اي على صدق الرسول وقوله بعد
ذلك اي بعد اتفاقهم على ان دلالتها ليست من جملة دلالة الادلة السمعية
ويحتمل ان المراد بعد اتفاقهم على ان دلالة المعجزة على صدق الرسل ليست
سمعية واليه ميل الاستاذ هذا يقتضي ان الاستاذ ليس من فريق
هذا القول واسمه بل هو مسبوق به وان الميل هو الذي قرره وهو
كذلك وقوله قالوا اي ارباب هذا القول سنة الدو والظاهر ان الاستاذ
ليس منهم واتى بالسر في اسلوب التبري لكونه معترضا كما يأتي بيانه
والضمير في قوله تحديه ودعواه يرجعان لمن جرت على يده المعجزة وتحديه
كانه عطف تفسير لدعواه لهذا الخارق اي الدال على صدقه على وفق
دعواه وقوله وتخصيص بالنصب عطفا على خلق الله اي وتخصيص
الله اياه بذلك الخارق لذلك اي لاختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل
المعين ثم يدل الخ هذا تنظير طلبا للايضاح وحاصله ان المعجزة
دلت على ارادة التصديق كما ان اختصاص الفعل بالزمان المعين يدل على
ارادة الله لذلك وقد يقال لا نسلم ان صدور الخارق يدل على ارادة
التصديق ادعاية ما يدل على ارادة الله وقوعه فقط واما كونه اراد تصديقه
اولا

اولا فهو شيء اخر وقد اعترض هذا القول ايضا الدين المقترح ايضا بان لو صح ان
وجود الخارق دليل عقلا على ارادة التصديق لكان وجوده على يد الساحر
والاستدلال دليلا على ذلك اذ العقل يجوز ذلك بقدرة الله ومشيئته كان فرق بالقرائن
المصدقة للانبياء دون غيرهم قلنا التصديق من المواضعة والعادة
اهـ وقد يقال ان وجوده على يد الاستدلال مثلا على هذا القول
لا ينافي لان الدليل العقلي كما تقدم للشيخ بالضرورة اي لا بالنظر وبالجملة
اي واقول قولا ملتبسا بالجملة لاجمال توجيه القول المذكور وتمهيدا
للاعتراض الاتي فقد جعلوا اي اصحاب القول الاول وقوله صفة الخارق
اي نعته وجعلنا رقدمه للتصديق الواقع على الوجه المخصوص اي من
كونه مقارنا لدعوى الرسالة ومتحدا به ومعجزا عن معارضته وقوله مع جواز
الخ لا حاجة لهذا اصلا لان التصديق لازم للخارق الموصوف بالصفات السابقة
ومعلوم انه اذا لم يوجد متصفا بصفاته فلا يوجد التصديق وقوله بانعدام
شرط اراد به ركنا من اركان المعجزة فصارت صفة التصديق الاضافة
بيانية وهذا متفرع على كون التصديق صفة للخارق اي وحيث كان التصديق
صفة للخارق صار مماثلا لسائر صفات الافعال الحادثة من جهة الدلالة على
ارادة الفاعل المختار على الاتصاف بتلك الصفة بدلا عن ما ينافيها وقوله
وقد علمت الخ بيان لوجه الشبه وقوله ان اتصاف الحادث بصفة اي كاتصاف
الخارق بالصدق دون انتفائه ووقوع المطر بالكون في الزمان المعين وقوله
عن نقيضها اراد به مطلق المنافي وقوله على ارادة الفاعل اي المختار بدليل
التعليل وقوله وهو الباري الاولى ان يقول ومعلوم ان الباري وذلك
لان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن نقيضها الجائز انما يدل على ارادة الفاعل
لذلك ولا يدل على ان ذلك الفاعل هو الله تعالى كما يوهمه كلامه وانما يستدل
على ذلك ببرهان الوحدانية كسائر صفات الافعال اي مثل وقوع
المطر في الوقت المعين وقوله الحادثة صفة للافعال لذلك اي الاتصاف
بتلك الصفة بدلا عن نقيضها لما نحن الخ هذا استدلال لقوله لا يدل عقلا
لا يخصصان اي ذلك فالتخصيص بارادة فاعل مختار واعترض
الخ هذا شروع في تتميم الاعتراض الذي اشعر به سوق التوجيه السابق

في اسلوب التبري وهذا هو الاعتراض الذي وعد به الشارح في مبحث الوجوب
خبر عن الصدق اي عن مطابقة الخبر للصدق بفتح الدال للواقع فعلت
هذه العلامة صدق كان قولك تصديقا لانه خبر عن مطابقة العلامة للصدق
للواقع وقوله عندنا اي معشر اهل السنة المثبتين للكلام النفسي فلا يصح ان
تتعلق به الارادة اي واذا صح فلا يصح قوله في التوجيه السابق ان ظهور الخارق
عليه وفق دعوى الرسول وتخصيصه به يدل على ارادة الله لتصديقه لان
تصديقه خبر وهو من الكلام النفسي وقوله فلا يصح ان تتعلق الى اخره
اي ولا يصح ان تكون التصديق صفة للخارق كما قالوا وقد يجاب الخ
حاصله ان التصديق في قولهم ان خلق الله لهذا الخارق على وفق دعواه يدل
على ارادة الله لتصديقه لا تفسيره بالخبر عن الصدق بل يفسر بخلق الله لهذا
الخارق الدال على خبره بصدق الرسول ويكون خبره الدال على صدق الرسول
مدلولا لخلق هذا الخارق وهو التصديق الحادث الذي هو متعلق الارادة
اي خلقه تفسير لقوله هو التصديق بهذا الخارق والضمير في خلقه عائد
على الباري تعالى وفي له عائد على الخارق بصدق رسله متعلق بخبره
اي دالا على اخبار الله بصدق رسله مدلولا لهذا التصديق الحادث
اي المفسر بالخلق الذي هو متعلق لارادته جل وعلا لا يخفى ما فيه من
التسمح لان الخلق عبارة عن تعلق القدرة بذلك الخارق والارادة انما
تتعلق بالممكن والحال لا تتعلق القدرة به ويجاب اي ايضا نحو جواب
ثان عطف على قوله يجاب فيه حذف مضاف بالنظر لقولهم يدل
لتصديقه اي فالاصل يدل لصدق تصديقه اي يدل على صدق الرسل
الناشئ عن تصديقه فالتصديق على هذا الجواب باق على حقيقته
خلافه في الجواب الاول اي الخارق بالشروط المذكورة هو مضمون
قوله قبل لان خلق الله تعالى للخارق الى قوله يدل الخ ثم بين المقصود من
هذا فقال اي صدق الخ فاضافة صدق الى التصديق نظرا لكونه منشأ
لم [?] الناشي هو بالنصب نعت للصدق المضاف للرسل وحاصل كلامه
ان الله اذا صدق معناه ان الله اراد صدق تصديق الرسل اي اراد صدقهم
الناشي عن تصديقه لهم واضافة صدق للتصديق من اضافة المسبب

للمسبب

للمسبب ولا شك ان صدقهم الناشئ عن تصديقه لهم او اضافة صدق
للتصديق الله لهم حادث تتعلق به الارادة وهذا واضح فلا اشكال وقد قرر
امام الحرمين الخ هذا اعتراض ايضا على القول السابق لكن من جهة اخرى لا يدل الا
الادلة العقلية اي بحيث متى وجدت وجد الصدق كما انه متى وجد الدليل وجد
المدلول لان الخارق للعادة قد يوجد ولا يوجد الصدق كالسحر والاهانة
والكرامة واذا وجد الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله كان ذلك نقضا
للدليل فيبطل الاستدلال به فقوله من حيث الى هذه الحيثية حيثية تعليل
اي لانه يتصور الخ وهذا بيان لجهة الاعتراض بدون دلالة النبوة
اي بدون الدلالة على لازم النبوة وهو الصدق ولو قال لانه يتصور
وجود الخارق بدون دلالته على الصدق كان اوضح وهذه مغالطة
الاشارة راجعة لمضمون ما قرره امام الحرمين فان الدليل اي على الصدق
الخ وحاصله انا لا نسلم وجود الدليل في صورة اصلا عاريا عن دلالته وما ذكر
من السحر والاهانة لا يرد نقضا لانه لم يوجد فيها الدليل بل مقدمة منه
فقط والمقدمة الواحدة لا تنتج وذلك ان الدليل على الصدق وجود
الخارق مقارنا للدعوى غير مكذب معجوزا عن معارضته ولم يوجد هذا
كله في حق الساحر وغيره وانما وجد في حق الانبيا ليس مجرد وجود
الخارق اي ليس وجود الخارق المجرد عن القيود السابقة الدليل على
الصدق خارق مخصوص وهو المقيد بالقيود السابقة ودلالته من جهة
اجابة المتحدي بذلك الخارق مع عجز المعارض عن الاتيان بمثله فقول الشارح
وانما الدلالة الخ الاولى ان يقول وانما الدليل خارق مقيد بالقيود الى اخر
ما قلناه مجرد الخارق لا يدل اذن اي بل لا بد من التحدي والعجز عن المعارضة
ولا يكون ذلك الا للنبي فلم يكن هذا الا الاشارة راجعة للقول المتقدم
اعني قوله من حيث يتصور الخ وقوله من اجرائها اي المعجزة الثاني اي من
الاقوال الثلاثة وقوله ان دلالتها اي على الصدق وضعية كدلالة
الالفاظ بالوضع الخ اي كدلالة الالفاظ على معانيها بسبب وضعها لها كما
ان لفظ انسان يدل على معناه بسبب وضعه لذلك المعجزة تدل على
الصدق لوضعها له وقوله بالوضع مخرج لدلالة الالفاظ بحسب العقل

والطبع كدلالة اللفظ على حياة اللافظ ودلالة الصراخ على المصيبة
كما لو لا ان المواضعة اي الجاعلة والموافقة تكون بصريح اي بكلام صريح
يدل على التواضع اي التوافق ولو قال لان الموافقة بين الدال والمدلول تكون
بكلام صريح يدل عليها كان اوضح كما لو قال شخص لآخر تمثيل طلبا
للايضاح اي كما لو قال زيد لعمرو ان ذهبت من الطريق الفلانية فاعلم
ان قصدي طلبك في حاجة كذا ويوافقه عمرو على ذلك ثم فعل زيد
ما واضعه عمرو عليه اي وافقه عليه بان ذهب من الطريق الفلانية
فان عمرا يدري ويفهم منه المواضعة اي الموافقة بينهما طلب زيد على
حسب ما واضعه ووافقه عليه وقد تفرق الخ عطف على قوله قد يعرف
الخ وهذا هو الوجه الاول لان الاول يتكلم فيه احد المتواضعين مع
الآخر فيه مواضعة بالفعل وهنا يتكلم احد المواضعين لا مع الآخر
ويفعل الآخر من غير ان يسمع المتكلم كلام الفاعل وانما يفهم من الفعل انه
واضعه ووافقه والمعجزة من قبيل الثاني لا الاول لان الرسول يتكلم
ويفعل الله من غير ان يسمع الرسول كلام الله من غير ان يسمع كلامه
عبارة تصدق بوجود كلام وانه يسمع والمراد عدم الكلام من اصله
بالعلية وضمير كلامه للثاني وقوله يسمع بالبنا للمفعول في محفل
بفتح الميم وكسر الفاء مجلس اي جمع من الناس وقوله وقد ازدحم اي
امتلأ به والواو للحال وهو قيد فيما قبله اتى به لافادة ان المجلس قد
امتلأ بالناس الا الرسول هذا مقول قول الشخص في المحفل وهو بمرأى
من الملك اي بحيث يراه الملك كذا اي وذلك الشخص القائل بمرأى من
الملك اي بحيث يراه الملك ويسمع كلامه والا فلا يدل خرق الملك عادته
على تصديق ذلك الشخص لاحتمال الجواز ان تكون خرق الملك للعادة امر
اتفاقي والواو في قوله وهو واو الحال بمرأى هذا زيادة في المقصود
والا فالمدار على كونه يسمعه والاحاز انه اتفاقي والمعجزة من هذا
القبيل لان الله يسمع الرسول ويراه والرسول يدعي انه من الله ويسمع ان
قيل اثبات السمع والبصر لله يتوقفان على الدليل السمعي على
الصحيح ولا اثبات للسمع قبل ثبوت المعجزة وصدق الرسول فاخذ
السمع

والبصر في مقدمات دليل المعجزة يؤدي للدور قلنا اما من اثبت
السمع والبصر بالعقل فلا اشكال عنده واما من اثبتهما بالسمع فالعلم يغني
عنهما فان علم الله بتحدي الرسول ودعواه ان يصدقه قائم مقام السمع
والبصر المذكور بين في الكلام لمثال لا استحالة ان يعزب عن علمه مثقال ذرة
وما ذكر في المثال من السمع والرؤية انما هو توضيح للمقام اهـ يوسي فاجابه
اي القيام المطابق لما سبق ان لو قال فاجاب اي القيام والقعود والصور
له انما عبر باللزوم مكان ذلك الجواب اذا وقوله بالمواضعة اي الموافقة
وقوله على ان خرق عادته متعلق بالمواضعة وقوله يدل على ارساله جزانه
والضمير لمدعي الرسالة وقوله بنمامه متعلق باسحان وهو خرق واعترض
السعد بان هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وقياس الغائب عليه
على تسليم الجامع انما يصح في الظنيات لافادة الظن وهذا اعتقادي ولم
يظهر الجامع واجيب بان هذا تمثيل للتوضيح لا قياس
للاستدلال لا ايقان حصول العلم في المثال لمشاهدة الملك وما فعل فلم يوافق
المثال قلنا ممنوع فان العلم يحصل لمن تواتر له الخبر ولم يشاهد واهل
المجلس والحاضرين فيما اذا كان الملك وراء حجاب يحركها غيره ويحركها تصديقا
واعلم ان المصنف في المواقف ذكر هذا المثال على ان دلالة المعجزة عادية
والمص ذكره في الدلالة الوضعية تبعا للمقترح وغيره والعاصيم انتهي
يوسي يدل على ارساله اي فلا نهما اتفقا على ذلك ولا فعل الحاصل ان
قول الملك انت رسولي وضعه الواضع لثبوت الرسالة للمخاطب وكذلك
وضع هذا الفعل لثبوت الرسالة فثبوت الرسالة وضع له امران لفظ وفعل
وهذا معنى قولهم ان هذا الفعل منزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي في
كل ما يبلغ عني وظاهر كلام المقترح الخ افاد بهذا ان من الائمة من يرد
القولين السابقين اعني القول بان الدلالة عقلية والقول بانها وضعية
الى معنى واحد وهو كما قال ان الدلالة عقلية وانما اختلفوا الخ اي
فقال بعضهم معنى كونها عقلية ان ظهور الخارق على وفق دعوى المتحدي
مع العجز عن معارضته يدل عقلا على ارادة الله تصديقه وقال بعضهم
معنى كونها عقلية ان الخارق موضوع للصدق والموضوع يدل عقلا على

الموضوع له بعد ملاحظة الوضع والامر في هذا اي ان رجوع الرايين
لقول واحد وجعلهما متغايرين نظرا الى ان الدلالة العقلية في نفسها غير
الوضعية امر سهل لا فائدة فيه واعلم ان ما ذكره المص من ان كلام المقترح
ظاهر في رجوع القولين لقول واحد لا يسلم بل كلامه ظاهر في تباينهما وعدم
رجوعهما لقول واحد ولو سلم ظهور ما قاله المص من كلام المقترح وغيره
فلا ينبغي ان يتابع لك الظاهر فان الدلالة العقلية والوضعية متباينتان
في انفسهما قطعا كتباين العقلية والعادية فان اريد اطلاق الوضعية
على ما هو اعم فلا مشاحة في العبارة والامر حينئذ قريب اهـ يوسي
قرائن الاحوال الاضافة بيانية والاحوال مثل الحمرة والصفرة في الوجه
قرينة على الخجل وصفرته قرينة على الوجل وقوله وخوف الخائف تفسير لما
قبله ولم يعطف على ذلك فيما قبله في قوله خجل الخجل الذي هو الحياء وضوحه
على خجل الخجل ووجل الوجل الاول من كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من
كل منهما بكسر الجيم واضيف المصدر للوصف فيهما قالوا اي ارباب هذا القول
في بيان وضوحه وقوله على الوجه المفروض اي من اشتماله على القيود المتقدمة
فعلى الراي الخ هذا توجيه لشرح قول المتن اما على الاولين فيستحيل
الخ على ايدي الكذابين الاولى الكاذبين كما في بعض النسخ جمع كاذب
لان المقصود الكذب فقط لا المبالغة فيه بان يوجد ولا يوجد مدلوله
تصوير لنقض الدليل العقلي ومدلوله هو الصدق في المقام ثم فرع عليه
ما يقتضي بطلانه فقال فيصير ذلك الدليل شبهة فيصير ذلك الدليل
شبهة اي لظن انه دليل وليس بدليل لعدم انتاج المطلوب وجهلا
مركبا لانه اذا قال انا رسول والدليل على صدقي كذا فلو كان الدليل لا دلالة له
لزم ان الرسول ينتفي الصدق والحال انه لا صدق فيصير ما قام به من العلم
جهلا وذلك قلب للحقائق يعني في كل من الدليل والمدلول وذلك لان
حقيقة الدليل تنافي حقيقة الشبهة فيستحيل انقلاب الدليل شبهة
وكذلك العلم يباين الجهل فيستحيل انقلاب العلم جهلا ولا خفا في
استحالته اي استحالة قلب الحقائق لان كون الشيء سابقا لشيء اخر ثم
يصير عينه فيه جمع بين متنافيين وفيه زوال الاوصاف النفسية عن
الشيء

الشيء مع بقائه وهذا يستلزم انه باق وغير باق والكل محال واما على
الثاني وهو المواضعة الاولى ان يقول وهو ان الدلالة وضعية لان هذا هو
الثاني لا المواضعة وقوله لان حكم المواضعة الاولى لان حكم الفعل في المواضعة حكم
الكلام الصريح اللام الاولى بمعنى الباء اي لان حكم المواضعة بالفعل حكم
المواضعة بالكلام الصريح فكما يلزم الكذب من عدم وجود مدلول الثاني
فكذلك الاول فما يلزم من الخلف اي الكذب في خبره تعالى اي والكذب في
خبره محال وقوله ثم لما كان الخ شروع في ترتيب الكذب على الاشارة راجعة لتوجيه
القول الثاني اعني قوله فما يلزم من الخلف اي الكذب في خبره تعالى اي وهو
محال وقوله على معرفة استحالة الخ الاولى على بيان استحالته الخ اوجها
اي ثلاثة وقوله اشرنا الى بعضها اي وهو اثنان وزاد الشيخ واحدا وهذا
اي ما في نفس العالم من الحديث المطابق لمعلومه فيكون كلامه اي النفسي
علما وفوق ذلك اي علما وفوق علمه المحيط بالاشياء وقد علمت ان ما في نفس العالم
من الخبر المطابق لمعلومه عين الخبر الصادق لانه اي الكذب لا يكون في
حقه اي في حق الباري بخلاف العالم منا فانه يوجد الكذب في خبر لسانه كما انه
وذلك اي الجهل بما علمه لذلك الشيء وقوله من عم علمه ما لا يتناهى الانقد
ان لو قال من عم علمه كل شيء ليطابق ما تقدم وانت خبير بان هذا يقتضي
ان الدليل على ثبوت صفة الكلام عقلي وقد تقدم ان المعول عليه في ثبوتها
السمع لانه لا يلزم من وجود الحادث في نفسه كلاما موافقا لعلمه ان يكون
القديم كذلك وكون عدم هذا نقصا في حق الحادث لا يلزم ان يكون كذلك
في حق القديم فليس العلم بشيء اذن ملزوما للصدق اي كما اقتضاه
هذا الدليل فان قوله كل عالم في نفسه حديث يطابق معلومه الخ يقتضي
ان العلم يستلزم الصدق ولا الكذب ملزوما للجهل هذا معلوم مما
قبله بطريق القياس والمقصود بالذات انما هو الاول فكان الاولى الاقتصار ✓
عليه واجيب عنه اي عن الاعتراض بمنع ان العالم الخ الاوضح ان لو
قال واجيب بمنع ان المحل الذي قام به العلم من العالم يخبر بالكذب لان
العلم محله منا القلب ومحل الخبر الكاذب اللسان اللفظي اي المنسوب
للفظ من نسبة الجزئي لكليه الاعلى وفق عقده اي اعتقاده اي علمه

وكان الاولى ان يعبر به لان الاعتقاد اعم من العلم وغاية الامر
هذا جواب عما يقال قد يتفق ان الانسان يعلم ان زيدا حي ويعتقد
ذلك اعتقادا جازما ويجري على قلبه انه مات فلم يطابق كلامه النفسي
علمه وحاصل ما اجاب به الشارح ان هذا الجاري على القلب هو تقدير
مونه تقدير خبر اي وتقدير الخبر ليس بخبر كما في الارشاد واذا لم يكن
خبرا لم يكن كاذبا لانه لا يكون صادقا فتبين انه ليس للعالم خبر نفسي
يكون كذبا والحاصل ان العالم بحياة زيد قام بنفسه امران احدهما
حديث النفس بحياته وهذا خبر صادق راسخ لانه مطابق لعلمه والثاني
حديث النفس بتقدير وتجويز موته وهذا ليس بخبر ولا يتصف بصدق
ولا بكذب ووسوسة بالكذب اي ووسوسة متلبسة بالكذب اي
بعدم الرسوخ وهو بالرفع عطف على تقدير وقوله لا الخبر بالكذب
اي لان الذي يجده خبر حقيقة متلبس بالكذب حتى يقوم الخ
اي بل كل منهما قايم بذاته والتقادير الحادثة اي لانها لا تقوم الا
بحادث والله ليس بحادث ولا محلا للحوادث وقوله والتقادير الحادثة
وصف لما قبله من باب وصف الشيء بما هو من شانه الثاني اي من وجه
لقول المتن وايضا لو اتصف الخ ان كل مخبر اي مخبر به فنبه حذف الصلة
وفي بعض النسخ باثباتها نخبره اي توجبه فلو صح الكذب عليه
تعالى لوجب اي لكان الكذب واجبا لكن التالي باطل لان وجوب الكذب
يمنع صحة الاتصاف بالصدق وهذا اينا في ما ثبت بالادلة من صحة اتصافه
بالصدق اذ لا يتصف بجايز هذا بيان للملازمة التي حكمت بها
الشرطية والمراد انه لا يتصف بصفة ذات جايزة وهذا لا ينافي ان صفات
الافعال جايزة وذلك اي وجوب الكذب عليه وهذا بيان لبطلان الاستثنا
المطوية فنبه منع الخ اي في اللازم المذكور منع لما علمت صحته من
اتصافه بالصدق وهذا يقتضي بطلان التالي فالمقدم مثله واذا بطل
المقدم ثبت نقيضه الذي هو استحالة الكذب عليه تعالى وهو المطلوب
وهو محال اي المنع لما علمت صحته محال الثالث اي من ادلة
استحالة الكذب عليه تعالى وهذا لم يذكره في المتن فهو من توسعة الشرح

قوله الصدق

قوله والصدق صفة كمال اي لان الصدق بالعلم ضرورة اي بحكم
الضرورة كما يعلم ان العلم كمال والجهل نقص من غير احتياج الى تامل وحينئذ
فلا يقال انه لا يلزم من كونه صفة كمال ان يكون متصفا به في الغايب اهـ يوسي
وهذا دليل بحسب المعنى لانه منطوي في شيء اخر وهو انه يعد تسليم وجوب
الصدق له تعالى واستحالة الكذب عليه فهذه الادلة المذكورة لا تفيد الا لو
كان تصديق الرسل بالكلام النفسي الذي يستحيل فيه الكذب لكنه يحصل
بالخارق فيجوز مخالفة الخارق للكلام النفسي كما يشير احد تابر اسه اشارة لفهم
خبر انه خلاف ما علم كذبا فيكون في الكلام النفسي صادقا والفعل كاذبا قلنا
انما جاز الكذب في اشارتنا لتنزيلها منزلة كلامنا اللفظي الجايز فيه الكذب
والخارق منزل منزلة الكلام النفسي المستحيل فيه الكذب فلا يستحيل فيه اهـ يوسي
واما الخ عطف على قوله اما على الاولين وهذا انوجه
الى الكلام على صدور المعجزة عما ابدى العادتين على القول الثالث وهو ان
دلالتها على الصدق عادية وقد سبق ان مصدوق القراين ما اشتمل عليه
الترصيغ من القيود ولا حاجة لقوله بحسب القراين لانه لا يقال لها معجزة الا
بشروطها فحيث حصل العلم الضروري عنها اي فحيث حصل عنها العلم
الضروري لا النظري بصدق الاتيان بها الخ وهذا جواب اما وحصول العلم
بالشيء اما ضروري او نظري والعلم الحاصل من العاديات ضروري فلو اقيد
المخبر به فانه يستحيل اي عادة ان يكون الكذب اي في الواقع وقوله والا
اي بان كان كاذبا لانقلب العلم الضروري جهلا اي مركبا اذ يصدق عليه
ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع ان قلت مقتضى هذا ان
الاستحالة عقلية مع انها على هذا القول عادية فالجواب ان المستحيل
العقلي انقلاب العلم الحاصل جهلا واما حصول العلم من اصله عنها فهو عادي
وحينئذ فيستحيل عادة ان يكون كاذبا في قول الخ والا انقلب العلم الخ
اي والا بان كان كاذبا لانقلب العلم اي لصار ما شانه ان يصدر عنها من
العلم الضروري جهلا مركبا وليس المراد ان هناك علم موجود قبل
حصولها على يد الكذاب فانقلب جهلا بعد ظهورها على يده تامل
فقد بان لك ان الاقوال الثلاثة متفقة على استحالة وقوع المعجزة على

الكاذب وانما الخلاف في جهة الاستحالة هل عقلية على القولين الاولين او عادية
على الثالث من اول الدنيا الى الان الاولى ان يقول من لدن بعث آدم الى
ختم النبوة بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الا ان لفظ الان يصدق بالزمن
الحاضر ومعلوم ان مدعي النبوة فيه كاذب قطعا من المعجزات اي في
المعجزات المعينة للصادق ولو واحدة فاندفع ما يقال ان كلامه يقتضي ان الكاذب
يمكن من المعجزة الواحدة وانه لا يمنع الا من تمكينه من المعجزات ثلاثة فاكثر
والامر ليس كذلك بل جرت عادته تعالى بعدم تمكين الكاذب من المعجزة راسا
واذا خيل اي الكاذب بسحر ونحوه اي كشعوذة وادعى ان ذلك معجزة
اظهر فضيحته عن قرب اي صونا لمنصب النبوة ولا يترك للمتشوف
بذلك على معاملته اي على عمله وفعله ذلك والمشار اليه الامران
معا اعني عدم تمكين الكاذب من المعجزة واظهار فضيحته اذا خيل بسحر
فالضمير في قوله ونحوه عائد على المشار اليه والمراد بالفضل مطلق الاحسان
وبالكرم الاحسان الكثير الذي لم يكن عن سؤال فهو اخص من الفضل
لو انخرقت العادة فيه ان مجرد الجواز لا يتقيد بانخراق العادة الا ان يقال
هذا بحسب زعمنا وتوهمنا وعلمنا قال وقد تظهر المعجزة على يد الكاذب فيكون
المراد مجرد الجواز العقلي او العقل يجوز وقوعها على يده من غير انخرام للعادة
ولا يحصل اي ولا يحصل ح انخرقت العادة بالمعجزة بان ظهرت على
يد الكاذب علم بصدق الكاذب الذي ظهرت على يده والا لكان الجهل
علما اي والا بان حصل العلم بصدق الكاذب لكان كالجهل المركب الذي هو اعتقاد
صدق الكاذب علما لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو حصول العلم
بصدق الكاذب وثبت نقيضه وهو عدم حصول العلم بصدق الكاذب
الذي ظهرت المعجزة على يده وهو المطلوب وتجويز الخ حاصله ان المعجزة
اذا ظهرت على يد مدعي الرسالة فانه يحصل العلم الضروري عادة بصدق الآتي
بها ويجوز ان تنخرق العادة ولا يحصل العلم بصدقه وتجويز خرق العادة
بعدم حصول العلم لا ينافي حصول العلم الضروري بصدقه لانه لا يلزم من
جواز الشيء وقوعه بخلاف الوقوع فانه يستلزم الجواز اذ هو فرع عنه فقوله
الم عدم حصول العلم متعلق بتجويز وقوله في حق الخ راجع لخرق العادة

فالطرفان

فالطرفان راجعان للطرفين على اللف والنشر المرتب اذ معنى الجواز الخ
عوض عن المضاف اليه اي اذ معنى جوازه اي استمرار عدم العالم انه لو قدر
وقفنا ولم يوجد العالم اصلا لم يلزم منه محال وليس معنى جوازه انه محتمل
للوقوع وعدم الوقوع اذ لا ينافي احتمال ذلك مع العلم ان يكون ذهبا
لان العلم لا يجامع الاحتمال ولا يلزم محال على تقدير كونه ذهبا عند
انتفاء الحجرية واما عند ثبوتها بحيث تثبت الحجرية والذهبية لشيء
واحد فهو محال لمنافاته للجمع بين النقيضين وكذا يقال في استمرار عدم
العالم مع العلم بوجوده فمعنى جواز استمرار العدم انه لو قدر وقفنا ولم
يوجد العالم لا يلزم محال وليس المراد انه عند وجود العالم يجوز استمرار
عدمه لما فيه من التناقض ولانه مع العلم بالوجود يحتمل عدم الوجود اذ
لا احتمال مع العلم في غاية الوضوح اي فلا حاجة لتنبيه كلام عليه
واما ما ذكره من الحاصل فهو بالنظر الى اطراف النص المذكور في المقام اي انه
ليس حاصلا لجميع ما ذكره بل حاصل لبعضه ولا يكون العلم حينئذ
اي حين ظهور المعجزة على ايدي الكذابين حاصلا بنبوتهم اي لانه لا نبوة
لهم حتى يحصل العلم بها وقوله والا اي بان كان حاصلا انقلب العلم جهلا
اي لصار ما شانه ان يصدر عن المعجزة من العلم الضروري جهلا مركبا
والحاصل ان المعجزة شانها افادة العلم الضروري بالصدق فلو ظهرت
على يد الكاذب وافادت صدقه كانت مفيدة للجهل المركب اذ لا صدق
عنده في الواقع الا انه سبحانه الخ اتى بهذا دفعا لما يتوهم ان هذا الجائز
قد وقع في وقت ما وقوله بل عادته الخ اضراب انتقالي هذا فيما علم الخ
الاشارة راجعة لمضمون قوله الا انه سبحانه تفضل الخ هذه المعونة
اي من البحث عن حال الخارق وحال مدعي النبوة فلا يبحث عن حال
ذلك الخارق من كونه سحرا او معجزة او معونة ولا عن حال ذلك المدعي
من كونه صالحا او غير صالح وقوله بحصوله اي بسبب حصول العلم
القطعي والوصف بالقطعي كاشف او اراد بالقطعي العلم العام لان العلم
مقول بالتشكيك فليس الا الاسلام او السيف اي ان لم يسلم لانه اما
كافر بالاصالة او بالارتداد لتكذيب القرآن ولا يلتفت الاولى

التفريع بالفاء المتفرعة عما قبله من جهة اخرى اي غير الجهة التي بها كون
الدلالة عادية فما الذي يحملكم امنين فاجابوا على مقتضى الوجهين
ظاهره ان اصحاب كل راي اجابوا بما مقتضى الرايين مع ان اهل كل راي انما
اجابوا بما مقتضى رايه لا على مقتضى راي غيرهم فلابد من توزيع في
الكلام فقالوا اي ارباب القول الاول وليس المراد ان الضمير راجع
لارباب الرايين كما هو ظاهره لكن لا بالمعجزة اي فليس مع المعجزة الا الاضلال
والمعية الواو للتعليل وهو متعلق بقوله لكن لا مع وجود المنافي والمراد
بالنقيض هنا المنافي والاضلال بالدليل الخ توجيه لاستحالة الاضلال
مع المعجزة فالواو تعليلية وحاصله ان الدليل لا ينتج الا العلم والشبهة
لا تنتج الا الجهل المركب فلو حصل الاضلال بالدليل لانقلب الدليل شبهة
والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال لما فيه من قلب الحقائق والعلم
الحاصل عقب الدليل فقالوا اي اصحاب القول الثاني واذا كانت
الخ توجيه لما قبله فالواو تعليلية وهو انه صدق النبي الخ
حاصل هذا الجواب انه يجوز ان يفعل لكن لا يثبت صدق الرسول وانه
صدق الرسول حينئذ بما ليست المعجزة وحدها بل بشرط حصول العلم
لنا منها واذا خلق الله الخارق على يد الكاذب لا يحصل لنا علم
بصدقه اذ لا صدق عنده حتى يعلم وح فيحصل الضلال بخلق الخارق على
يديه ولا يحصل به الصدق فقول الشارح حصول العلم الاولى ان يقول
المعجزة بشرط حصول العلم لنا منها لكن لما اجرى الكلام على ما ذكر من حصول
العلم توسع واطلق الاية عليه عن تلك المعجزة اي الناشئ عن تلك
المعجزة انتفى الخ اي لان العلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع وح فلا يحتمل النقيض بوجه لا باعتبار الخارج لوجود المطابقة
ولا باعتبار الذهن لوجود الجزم ولا باعتبار تشكيك متشكك لوجود
الثبات النقيض اي المنافي والا انقلب اي العلم جهلا وهذا
يدل على ان معنى قوله انتفى معه اي احتمال الصدق اي بحسب الذهن
ووجود الاحتمال لوجود الشك فاراد بالجهل الشك لان معنى الخ
حاصله ان الصدق واجب عرضي وجواز الكذب جواز ذاتي والجواز الذاتي
لا ينافي

لا ينافي الوجوب العرضي وتجويزنا عقلا الخ هذا شرح قوله في المتن
وتجويز خرق العادة الخ وهو مع اطنابه ليس بمحرر كتحرير ما في المتن
مع اختصاره في حق اي في حق الحق نشيع ذلك اي نقيض
ما علمنا وقوعه ضرورة الاولى الخ اي لزمه منافي واما ملتبس بتجويز
خلاف الاولى لا يقدح في علمنا بصدقه اي بصدق الحق والحاصل في محل
رفع خبر تجويزنا عقلا خرق العادة الخ واذا علم الواو استئنافية
وحذف صلة صدق الرسل لظهورها اي صدقهم فيما اخبروا به وجاءوا به
من عند الله بدلالة المعجزة متعلق بعلم اي واذا حصل بدلالة المعجزة
العلم بصدق الرسل وجب تصديقهم اي اعتقاد صدقهم اي اعتقاد ان
ان الله اخبارهم بكل ما اتوا به عن الله مطابق للواقع اي لان المعجزة
اقتضت ان الله صدقهم في دعواهم انهم رسله ليبلغوا عن الله كلامه مع
تبليغهم فاذا علمنا بالمعجزة صدقهم وجب تصديقهم في كل ما اتوا به اذ
التعليق يقتضي الكلام هذا والمناسب لسياق الكلام حذف علم
وابدال تصديقهم بصدقهم فيقول واذا ثبت بدلالة المعجزة صدق
الرسل وجب صدقهم في كل ما اتوا به عن الله واستحال عليهم الكذب فيه
عقلا اي كان صدقهم واجبا والكذب مستحيلا عليهم عقلا كما
ويستحيل منهم الكذب اي ويستحيل وقوع الكذب منهم وهذا
هو المشهور وهو معلوم مما قبله فكان الاولى تفريعه عليه بالفاء والمراد
يستحيل منهم الكذب في الاحكام واما الكذب في غيرها فيدخل في عموم
المعاصي وقوله عقلا راجع لكل من الوجوب والاستحالة وان شئت
علقته بالثاني ويلزم منه ان الوجوب عقلي ولا يخفى ان هذا
قائم على القول بان دلالة المعجزة عقلية او وضعية لما يلزم من كذبهم
على الاول نقض الدليل العقلي وعلى الثاني من الكذب في خبره
تعالى ولا يظهر على القول بان الدلالة عادية لان وجوب صدقهم
واستحالة الكذب عليهم على هذا القول عادي لا عقلي الا ان يقال
مراده بالعقل ما قابل السمع وح فيجري ذلك على الاقوال الثلاثة
والمعاصي شرعا عطف على الكذب فيما حذف مضاف من باب

عطف العام على الخاص اي و يستحيل وقوع المعاصي منهم شرعا واستحالة
المعاصي لم توخذ الامن الشرع لا من الدليل العقلي والمراد بالاستحالة بالنسبة
للمعاصي المنع لا عدم تصور الوجود لان العقل يجوز وجود المعصية منهم
من حيث انهم ذوات اي و يمتنع وقوع المعاصي منهم شرعا فعبر عن المنع
بالاستحالة للمبالغة لانا مامورون الخ هذا استدلال لامتناع وقوع شي
منهم قال تعالى في حق سيدنا محمد واتبعوه لعلكم تهتدون وقال تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله و يغفر لكم ذنوبكم فلو
اذن بالمعصية لوجب علينا بمقتضى هذه النصوص متابعته في فعل
ذلك الذنب لكن وجوب متابعته فيه باطل فبطل المقدم وقد احتج في
شرح المعالم على عصمتهم بامور منها انه لو صدر عن النبي ذنب لكان
فاسقا ولو كان فاسقا لوجب ان لا تقبل شهادته في بيان الاديان
السابقة الى قيام الساعة بالطريق الاولى ومنها انه لو صدر منه الذنب
لوجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مناف لوجوب
التعظيم والتوقير لهم وفيه ايذاؤهم وقال تعالى ان الذين يوذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ومنها انه تعالى اخبر حكاية
عن ابليس انه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فاستثنى المخلصين من ذرية ادم وهم الانبيا لانه لو كان المراد بهم
غيرهم لزم ان غير الانبيا اصلح حالا من الانبيا وهو خلاف الاجماع
مامورون بالاقتدا بهم اي فيما ليس خاصا بهم وغير جبلي وغير
مباح فالافعال الجبلية كالمشي والقعود والسكون لا يجب علينا
متابعته فيها وكذا الافعال المباحة والامور التي ثبت اختصاصه بها
فلو جازت عليهم الخ لم يتعرض لبيان الملازمة اعتمادا على
ما فهم من قوله لانا مامورون بالاقتدا بهم الخ وانت خبير بانه لا يلزم
من جواز المعاصي عليهم امرنا بها فكان الاولى ان يقول فلو وقعت
منهم معصية لكنا مامورين بها الا ان يقال مراده بالجواز الوقوعي
لا العقلي وان في الكلام حذفا اي فلو جازت عليهم ذنبا ووقعت منهم
ولو وقعت منهم لكنا مامورين بها فتامل لكنا مامورين بها
اي

اي بالمعصية فيه انه لا يلزم من صدور الشي عنهم ان يكون مامورا به
لان الافعال التي تصدر عنهم اما واجبة او مندوبة او مباحة والمباح
ليس مامورا به فلو قال لكنا ماذونين فيها لكان احسن وقد يجاب
بانا لا نسلم صدور المباح منهم بل ما يصدر منهم داير بين الواجب والمندوب
ولا يصدر عنهم مباح الا ويصير مندوبا وح فكل ما يقع منهم يكون
مامورا به وحينئذ فلا اعتراض قال ان الله لا يامر الخ هذا استدلال
للاستثنائية المطوية القايلة لكن التالي باطل وهذا الدليل وان كان
على صورة العقلي لكن المستند السمع وح فلا ينافي كون الاستحالة
سمعية وكذا يقال في دليل امتناع وقوع المكروه منهم والمباح الاتي
وبهذا الخ الاشارة راجعة لدليل منع وقوع المعاصي بلا حذف
مضاف اي وبمثل هذا نقول لو وقع منهم المكروه لكنا مامورين
بالاقتدا بهم لما سبق لكن التالي باطل لانه يقتضي الجمع بين متنافيين
وذلك كونه مامورا به منهيا عنه لا ان وجه بطلان التالي قوله قل ان
الله لا يامر بالفحشا كما يوهمه كلامه بل والمباح الخ معطوف على المكروه
اي ولنقول عدم وقوع المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وهو وقوعه
بحسب مقتضى الشهوة وحاصله ان نقول لو وقع منهم المباح على
الوجه الذي يقع من غيرهم لكنا مامورين به لما سلف لكن التالي باطل
لانه حينئذ يصير مامورا به مباحا وذلك يستلزم الجمع بين متنافيين
واذا ابطل التالي فالمقدم وهو وقوع المباح منهم على الوجه الذي
يقع من غيرهم مثلا واذا ابطل المقدم ثبت نقيضه وهو عدم وقوع
المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم مثلا اذ افعالهم عليهم السلام
دايرة بين الواجب والمندوب للموافقة فلا يفعلون شيا الا بقصد
التاسي بهم او التقوي به على الطاعة وظاهر كلامه يقتضي ان دليل
عدم وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم هو قوله ان
الله لا يامر بالفحشا وليس كذلك بل الجمع بين متنافيين كما علمت
الكلام في عصمة الانبيا يحتمل ان مراده كلام المص في عصمة الانبيا
الخ وهو غير مسلم لان كلام المص في عصمة الانبيا بعد البعثة فقط

ويحتمل ان المراد الكلام هنا في هذا المقام وهو ظاهر اكثر الاشاعرة
الاولى ان يقول اكثر اهل السنة اكثر اهل الاشاعرة والماتريدية الى انه
اي الحال والشان والاولى اسقاط لفظ الي قبل البعثة الاولى قبل
النبوة بل الاولى اسقاطه لكن لان المقام في الكلام على حكم المعصية قبل
النبوة تامل الى انه اي الحال والشان وقوله لا يمتنع ذلك اي وقوع
المعصية منهم والمراد يمتنع عقلا كما يقتضيه السياق وذلك لا نه لو وقع
منهم معصية لا يستحق التقبيح سابقا لكن التالي باطل فكذا الملزوم
على انه قال اي لكنه قال بتصور المسئلة كما لا يمتنع اي تصورها
ووقوعها عقلا وانظر هذا فانه لا يتم الا لو كان الكلام في اول رسول
فقط كمولانا ادم او في النبي المبعوث بعد الفترة والا فليس كذلك
اذ الكلام في حكم الانبيا كافة قبل البعثة وتصور وقوع المسئلة
لا امتناع فيه اذ قد يكون النبي قبل البعثة مكلفا بشريعة من قبله
الا ترى لهارون ويوشع بن نون فتى موسى فانهما كانا قبل البعثة
مكلفين بشريعة موسى واذا علمت انه لا امتناع في تصور وقوع
المسئلة تعلم ان ما اجاب به الملم في بعض كتبه لا حاجة له وحاصل
جوابه ان المراد بقول بعضهم يمتنع وقوع المعصية منهم اي ما كانت
صورته صورة المعصية اي ما ثبت انه معصية بعد مجي الشرع كصورة
الزنا ونحوه وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اي وقال بعض
اصحابنا يمتنع صدور المعصية منهم سوا كانت صغيرة او كبيرة بالسمع
لا بالعقل فهذا قول ثالث مخالف لكل من القولين قبله هذا ظاهر الشارح
وانت خبير بان هذا لا يحسن مقابلته للقول الاول القايل انه لا يمتنع
عقلا صدور الكباير والصغاير من الانبيا لان هذا ينافي انه يمتنع ذلك
بالسمع كما لا يخفى وانما يحسن ان يقابل ما قبله وهو قوله وذهب بعض
اصحابنا الى انه يمتنع عقلا فتامل لكن دل السمع الخ لا محل لهذا
الاستدراك فالاولى ان يقول فقد دل السمع الخ والمراد بالسمع اللفظ المسموع
من القران او من السنة والمراد بالشرع الاحكام الشرعية اي فقد دلت
الالفاظ المسموعة بعد ورود الشرع الخ وفيه انه لم يرد نص صريح بذلك
فلعله

فلعل المراد بالسمع الاجماع تامل وذهب الروافض الى الفرق بين هذا
والمذهب الثاني اختاره عياض باختلاف الماخذ كما يظهر من قوله
بعد ومعتمد الزيدية الخ فماخذ الروافض ومن وافقهم من المعتزلة
التقبيح العقلي وماخذ المذهب الثاني ما تقدم من الدليل العقلي
والاولى حذف قوله قبل البعثة لان المقام يغني عنه ومعتمد
الزيدية بعض الروافض واكثر المعتزلة لان صدور الخ توجيه لماخذ
الزيدية وهو انما يناسب مقول الروافض الجاري على الكباير فقط
من بعثة الرسل متعلق بمحذوف صفة للحكمة اي ما اقتضته
الحكمة الناشية من بعثة الرسل كمال الخلق وهذا ينقض تعظيمهم
فيكون اي الصدور عنهم في الاحكام الاولى حذفه لان الاجماع
على عصمتهم فيما تلقوه من الله مطلقا وقوله لان المعجزة الخ علم من
هذا التعليل ان مستند الاجماع المعجزة لا دليل من قبل الرسل فيما
يبلغونه اي قصدا واما جوازه الخ المراد الجواز العقلي لا الشرعي
فمنعه الاستاذ الخ خبر عن قوله واما جوازه الخ وانت خبير بان المنع
انما يتعلق بالصدور لا بالجواز فالاولى حذف لفظ جواز او ابدال لفظ
منعه بنفاه وجوزه اي صدور الكذب منهم غلطا ابو بكر الباقلاني
قصدا او اعتقادا احترز بالاول الغلط وبالثاني النسيان لان
ما يقع في حال النسيان انما يقع مما سبق الظن كذا قرر وفيه ان الناسي
قد يجزم بالنقيض فالقصد والجزم يجامعان النسيان قال القاضي
عياض لا خلاف في امتناعه اي في امتناع صدور الكذب في الاحكام
الخ وهذا الاسلوب يقتضي ان الخلاف في جواز الصدور وعدم
جوازه فالاسلوبان متخالفان وقد يقال لا مخالفة لان المراد بالجواز
الذي وقع فيه الخلاف الجواز العقلي والخلاف فيه لا ينافي الاتفاق
على امتناع صدوره لانه لا يلزم من كون الشي جايزا عقلا وقوعه
فافاد اولا حصول الاختلاف في جواز حصوله عقلا وعدم جواز
حصوله ثم افاد ثانيا الاتفاق على عدم حصوله بالفعل والاختلاف في
دليل عدم حصوله الا انه كان الاولى للشارح ان يقول اولا بدل قوله فمنعه

الاسناد فمعناه الاسناد واشتهر المناصب تامل   في امتناعه اي من
جهة الوقوع بالنقل اعم من كونه جايزا عقليا او ممتنعا عقليا والصواب
ان الكذب لا يقع منهم مطلقا لا عمدا ولا نسيانا ولا غلطا واما الجواز
العقلي وعدمه فشي اخر قد علمت ما فيه من الخلاف وهذا اعلم في الكذب
في الاحكام واما الكذب في غيرها او وقوع المعاصي غير الكذب فاشار
اليه بقوله واما غير المذكور الخ   واما غير المذكور من المعاصي الخ غير
المذكور هو غير الكذب في الاحكام وقوله النوعية شامل للكذب في غير
الاحكام وقوله وصغاير الخسة اي التي تدل على خسة فاعلها ودناءته
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وقوله والاجماع على عصمتهم هذا
يدل على ان المنع شرعي وقوله خلافا لبعض الخوارج اي حيث جوزوا وقوع
الكباير وصغاير الخسة عمدا   اتفق الكل على جوازه اي جوازا وقوعا
وقوله سوى الروافض اي فانهم منعوا وقوع جميع ذلك منهم عقلا
ولو سهوا او غلطا لان صدور المعاصي منهم ولو سهوا مما يحط هيبتهم
في النفوس وينفر الناس من اتباعهم وهذا خلاف ما تقتضيه حكمة
في بعثة الرسل فيكون صدور ذلك منهم قبيح عقلا   بل اتفقوا على
امتناعه اي امتناع الكباير وصغاير الخسة مطلقا سواء كانت عمدا
او غلطا او نسيانا وضمير اتفقوا راجع لكل اهل السنة والروافض وقوله
وهذا الذي ذكره اي الامدي   فقال القاضي اي ابو بكر الباقلاني في
بدليل السمع اي اتفقوا على امتناعه بدليل السمع والمراد به هنا
الاجماع   وبدليل العقل ايضا اي لكن دليل العقل عند اهل السنة
مخالف له عند المعتزلة فالدليل عند اهل السنة انه لو وقعت منهم معصية
عمدا او نسيانا او غلطا لكنا مامورين باتباعهم فيها لكن التالي باطل
لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ولما يلزم عليه من كون الشيء مامورا
به ومنهيا عنه واما عند المعتزلة فلما مر من ان صدور المعصية عنهم
مما يحط هيبتهم اعني الناس ويمنع من اتباعهم وهذا خلاف ما تقتضيه
الحكمة في بعثة الرسل فيكون صدورها عنهم قبيح عقلا   التي لا خسة
فيها اي لا دناءة فيها كالقبلة لاجنبية والنظر لها بشهوة

لاختلاف

لاختلاف الناس في الصغاير اي ماهي فرب ما رآه البعض شيا صغيرة يراه
البعض الاخر كبيرة فلا تتحقق الصغيرة نظرا الى الناس كلهم فكان الاسلم
منع الجميع ولانه به منصبهم الرفيع عنه   ولانه جا عن الخوهني انه قيل
اخر وقوله بل كبيرة اي نظرا لمن عصي به لكنه ليس عند هولا الجماعة
شي من الذنوب صغيرة   وافعاله يجب الخ مبتدا وخبر والجملة عطف على
قوله ولان الله الخ وهو علة مستقلة   فلو جازت منهم الاولى فلو
وقعت منهم لكنا الخ والحاصل ان المعاصي اما كفر او غير كفر والثاني اما
كبيرة او صغيرة والثاني اما صغيرة خسة او لا وفي كل اما ان تكون
صدور ذلك منهم عمدا او لا وفي كل اما قبل البعثة او بعدها اما الكفر فلم
يقع منهم اتفاقا ولم يقل احد بجوازه عليهم الا جماعة من الخوارج تسمى
بالازارقة وما عداه في جواز وقوعه وعدم وقوعه خلاف وهل
دليل الاختلاف شرعي او عقلي فيه خلاف والحق امتناع وقوعها منهم
مالم يترتب عليها الوقوع في تشريع والا فلا   وبهذا اي التعليل الاخير وهو
قوله ولانه لو وقعت منهم معصية لامرنا باتباعهم فيه فينقلب طاعة
لكن انقلاب المكروه طاعة محال لانه يصير مامورا به منهيا عنه
فالحق ان افعالهم كلها دايرة بين الوجوب اي فمعنى افعالهم دايرة الخ
ان المراد فافعالهم دايرة بين ذي الوجوب وهو الواجب فلا بد من
المندوب في الاول او في الاخر   والاباحة اي اباحة الفعل في حد ذاته
فلا ينافي كونه طاعة منهم   واذا كان اهل المراقبة لا يصدر تابيد
لما قبله والمراقبة دوام استحضار المرء اطلاع المولى سبحانه على جميع
احواله ظاهرة كانت او باطنة كما قال تعالى وما تكون في شان وما
تتلوا منه من قران ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون
فيه ولا خفا ان لزوم المراقبة يوجب خلو النفس بالعلية وحضور
القلب بنفي الخواطر وضبط الجوارح عن التلبس بالمعاصي وعدم
الغفلة عن حركاته وسكناته   ورسوخ المعرفة الاولى وكمال
المعرفة لاجل ان يصيروا المعرفة معقولة بالتشكيك   فصل
اي في بيان اثبات الرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم   ونبينا

بالإضافة للتشريف أي لتعظيم شأن المضاف إليه وتشريفه لأنه ثبت لنا
غاية الشرف بالنسبة إليه والنون للمتكلم ومعه غيره أي معشر أمة الإجابة
والمولى هو الناصر وقوله قد علم الخ قد للتحقيق أي قد علم تحقيقا
بالضرورة ادعاؤه للرسالة وسند ذلك نقل الموافق والمخالف لذلك
بالتواتر وذلك يفيد العلم الضروري وعلم عرفا فتدبر ثم إن قوله ونبينا
لذا إشارة إلى قياس اقتراني حذف كبراه أي وكل من كان كذلك فهو رسول
ينتج سيدنا محمد رسول   وتحدى بمعجزات قد علمت أن من قيود المعجزة
التحدي وبحسب ذلك فيظهر لك ما في قوله بمعجزات من التجوز حيث سمى
الخوارق معجزات باعتبار ما آل إليه ثم لا يخفى أن معجزات جمع سالم مؤنث
وهو من صيغ القلة ومولانا محمد قد ظهر على يده ما لا يحاط به من المعجزات
فالجمع إذن في غير محله الأصلي ولا جلاء في الإيهام أتبعه بقوله لا يحاط بها
وقوله لا يحاط بها أي بكثرتها وفيه إنما يحاط بالعدد المحصور إلا أن يقال
هذا على سبيل المبالغة والمعنى تحدى بمعجزات من شأنها أنها لا يحاط
بها لكثرتها ويقال إن من جملة ما تحدى به القرآن وهو باعتبار ما اشتمل
عليه لا يحاط به   في إثبات الخ كأنه جعله صلة لنظير ولو اعتبره صلة
للدليل لأعاده بعلى   وظهرت الخوارق الخ هذا يتضمن كونه تحدى بها
قبل وقوعها وأنها وقعت عقب تكذيبه وحينئذ فكلامه متضمن لجميع
قيود المعجزة وكأنه قال فقد ظهرت المعجزة على يديه   بالتواتر أي
بالإعلام المتواتر   الذي ينقله الصفة للتواتر أظهر به ما هو عليه
من علو المرتبة   الموافق المراد به الذي يعترف له بالرسالة والمخالف هو
الذي لا يعترف بها   والتواتر الخ أي والخبر والتواتر أي المتواتر
ضرورة أي وجوبا لأن العلم المفاد بالتواتر قيل إنه ضروري وقيل
إنه نظري فحمل الضرورة على الوجوب لأجل أن يكون كلامه صادقا على
القولين   فقد تقدم لك أي نظرا إلى قول قيل وجه دلالة المعجزة على
صدق الرسول عقلية أو وضعية أو عادية أقوال   إن من المنكرين
لنبوة نبينا الخ فيه أن الفرقة المذكورة لا تنكر نبوته وإنما تنكر عموم بعثته
فكان الأولى أن يقول إن من المنكرين لرسالته ولعمومها اليهود أو يقول
إن من

إن من المنكرين لنبوته فرقة من اليهود تأمل   وزعموا أن النسخ محال
وتمسكوا الخ ظاهره أن الضمير في زعموا وتمسكوا راجع لجميع أهل
تلك الفرقة اتفقوا على استحالة النسخ وأنهم اتفقوا على أن الدليل على
استحالة النسخ الدليل العقلي فقط لكن بعضهم تمسك بالنقل أي زيادة على
الدليل وإن جعل ضمير تمسكوا راجعا لبعض تلك الفرقة لا لجميعهم كان ظاهره
مفيدا أن بعضهم تمسك على استحالة النسخ بالدليل العقلي وبعضهم
تمسك بالنقل وحده فقد حصلت المقابلة لكن كلام ابن التلمساني في شرح
المعالم يفيد خلاف كل من الاحتمالين وأن الفرقة الأولى جميعها تمسكت على
استحالة النسخ بالدليل العقلي والنقلي ونصه وزعموا أن النسخ محال
وتمسكوا في إحالته على زعمهم بوجهين العقل والنقل أما العقل فقالوا إن
النسخ يتضمن البداء والبداء على الله محال وأما النقل فقالوا إن موسى نص
على شريعته لا تنسخ وأنه قال تمسكوا بالسبت انتهى كلامه   وتمسكوا
ضمنه معنى اعتمدوا فعداه بعلى وإن على بمعنى الباء   يستلزم البداء أي
ظهور شيء كان خافيا عليه سبحانه وتعالى   والانتقال عطف على قوله نص
الخ وهو كالسند فهو عطف علة على معلول   بالسبت أي باحترامه
وتعظيمه وحرمة العمل فيه   فرقة العيسوية المناسب للربط أن يقول
وفرقة بالواو والعيسوية نسبة لعيسى لتواطئهم على قتله   إلى
العرب أي لا لبني إسرائيل   والرد الخ ما لهم من الأدلة لا توجه إلى
دفعها فصلا والأولى   إن عنيت لو مقابله محذوف أي وإن عنيت
به شيئا آخر غير هذا فعليك ببيانه فقد سلكت في هذا الإطلاق لا ستعبار
ولا استحالة أي ولا يلزم ظهور ما كان خافيا عليه نسخ حكم الأول   في
النسخ الأولى للنسخ وقوله فإنه أي الباري سبحانه لو الحال والشأن
وهو أسند المنع   يمنع البداء للتصوير أي التصرف المصور بكذا   تصرفه
أي تعالى وقوله يمنع الخ هو حاصل النسخ وهو متعلق بتصرف أو البداء
للتصوير وأشار بهذا إلى أن تصرفه تعالى في أفعال عباده الاختيارية
من جهة الحكم بأنه جعل هذا الفعل ممنوعا أو جائزا   يمنع ما أطلقه
أي جوزه في وقت وقوله أو إطلاقه أي تجويزه   البداء محمول

لاستلزم وقوله لاستلزم اي البدا   تصرفه فيهم اي تصرفه تعالى في
العباد اي لكان تصرفه فيهم مستلزما للبدا اي لكن التالي باطل بالاتفاق
فبطل المقدم والهمزة الاستفهامية انكارية بقوله واذا لم يدل الخ   بافعاله
اي التي ليست مكتسبة للعباد   واذا لم يدل الخ الاولى واذا لم يستلزم
اي البدا فلا يستلزم الاول والمراد بالاول هو قوله تصرفه في افعال
عباده الخ والمراد بالثاني هو قوله تصرفه فيهم بالاحكام الخ   كيف ومن
المعلوم الخ اي كيف تكون الثاني مستلزما للبدا والاستفهام انكاري
بمعنى النفي اي لا يصح ان تكون الثاني مستلزما للبدا لان من المعلوم الخ
قالوا وتعليلية سبب للاتفاق   نهيهم اي نهي الصدر الاول من
الصحابة فالمصدر مضاف للمفعول والفاعل هو الباري تعالى   هذا
الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والرد على من احال النسخ للبدا اي
والرد بما ذكر على من احال اذا نقل لنا الخ   لا يبال اي سوال نمنع فلا
يبالى به ميال سوال لنفهم واديب   ثم نعود الى هذا الالزام للفرقة
الاولى المستندة في احالة النسخ على السمع والنظر العقلي والاولى
تقديمه على الدليل الذي مر لان الذي مر تحقيقي وهذا الزامي وان كان
ان الالزامي تقدم على التحقيقي اي انا نلزمكم ثبوت الرسالة لسيدنا محمد
بكونا على ان الالزام النسخ لا يستلزم ظهور شي خافيا على الله
واما النسخ الخ مقابله محذوف اي وما مر مثبت لرسالة موسى وعيسى
عليهما السلام واما النسخ الخ   وقد حرم بالبنا للفاعل اي وقوله حرم
الله قوله وقد حرموه اي حرم عليهم فهو بالبنا للمفعول ويصح بناؤه
للفاعل اي اعتقدوا تحريمه فهو مبني للمفعول او الفاعل وعلى كل جاز فالضمير
لليهود   لذوي الولادة يحتمل ان المراد من على منه الولادة بان كان بالغا
فلا يجب الا على البالغ دون الصغير ويحتمل ان المراد من نشت له الولادة سوا
كان صغيرا او كبيرا   وقد وجبوه في اسناد الايجاب لضمير اليهود توسع
اي اوجب الله عليهم او حكموا بوجوبه فالحكم لهم مجاز لكونه ظهر
فيهم ويحتمل ان ذلك باجتهاد منهم   على ان الخ الانسب الاتيان
بهذا بعد قوله ولا يخفى كذب هذا النقل المقتضي لابطاله ثم بعد ذلك
بغير انه

بغير انه لقنه لهم ابن الراوندي ثم بين شانه   ابن الراوندي بفتح
الواو كان من الزنادقة خلافا لما قاله بعضهم كالقاري في حاشية المطول من
انه كان من الاولياء المواللين على الله   كما ظهرت المعجزة اي لان علامة
شريعة سيدنا محمد وعيسى وقع فيها النسخ لبعض ما في التوراة من شريعة
موسى   كما لم تظهر اي فيما مضى وقوله ولا تظهر اي في المستقبل بالنظر
لزمن المصنف   اولى الازمنة اي احق وانت خبير بان ما باني يقتضي ان
يكون منسوبا للاولى كما اقتضاه كلام المحشي فالمناسب ان لو قال
لتعين ذكر الخ   وفي المقوال الخ هذا ترشيح لمضمون قوله وايضا لو كان كذلك
ذلك النقل الخ   حتى غيروا وصنفوا في كتبهم فكان فيها ايضا مشرب
بحر فنيرو وذلك الى اسود   ولم يصح اخر شهر بذلك اي النقل المتقدم
عن موسى   واما العيسوية وهم القايلون انه مرسل للعرب خاصة
لا يخفى تناقضه اي لان قولهم لم يكن رسولا الى كل الخلق سالبة جزئية
وقد اعترفوا بانه رسول للعرب وهذا يتضمن وجوب تصديقه فيما قاله
وهو انه رسول الى الخلق كافة وهذا موجبة كلية والموجبة الكلية تناقضها
السالبة الجزئية   وافضلها اي المعجزات المستمر متعلق بقوله وتحدى بمعجزات
لا يحاط بها ولما كان ما تقدم يوهم تساوي المعجزات في الفضيلة دفع ذلك بما هنا
وانما كان القرآن افضلها لبقائه معجزا الى غاية الدهر بخلاف غيره كانشقاق
القمر فانه معجز في وقت معين   الذي لم يزل يقرع الخ يقرع ماخوذ من القرع
وهو خبط الباب اريد به لازمه وهو الوصول وهو خبر يزل واسمه قوله
ايات تدوقا على يقرع ضمير يعود على ايات اي الذي لم تزل اياته تصل الاسماع
البلغا والبلغا جمع بليغ وهو ذو الملكة الذي يقتدر على التعبير عن مقاصده
بكلام بليغ اي مشتمل على ما يتصف به ... تضليل متعلق بيقرع اي
قرعا ملتبسا بتضليل غير دين الاسلام قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا الاية   ويحرك هو بالبنا للصفة عطف على قوله لم يزل اي والذي يحرك الخ
ثاني وصف ثالث للقرآن وفي بعض النسخ تحرك بالبنا المثناة فوق عطف
على تقرع لنوع خبرا ثان لتزل   في طلب المعارضة اي بالاتيان بمثله
وقوله على سبيل التعجيز اي لاجل تعجيزهم اي ظهور عجزهم   محجة اللسن

يتصل
الخ

منصوب بحرك والحمية مأخوذ من الحماية وهي الدفع والحفظ واللسن بضم اللام
وكسر السين وهو جمع لسن بفتح اللام وكسر السين وهو الفصيح اي الفصحاء
واضافة حمية للسن من اضافة الصفة للموصوف اي وتحريك الفصحاء الذين
لهم قدرة على الدفع والمعارضة وحفظ ما يقولونه او من قبيل الاضافة البيانية
المتوقدي الفطنة صفة للسن والمتوقدي جمع متوقد حذفت نونه
للاضافة والتوقد اشتعال النار ويريد هنا لازمه وهو الكمال والفطنة
القريحة بمعنى النار يريد به هنا لازمه وهو كمال العقل والقريحة توصف
عند كثرتها وكمالها بالتوقد كالنار كما توصف بالخمود عند قلتها واضافة
متوقدي للفطنة من اضافة الصفة للموصوف اي اللسن الكاملي الفطنة
والعقل ولا يخفى ما في كلامه من المجاز حيث اطلق الاشتعال واراد به لازمه
وهو الكثرة والكمال او انه شبه العقل بالنار بجامع التاثير والتعلق في كل ان
النارية تعلقت بشي وتوجهت اليه اثرت فيه وكذلك العقل واثبات
التوقد تخييل الاقوياء بالمعارضة من اضافة الصفة للموصوف اي
الموصوفين بان معارضتهم قوية ويقال فلان قوي المعارضة اي له
قدرة على الكلام والمعارضة وقوله نظما ونثرا منصوب بنزع الخافض اي
الذين لهم قدرة على المعارضة بالنظم والنثر الخائضين من الخوض
بمعنى التصرف والمراد بفنون البلاغة اساليبها وطرقها او بمقتضيات
الاحوال والمراد بتصرفهم في مقتضيات الاحوال انهم متى عبروا عن
شي اتوا في عبارتهم بما يقتضيه الحال لاحاطتهم بمقتضيات الاحوال
واي بفنونه طولا وعرضا المبالغة في كمال تصرفهم في اساليب البلاغة
وهو منصوب على التمييز المحول عن المضاف اي الخائضين في طول كل
فن كله اي افواها وهو فاعل نطقت واثبت الفعل لاكتساب الفاعل
التانيث من المضاف اليه واطلق الكلمة في المقام على الكلام الموصوف
بالبلاغة توسعا ومجازا اي بحيث لا يخرج عن معارضتهم اقوى كلام
ملفق هذا اذا اعرض بعضهم فيه بل ولو لم يعرض فيه بعضهم اي انه على تقدير لو
اي شخص بكلام كامل في البلاغة كان لهم قدرة على معارضته من حيث
الاتيان بمثله وغيرها منع عجزا قوي لان البليغ يتفاوت في البلاغة
قوله فكيف

قوله فكيف وهم يسمعون اي فكيف يتركون معارضة القرآن والحال انهم
يسمعون في تعجيزهم اي في شأن تعجيزهم اي اثبات عجزهم صريح الآيات
تركهم المعارضة في تلك الحالة بعيد غاية البعد وقوله مثله اي مثل
القرآن في الاسلوب والبلاغة ثم صرح بعجز الجميع اي جميع من تحدى عليه
بالقرآن وهم المبعوث لهم والمرسل اليهم وهذا جار على طرف من الخلاف
السابق وهو ان الملائكة غير مرسل اليهم ومراده بالتصريح ما يشمل ما فهم
بطريق اللزوم لان الجمع حال الانفراد غير مصرح به بل مفهوم من الآية بطريق
الاولوية وانظر ما وجه تقديم الجن على الانس مع ان اسلوب الآية
جار على العكس ومع ذلك اي ومع وقوع آيات القرآن اسماع البلغاء
الموصوفين بما تقدم بتضليل دين غير الاسلام وتحريكها لهم في طلب المعارضة
وتصريحها بعجزهم عن معارضة شي منه والاتيان بمثله لم تتحرك انفسهم
اي لمعارضته والمراد بانفسهم هنا هممهم العلية لاستكبارهم وهم
المجبولون الخ الواو للحال والضمير المجرور عائد على الانفة بمعنى الهمم العلية
اي والحال انهم المطبوعون على الانفة ولا يخفى ما يتضمنه هذا الاسلوب
من القصر اي هم المجبولون لا غيرهم كالبهائم ومن عادتهم هذا الخ تتمة
قوله وهم المجبولون عليها وقوله منها اي من الانفة وقوله ضبط انفسهم
اي عن المعارضة وقوله وان كان في ذلك اي معارضة ذلك المعارض هلاك
انفسهم فكيف بما هو الخ اي فكيف يعقل تماسك انفسهم عن المعارضة
حيث قدح في مناصبهم بالتحدي بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم
اي صفة كلامهم وتنوب اي البلاغة فيهم من دب الطفل اذا مشى
ومعلوم ان دبيب الطفل ناشئ عن غير روية فهو اشارة الى تمكن
البلاغة فيهم حتى انهم بها اي بالبلاغة في كل واد من اودية الكلام
يمشون اشارة الى ان كل كلام وقع منهم كان موجها او هجاء او رثاء
او غزلا او غيره كان لا يكون الا بليغا اخرسهم اي اسكتهم واعجزهم
وقوله احسبوا اي ادركوا وقوله منه وصفه اي معارضته اما انه
ليس الخ اشار بهذا الى انه اضرب في وجه اعجاز القرآن بعد الاجماع
على انه معجز هل ذلك لصرفة اي انهم كانوا يقدرون على الاتيان به

والاتيان بمثله اولا ثم امر فوق ذلك اي سلبهم الله القدرة على ذلك بعد
وجود النبي صلى الله عليه وسلم او انه لم يكن في طوقهم لكونه في
الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة ولم يحط
احد من البشر بتلك الطبقة وهذا هو الصحيح   اما انه اي ما يقع به
المعارضة من القران وهو السورة من مثله   ومن لم يستطع الخ ما اعلم به
في المقام من الخرس والسكون عن معارضته حتى من لا عقل واما من
لم يستطع فهذه اشارة هنا فقوله انتدب اي تحرك وقوله لمناوءة اي
لمعارضة هذا الامر وهو القران العظيم   كمسيلمة هو بكسر اللام وفتحها
لحن   واي مخرقة من مخرق بضم الخاء المعجمة وسكون الراء بعدها قاف
اي مضحكة وحمق ويقال يضحك منه وهو ناشئ عن الحماقة وقلة العقل
فقال احدهم هذا ابدا من نمل غيره   لا يمكن الاعتذار عنه اي بان
يقال السبب في عدم معارضتهم لعدم وصوله لهم تواترا   كلا كلمة
ردع وزجر بمعنى انتفى عن هذه المقالة   بمحلته جم حامل عنه حافظ
وهو متعلق بامتلات وقوله وصحفه اي مكاتبه والاشارة بالدار المهيمنة
اشاعة امره وقوله سهلها وجبلها بدل مفصل من مجمل والمراد بالسهل
ما قابل الجبل والمراد بالبر والبادية وبالحاضر الحاضرة   مومنها وكافرها
جنها وانسها الباقي يتضمن ان هذا من اطراف البدل وانت خبير بان
هذا ليس من اطراف الارض بل هذا متصل في ساكنها ما مل   قريبا من
سبعمائة سنة هذا بدل على انه وضع هذا الكتاب قريبا من وفاته
رحمه الله اذ وفاته كانت سنة خمس وتسعين وثمانمائة   افيستريب
الاستفهام انكاري بمعنى النفي والاشارة راجعة لمضمون ما سبق اي
فلا يشك عاقل بعد هذا الذي سبق في شان القران الخ وقوله صدق الخ اي
بل هو من عند الله صدق الخ   مع ما فيه اي القران   بالغيوب اي بالامور
المغيبة عنا اي مع ما فيه من الاخبار المطابقة بالامور المغيبة عنا قبل
وقوعها   ومحاسن علوم الخ اي ومن علوم الشريعة المحاسن اي الحسان
وقوله المشتملة بيان لوجه كونها حسانا   من المصالح الدنيوية اي
كالايات المتعلقة بحل البيع وحرمة الربا والمتعلقة بحل النكاح وحرمة
الزنا ونحو

الزنا ونحو ذلك وقوله والاخروية اي كالايات المتعلقة بالصلاة والزكاة
والصوم والحج   وتحرير الادلة اي كما في قوله تعالى فلما راى الشمس
بازغة الخ وكما في قوله تعالى ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
الاية وكما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وكما في قوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى الاية وقوله وتحرير الادلة عطف على
محاسن او على الاخبار ويحتمل فهو من الاطراف التي بينت بها ما ايه
وسرد قصص الماضين هذا من الاطراف التي بينت بها ما ايه وذلك
كقصص مولانا موسى ومولانا نوح ومولانا ايوب وغيرهم وانما سرد
فيه قصص الماضين وان كانوا قد مضوا لتحذير هذه الامة عن
تعاطي المعاصي المقتضية للنقم المذكورة في تلك القصص   وتزكية النفس
اي تطهيرها بمواعظ نحو ومن يتق الله يجعل له مخرجا من عفا واصلح
فاجره على الله فمن يعمل مثقال ذرة الخ وقوله وتزكية الخ عطف على ما قبله
فهو من جملة ما بينت به ما   ادرى بحارها المراد بها العلوم التي يطلع
بها على العبر من تلك المواعظ   هذا كله الخ هذا ترشيح لما اقتضاه
المقام من اعجاز القران والاشارة راجعة لما تضمنه شان القران   لم يحط
كتابا اي لم يبلغ كتابا من الملاحظة وفي نسخة لم يحط كتابا   يمكن الخ
جملة في محل رفع صفة لمحا الملة والباء في قوله بها للسببية   من ذلك
اي مما تضمنه شان القران وقوله علم ذلك كله الخ يحتمل ان يكون قوله علم
بالبنا للفاعل وفاعله ضمير النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فالاشارة
راجعة لعلوم القران اي علم النبي صلى الله عليه وسلم ما احتوى عليه
القران من العلوم بالضرورة اي بالبداهة ويحتمل ان يكون بالبنا للمفعول
وعلى هذا فالاشارة راجعة لمضمون قوله على يديه امي الخ وسياق
قوله بعد وما كنت تتلو الاية يدل على الاول   وما كنت تتلو الخ دليل
لكون ذلك على يد نبي امي   كثيرة لا حصر لها وصفان للايات والمعجزات
دفعا لما توهمه صيغتها من القلة وقوله لا حصر لها اي بالنظر لا بحسب
الواقع اذ هي من الموجودات وكل ما دخل في الوجود فهو منحصر بحسب
الواقع   والفرق الخ لما جرى في كلامه ذكر الاية والمعجزة استشعر

سوالا وحاصله ما الفرق بين الاية والمعجزة مع ذلك اي مع الدلالة على
صحة ما جاء به فالاية تجامع المعجزة في الدلالة على صحة ما جاء به ولكن المعجزة
تختص بالتحدي واما الاية فلا يشترط فيها ذلك فهي اعم من المعجزة
واختلفوا اي في تعيين الخ لما افاد الاجماع من المسلمين على ان القران معجز
وكان الخلاف قد وقع بينهم في تعيين الوجه المعجز منه الذي تحدى به النبي
صلى الله عليه وسلم كان الشان التعرض لتفاصيل ما فيه من الاقوال
وبيان ما هو منها ناهض وما ليس بناهض فقال واختلفوا اي
بعد الاتفاق على انه معجز وان اشتملا اي والحال انه مشتمل الخ الواو
للحال فقال بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه المناسب ان لو قال فقال
بعض المعتزلة هو اسلوبه الخ فيكون الضمير عائدا على الوجه المعجز الذي
وقع التحدي به فاطلق الاعجاز في المقام على الوجه المعجز الذي وقع به
التحدي وكذا القول فيما بعد من الاقوال اذ عبر فيها بالاعجاز
عن مقام الوجه لان المقصود تفصيل ما به اعجازه لا تفصيل الاعجاز اذ هو
ونظمه الخاص تفسير لما قبله اي نظمه الخاص الذي ليس على اسلوب
الشعر ولا السجع فهو ليس نظما ولا سجعا بالمجموع اي بمجموع ما ذكر من
النظم الخاص والفصاحة وان كان في مشهور الامر تاذ ضمير
مستتر والظاهر انه عائد على القران وانت خبير بانه غير مناسب والمناسب
عوده على ما تكون به المعارضة وهو المثل المفهوم من الكلام قبل وقد
يقال انه عائد على القران على حذف مضاف اي وان كان مثل القران الخ
وهو قول لابي الحسن الخ الاولان لابي الحسن قولين وان النظام له قول
واحد اعجازه في جملة الخ اعجازه مبتدا وقوله في جملة متعلق
بمحذوف خبره وعدم تناقضه بالجر بدل من جملة اي ان اعجازه كائن من
جهة عدم تناقضه اي انتفاء الكلام الطويل شانه التناقض وتكذيب
بعضه لبعض وقوله وتصرفه الخ تفسير لما قبله اعجازه اشتماله
الخ اي في الوجه المعجز الذي تحدى به اشتماله الخ اعجازه انه عبارة اي من
جهة انه عبارة اي معبر بها عن الكلام لقضايا العقل اي لما حكم به
العقل من المسائل نفسها يعني ان الاحكام التي ورد بها القران لا تضاد
القضايا

لا تضاد القضايا التي يحكم بها العقل مثلا العقل يحكم بان العدل حسن
والظلم قبيح وهذا قد جاء به القران فكل قضية وردت في القران يسلمها
العقل ولا يحيلها قديم اي من جهة انه قديم واحسن هذه الاقوال
الخ لما افاد الاقوال تعددا وانها ستة اقوال الخ نتعلم على ما عليه تلك
الاقوال من الصحة وغيرها فقال واحسن الخ وانت خبير بان ما وجد به
الاحسنية من قوله فانه عليه الصلاة والسلام الخ يقتضي تعيين قول
الناظم والامام لا احسنيته فقط ومفهوم قوله احسن ان سائر الاقوال
حسن وليس كذلك اذ سياتي له التصريح في بعضها بعدم الصحة فكان
المناسب ان لو قال والصحيح القول الذي اختاره الناصر اللهم الا ان
يقال ان افعل ليس على بابه فمراده باحسن هذه الاقوال الحسن منها وهو
يفيد ان غير هذا القول ليس بحسن وغير الحسن صادق بالصحيح وغير
الصحيح تامل القول الذي اختاره الناصر اي وهو ان اعجازه من جهة
نظمه الخاص وفصاحته الجزالة هي الفصاحة والاسلوب الخاص هو
النظم الخاص المفلق يقال افلق الشاعر وافتلق اذا اتى بالعجيب اه
يوسي وهو بسكون الفاء وفتح اللام اي الماهر في شعره والجيد فان الشاعر
الخ ترشيح لهذا القول الذي اعتمده في المتن ايضا او نثر مرسل اي خال
عن السجع ونحوه كالخطبة لم يكن الا اتي بذلك معارضا لها اي لان
المعارضة انما تكون بمجموع الامرين ولم يوجد هنا الا واحد وهو الفصاحة
دون النظم الخاص في الاول والنظم الخاص دون الفصاحة في الثاني
وهو نظير معارضة مسيلمة الخ الضمير عائد على الطرف الثاني اعني
معارضة الشاعر الذي سرد قصيدة بليغة بمثل وزن شعره مارا على
فصاحته وجزالته ترهاته بالجمع جمع ترهة بضم التاء وفتح الراء
المشددة فارسي معرب اسم للباطل اي اموره الباطلة فقد سوى اي
في قوله المتن وهو الاصح لكن فيه ان هذا الذي قد سبق يشعر بصحته لا بصحته
الان يقال يراد بالاصح الصحيح فانه لو كان الحسن للصحة وغيره انه
للحال والثاني وكان تامة اي فانه لو ثبت صرفهم بعد اتيانهم بما ماثله
لنقل شيء الخ ولو نقل لوجد اي واما ما نقل عن امرئ القيس فهذا لم

يقع به اعجاز لقلته وذلك مثل قول بعض العرب في الصيق الشاحي اذا جا
الشتا اكثره المرء لا يرضى بحلا واحد قتل الانسان ما اكفره فانه الخ
هذا اسنى للشرطيين فتأمل وقوله عاتوفر الدواعي على مثله اي للاعتبار
في مثل الامور المتعلقات للنبي فانهم تعلقت رغبتهم بها لكان كونه
في ادنى الخ اي انه مقتضي صرف قدرتهم عن معارضته ان يكون في
ادنى مراتب الفصاحة اذ لا داعي الى كونه في اعلاها مع انه في اعلاها
مع ظهور لظهور اعجازه اللازم تعين في وقوله ليكون الخ اي كيف يكون
الادنى اشبه الحال انه لا خلاف الخ واما من قال اعجازه الخ هذا
الاسلوب افصح مما جرى عليه قبل عنه حكاية هذا القول بعدم اي
بسبب عدم التناقض وقوله على طوله اي مع طوله ولذا اي ولاجل
كونه من لدن حكيم عليم وصفه الخ الا ان التحدي اي لو وقع التحدي
بالاتيان بمثله في كونه مع طوله يصدق بعضه بعضا ولا تناقض فيه
لم يتحد بسورة منه بل بجملته والغرض ان التحدي وقع بسورة منه
لم يقع بذلك اي المذكور من جملة القران بل وقع بسورة منه
اذ لا يحتمل لهذا ما يليه والضمير للاتيان بذلك اي بموافقته لبعض بالـ
القول ان ذلك وصفه اي فعل قضيته منه يسلمها العقل والا يعلمها
لانه ان اراد بالقديم الخ الاولى ان اراد انه قديم من حيث ما دل
عليه وحاصله ان من قال اعجاز القران من جهة كونه قديما يقال له ان
اردت كونه قديما من جهة مدلوله فلا يصح لان شرط المعجزة ان تكون فعلا
لله ومدلول القران قديم فليس فعلا لله وان اراد كونه قديما انه قديم
من حيث ذاته فلا يصح لانه عبارات والفاظ حادثة وحينئذ فلا يصح
القول بان اعجازه من جهة كونه قديما انه عبارة اي من جهة انه
عبارة فانه لا يمتنع الخ اي وح فمقتضى ذلك القول ان كل كلام حادث
عبر به عن الكلام القديم يكون معجزا والتالي باطل فالتوراة والانجيل
مثلا عبارة عن الكلام القديم ولا اعجاز فيهما واذا تقرر ان المعجز
المتحدى به البلاغة فقوله البلاغة خبر ان وفيه ان المعجز نفس القران
لا البلاغة فكان الاولى واذا تقرر ان الوجه المعجز المتحدى به البلاغة
وكان

وكان الاوضح والمناسب لما سبق ان يقول بدل البلاغة نظمه الخاص
وفصاحته وان التحدي الخ عطف على ان مع مدخولها ثم استقر
الخ اي بعد ان كان اولا بالقران كله ثم بعشر سور من مثله فمن قال
جواب اذا وقوله هذه السورة اي الذي استقر التحدي بمثلها هي
المشتملة الخ اي التي انطوت على اي التحدي كسورة البقرة وسورة يونس
وسورة هود فان هذه السور الثلاثة صرح فيها باي التحدي حيث قال في البقرة
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقال في سورة
يونس فاتوا بسورة مثله وقال في هود ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر
سور مثله مفتريات وانت خبير بان صاحب هذا القول يقول ان الذي
استقر به التحدي هو السورة المشتملة على اي التحدي او مثلها قدرا
لا كلاما يطابق الواقع وهذا خلاف ما يفيده ظاهر كلامه من ان السورة
المشتملة على اي التحدي فقط فكان المناسب للشارح ان لو قال المشتملة على
اي التحدي او مثلها قدرا لاجل ان يطابق الواقع وهذا ضعيف الاشارة
راجعة لقول بعض الاصحاب منكر مطلق اي فيصدق باي سورة كانت
طويلة او قصيرة فلا يعتبر بمثلها اي بمثل السورة المشتملة على اي التحدي
في القدر اي الطول لان لفظ سورة فيها اي في السورة المصرح فيها باي
التحدي وقوله فلا يعتبر بمثلها قدرا اي ولا يعتبر ايضا بالسورة المذكورة فيها
اي التحدي يكفي اي في التحدي اقصر سورة للعجز عن معارضتها فضلا
عن السورة المطولة كالعصر والكوثر المناسب ان لو قال اقصر سورة
وهي العصر والكوثر او قدرهما من غيرهما قال المحلي ومثلهما فيه اي في الاعجاز
قدرهما من غيرهما بعض الطول وعلى هذا فيخرج اقصر سورة وهي
الكوثر والعصر قال اي الناظم من اهل الخ من هنا ابتداء بيته اي
المتعارف الناشئ من اهل الخبرة على معجزة اي على كون القران معجزة
ثم اختلفت الخ الظاهر عبارته انهم اتفقوا على ان وجه اعجازه فصاحته
وجزالته ونظمه من جملة الخلق بل فكان الاولى في تقرير الاعتراض ان
يقال قد اضطربتم في المعجز من القران بعد انكم اتفقتم على انه معجز وكل
قول يقتضي بطلان غيره من الاقوال واذا اعتبرنا جملة اقوالكم انتفت

معجزة القرآن اي كونه معجزا لان حق المعجز ان يكون ظاهر الحال للناس في
ذلك اي في وجه الاعجاز فان من زعم اتحاد علته للاختلاف والجواب
انه لا يخفى ما في الكلام من الاطناب وحاصل الجواب ان الخلاف لم يتعلق
بكونه معجزا حتى يأتي الاعتراض بل هو متعلق بتعيين الوجه الذي وقع به
الاعجاز وحصل به التحدي واما كونه معجزا فهو ثابت بالاتفاق
وبهذا اي بعجز الخلق عن معارضته وقوله كونه اي القرآن ولا في عدم
اي ولا يقتضي عدم ظهور كونه معجزة الذي هو مناط الاعجاز الذي وقع
به التحدي وان حصل الاعجاز بالعلم بحرقة بالقاف من الحرق
بضم القاف وهو كما في كتب اللغة الحمق والاخرق الاحمق ولذا قال الشارح
مضحكة وحمق اي كلام يضحك منه ناشئ عن حماقته وقلة عقله
لدلالتها على خرقه بضم الخاء اي على حمقه وفي نسخة لدلالتها على سفهه
وهو اي ما ذكر من الحرقة التي اتى بها معارضا للقرآن ونقل
او ولد فيل اي ذكر فالفيل عطف على الذنب ولا يخفى ما في كلامه من
الركاكة نظم العطف الفيل على الذنب بلا جامع اذ لا جامع في المقام
استهجن بما هنا والفاء المهملة اي اقبح كلمة لو عند ما سمع سورة الكوثر
انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر ان شانئك هو الابتر وغير
ذلك تنبيه الخ فيه ان التنبيه في العرف اسم لعنوان لاحق
بشيء من كلام سابق ولا شك ان هذا الكلام قبل على الفصاحة والجزالة
وكذا ابتني اسلوب القرآن والاسلوب والنظم فكان من المناسب ان
يعبر هنا عما بينها لكن ما فسر به الفصاحة ابن الزملكاني مغاير لما
عند البيانيين وكذلك تفسيره يقتضي المغايرة بين الفصاحة والجزالة
وكذا بين اسلوب القرآن ونظمه ولا يخفى ان هذا مخالف لما قاله هنا بناء
من ترادف الفصاحة والجزالة وترادف نظم القرآن واسلوبه الغرض
هو المعنى وضمير منه للفظ اي من اللفظ اي دلالة اللفظ على المعنى شرطا
ايضاح المعنى من اللفظ اي بشرط ان تكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى
واضحة وظاهرة وقلت حروف اللفظ او كثرت بشرط قلة حروفه وظاهره
كانت الدلالة على المعنى واضحة اولا فبين الفصاحة والجزالة حينئذ
عموم

عموم وخصوص وجهي وتناسب مخارجها اي بان يكون كل حرف مخرجه
قريبا من مخرج ما يليه في ترتيبه الخ المراد بترتيب الاقوال جعل
كل قول في مرتبته بان يقدم ما دل على السبب على ما دل على المسبب
ويقدم الدليل على المدلول والعلة على المعلول وكون ذلك مطابقا
لمقتضى الكلام لا يخفى ذلك في بعض من البيانية ففي بيان للاسلوب
الخاص به الذي هو ترتيب الخ وجعله فيه يلزم عليه ظرفية الشيء في نفسه
وفي قوله الاسلوب الخاص الخ اشارة لمغايرة النظم والاسلوب فالاسلوب
جمع الاقوال مطلقا سواء جعل كل قول في مرتبته اولا والنظم جمع الاقوال
مع جعل كل قول في مرتبته فالاسلوب اعم من النظم ثم الحسن فيه
اي في النظم وقوله بحسب اي بقدر تناسب الكلمات اي الجمل التي تذكر
في مواردها اي في المواضع التي تورد فيها والمراد تناسبها في مواقعها
بان يكون ذكرها في مواقعها مناسبا للحال المقتضي لذكرها بان يؤكد
الكلام الملقى للشاك او للمنكر ولا يؤكد لخالي الذهن وذلك اي تناسب
الكلمات في مواقعها انواع واصناف والمراد بالانواع والاصناف شيء
واحد والمراد به مقتضيات الاحوال كالتوكيد وعدمه والتقديم والتأخير
والحصر وعدمه تامل ومجموع الخ اي ومجموع الجزالة والنظم دون
الفصاحة هو البلاغة فالفصاحة ليست مشترطة في البلاغة عند ابن
الزملكاني بناء على ما قاله من ان الفصاحة غير الجزالة ثم لما افاد ان ابن
الزملكاني وكان ذلك مخالفا للمتعارف عند البيانيين كان من اللائق
ان ينبه بما هو مشهور عند البيانيين فقال قلت الخ فاذا لا يخفى
عليك ما في كلام المحشي من الركاكة [illegible] غدائره مستشزرات
الى العلا فانها متنافرة الحروف والتنافر وصف في الكلمة يوجب ثقلها
على اللسان وعسر النطق بها في ذلك اي تنافر الكلمة ومن الغرابة
بان تكون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مألوفة الاستعمال ذي
جنة اي جنون ومن ضعف التأليف المناسب ومن مخالفة القياس
وكلامه بعد مقتضى لذلك كريم الجرشي اي النفس وهذا عجز
بيت وصدره مبارك الاسم اغر اللقب واما منافاتها في الكلام

والحاصل ما ذكر ان فصاحة الكلام خلوصه من التعقيد ومن ضعف
التأليف ومن تنافر الكلمات مع فصاحتها على ما سبق اي جارية على
ما سبق من اعتبار الخلوص من التنافر في الغرابة ومن مخالفة القياس
لانا فرضنا التنافر كون الكلمات ثقيلة على اللسان وان كانت فصيحة
كما في البيت المذكور ضعف التأليف هو كون تأليف الكلام على خلاف
القانون النحوي كالاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى ومن التعقيد
المراد به كون الكلام معقدا غير ظاهر الدلالة على المعنى المراد فالخلل واقع في
التركيب بسبب تقديم او تأخير او حذف او غيره كذلك بما يوجب
صعوبة في فهم المراد وهذا يسمى بالتعقيد اللفظي واما الخلل واقع في
انتقال الذهن من المعنى المفهوم من الكلام بحسب اللغة الى المعنى المقصود
وذلك بسبب ايراد اللوازم البعيدة من الملزومات المفتقرة الى الواسطة
الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود ويسمى هذا بالتعقيد
المعنوي واعلم انه يشترط في فصاحة الكلام السلامة من كل من التعقيد
فقوله ومن التعقيد المعنوي لا وجه ومن التعقيد مطلقا سواء كان في
المعنى او في اللفظ وقوله احترازا عن هذا البيت من التعقيد اللفظي لان
فيه فصلا بين المبتدا والخبر اعني ابو امه ابوه بالاجنبي وهو حي وبين
الموصوف وصفته اعني حي يقاربه بالاجنبي وهو ابوه وتقديم المستثنى
اعني مملكا على المستثنى منه وهو حي وبين البدل منه وهو مثله الذي
هو اسم ما وفي الناس خبرها واما التعقيد المعنوي فهو كقوله
ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي الدموع لتجمدا
وذلك لان معنى البيت اطلب بعد داري عنكم لتقربوا مني واتحمل الكآبة
والحزن منها فكم لا تسبب بذلك الى وصل يدوم وسرة لا تزول
لان الصبر مفتاح الفرج ومع كل عسر يسر ولكل بداية نهاية فجعل
الشاعر سكب الدموع كناية عن الكآبة والحزن اللازم لفراق الاحبة
واصاب في ذلك لسرعة فهم الحزن من سكب الدموع واخطأ في جعل جمود
العين كناية عن الفرح والسرور وذلك لان جمود العين لا ينتقل منه للفرح
والسرور وانما ينتقل منه الى بخلها بالدموع حالة الحزن وينتقل من
بخلها

بخلها بالدموع حالة الحزن الى بخلها بالدموع مطلقا وينتقل منه الى انتفاء
الحزن وينتقل منه الى الفرح والسرور واذا علمت هذا تعلم ان قول الشارح
احترازا لا وجه فيه شيء لان ما ذكر من البيت ليس مثالا للمحترز عنه الذي هو
تأمل من علم بيان المفصح جاريا اي مشتملا على ذلك اي السبب
تفسير الحال مراتب الانكار فبلاغة الكلام اشتماله على التوكيد مع فصاحته
لافادة من هو منكر للحكم اي لمن عنده انكار بالحكم وقد يعكس
الامر اي هذا التوجيه لتخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لعوارض اي
وذلك بان ينزل المنكر او الشاك منزلة غير المنكر لامارات موجودة عنده
بحيث لو تأمل فيها رجع عن انكاره فيلقي له الكلام غير مؤكد وكذلك
ينزل العالم بالحكم منزلة المنكر لعدم عمله بمقتضى علمه فيلقي له الكلام مؤكدا
كما في قوله جاء شقيق عارضا رمحه ان بني عمك فيهم رماح
والاحوال بالرفع مبتدا او قوله وما يليق بها خبره اي بالاحوال من
المقتضيات اي وما يناسب تلك الاحوال من المقتضيات كثيرة جدا والى
هذا اشير في قول القزويني في التلخيص فان مقامات الكلام متفاوتة الخ
ان البلاغة اي بلاغة الكلام اخص من فصاحته لاخذ فصاحته قيدا
في بلاغته فلا توجد بلاغة الا اذا وجدت فصاحته واما فصاحته فلا
تتوقف على بلاغته اذ هو اي فصاحته عبارة عن سلامته من التعقيد ومن تنافر
كلماته ومن تعقيده مع فصاحة كلماته سواء طابق مقتضى الحال ام لا
وهو الاعجاز اي حد الاعجاز الذي لا يمكن معارضته وهو ما اذا ترك
عن حالة الاولى ان يبدل وهو ما اذا غير عنه الى ما دونه الخ كما عبر به
القزويني التحق اي لعدم مطابقته راسا لمقتضى الحال ثم هذا اي
ما ذكر من معجزة القرآن يضم الى مثله من المعجزات الذي اسم الاشارة مبتدا
خبره محذوف والجار والمجرور متعلق بالخبر اي ثم هذا يضم او مضموم الى ما له
الى ما له الخ من المعجزات اي الدالة على صدقه التي لا تحصى قضيته هذا
انه لم يحط بمعجزاته صلى الله عليه وسلم وما تعرض له بعض الناس
في كتبهم فليس حاصرا لها بل ذكر ذلك معجزات اخر وقوله لا تحصى اي
بالنقل لكثرتها وان كانت في الواقع محصورة لانها موجودة وكل

موجود نحو محصور في الواقع   ثم اي ما جبلت الخ هذا انتقال للطرف
اخر وهو ما يدل على صدقه في دعواه الرسالة من الايات اي الاوصاف الذاتية
لم يتبع بها التحدي حتى تكون من الطرف الاول وهو المعجزات والكمالات جمع قلة
استعمل في جمع الكثرة ولما كان كاد من افعال المقاربة التي لا يتحقق معها
وقوع الخبر اضرب عن ذلك وحقق ان تلك الكمالات اتضحت بالفعل
فقال بل اتضحت اي بلسان الحال وان كان يتصور فيها لسان المقال والجري
على هذا الاسلوب انسب للنفوس في التلقي وواقع من الجري على اسلوب
تحقق الافصاح من اول وهلة وان كان هو المقصود   خلقا وخلقا
تمييز للكمال والكمال من جهة الخلق بفتح اللام الخا يرجع الى الكمالات المعنوية
ككمال علمه وحلمه وتواضعه الخ   مع ذلك اي مع ما له من المعجزات والكمالات
التي جبلت عليها ذاته المفصحة برسالته المؤكد صدقه اي دعواه الرسالة
بذكره الخ والحاصل ان ذكره في الكتب باسمه وصفته يكفي في الدلالة على
صدق رسالته اذ شهادة من ثبتت نبوته لاحد بالرسالة دليل قاطع
على رسالته وان لم يظهر منه معجز   بذكره باسمه اي بجنس اسمه لا بخصوص
محمد لان اسمه المذكور في الكتب الماضية احمد   واطلق الخ عطف على
الذكر والاحبار جمع حبر بكسر الحا وفتحها وهو الافصح العالم والاشارة راجعة
لذكر اسمه وجميع صفاته اي اطلق الله السنة العلماء قديما من مبعثه بجميع
ما ذكره في الكتب السابقة من اسمه وجميع صفاته حتى اتضح للعام شانه
كما علمه اتضح للخاص   حتى انه سبحانه الخ ينبغي ان يعتبر هذا غاية لما
افهمه الكلام السابق من زوال اللبس والمناسب الا فالمناسب لما قبله
ان لا ياتي بصيغ اسلوب الاغيا بان يقول واكد زوال اللبس عن نبوته بان
منع الخ وقوله عن نبوته الاولى عن رسالته والى يقول لمنصله لمطابقة
اهل الحق ورد على اهل البدع من قولهم بوجوب الصلاح والاصلح
باسمه الخاص به وهو محمد فانه اسم خاص به دون ابائه وقومه لانهم لم
يكونوا يسمون به كما ورد في السير والخصوص في المقام اضافي لا حقيقي
والا فلا يليق بقوله والا اناس قليلون   ما حصول الخ هذا علة
لتسميتهم بذلك وانما سموا بذلك الاسم للرجا المذكور لما سمعوه من
الاخبار

الاخبار من ان نبي اخر الزمان الذي آن ظهوره يسمى محمد   انه لم يطلق
الخ هذا من تمام العناية بازالة اللبس عن جانب هذا النبي الكريم لان
هذا اتم في ازالة اللبس   كيف وقد اجتمعت عليها فيه اي في مولانا محمد
صلى الله عليه وسلم من جهة الدلالة   ومرجعها اي مرجع تلك الاشيا
الى طرفين عقلي ونقلي والمراد بالعقلي هنا ما قابل النقلي فيصدق
بالوضعي والعادي وح فالعقلي ما ليس للنقل فيه مدخل   اما العقلي
اي اما الطرف العقلي فوجوه اي خمسة   معجزة بلاغة القران اضافة
المعجزة لما بعده بيانية وقدم الكلام على العقلي لاتصافه به عليه الصلاة
والسلام بخلاف النقلي وذلك لان العقلي مرجعا الى معجزة بلاغة القران
والى الاخبار بالمغيبات والى الحكمة العقلية والنظرية والى بقية المعجزات
غير بلاغة القران والى سيرته واوصافه وهذه الامور كلها متصلة
به صلى الله عليه وسلم   على ما سبق اي في المتن وفي الشرح قبل هذا
النص   وثانيها انه اخبر عن المغيبات اي بحسب ما مضى وبحسب ما هو
آت ولم يقل هنا على ما سبق كما قال في الذي قبله لانه مع انه سبق في النص
الذي قبله ايضا لان ما هنا جار على الاخبار بالمغيبات نظر القران والحديث
والذي سبق الطرف الاول فقط وحينئذ قال هذا مع ما فيه من الاخبار
قبل الوقوع بالمغيبات المطابقة   فطابقت اي المغيبات خبره اي
مدلول خبره   فمنها اي من اخباره بالمغيبات   في الاخبار اي في السنة
كما يقتضيه السياق   اما الذي ورد في القران اي اما الاخبار بالمغيبات
الواردة في القران   وكان كما اخبر اي وكان الامر الواقع ما اخبر به فالكاف
زائدة   بعد غلبهم اي بعد غلب فارس للروم   الى معاد اي الى الموضع
الذي اعتدته وهو مكة فمعاد من الاعتياد   قل للمخلفين من الاعراب
اي القاطنين حول المدينة الذين تخلفوا من صحبتك لما طلبتهم
ليخرجوا معك الى مكة عام الحديبية خوفا من تعرض قريش لهم اذا رجعت
منها   وقد وقع ذلك اي الدعا للقوم اصحاب الحق الشريع وقوله
بنو حنيفة هم اهل اليمامة   ليستخلفنهم في الارض اي بلاد الاعاجم
الكفار وقوله كما استخلف الذين من قبلهم وهم بنو اسرائيل الا انه

الجبابرة   واما الذي ورد في الاخبار اي واما الاخبار بالمغيبات التي وردت
في السنة فمنها قوله الخ   هذه المدة اي ثلاثين سنة وذلك بزيادة ستة
اشهر خلافة الحسن بن علي وعلي هذا هو من الخلفا وهذا خلاف المتعارف من
انهم الاربعة فقط وفي بعض النسخ وكانت خلافة الخلفا الاربعة الراشدين
هذه المدة وفيه انها لم تبلغ هذه المدة الا بزيادة ستة اشهر التي اخرها
سيدنا الحسن بن سيدنا علي   فكان كذلك اي فثبت ذلك اي اقامتها
بعده فكانت تامة واسم الاشارة راجع لما فهم مما بعده والكاف زائدة
الفئة الباغية اي الجماعة الخارجة عن خلافة مولانا علي والمقصود
جماعة معاوية   فقتل مع علي اي فقتل اذ كان في حزبه   يوم
صفين بوزن سجين معرب بالحركات على النون وربما اعرب بالحروف
كقول القائل حضرت صفين وبيست صفون وهو موضع بشاطئ
الفرات كانت فيه الواقعة العظيمة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
في غرة صفر سنة اثنين وثلاثين اي يوسي   وهذا اي الحديث
يدل الخ ووجه دلالته ان جماعة معاوية اهل الشام قد ثبت بهذا
الحديث انهم بغاة والبغاة هم الخارجون عن الامام فعلم بذلك ان
عليا كرم الله وجهه هو الامام الحق   حين اسره العدو وهم المسلمون
وكان اسر المسلمين للعباس قبل اسلامه   فللفضل كذا ولعبد الله كذا
هما ولدان للعباس   ومنها اي ومن جملة اخباره بالمغيبات الواردة
في السنة   النجاشي هو سلطان الحبشة وكان مؤمنا مصدقا
اسلم على يد بعض الصحابة ولم يجتمع بالنبي وهو بفتح النون وقد
تكسر   مما هو كثير اي في كتب الاخبار   الوجه الثالث اي من الوجوه
العقلية الصالحة لان تكون دليلا على صدق سيدنا محمد في دعواه الرسالة
واسما بواحد منها انه لا مجال للعقل فيهما بل المرجع فيهما
للتوقيف   وهي علم الخ هذا التصوير للحكمة العملية كما ان التصوير للحكمة
النظرية بالمثال   انه اعطي معجزات اي غير ما مر والا فما مر من الاخبار
عن المغيبات معجزات ايضا وقضية كلامه ان كل واحد من الاطراف
المذكورة معجزة وليس كذلك بل بعضها ليس معجزة بذاته دال على
صدقه

صدقه صلى الله عليه وسلم فتدبر توسع المتن في ذلك ولو عبر بالآيات
الاعم من المعجزات كان اولى   واحيا الموتى ورد ان ابويه احييا له وامنا
به وانه كان احيا شاة جابر بن عبد الله التي ضيف بها النبي واصحابه
بعد اكل الصحابة لحمها وقد امرهم ان لا يكسروا عظمها فجمع صلى الله عليه
وسلم عظامها بعد اكل لحمها وقال لها قومي باذن الله فقامت
وشهادة الشاة اي نطقها فهو من اطلاق الملزوم وارادة اللازم
مما لا ينحصر انظره مع قوله مشهور الخ فانه غير ملايم لان المشهور المستفيض
فانه يحصر اللهم الا ان يقال قوله مما لا ينحصر اي كثرة   الوجه الخامس
الاولى الخامس سيرته واوصافه وقوله واوصافه تفسير لسيرته
وقد تعرف اعداؤه جزئيته اي بصدقه من اول عمره الى اخره
وايضا لو صدر الخ المناسب ان لو قدمه بعد قوله فان احد الخ كما في
بقوله وقد اعترف الخ ترشيحا والمناسب اسقاط لفظ ايضا
لتنزه اي عابه اعداؤه بالكذب فالمنزه المعيب ومنه قوله تعالى
ولا تنابزوا بالالقاب   من العرب العربا المراد الخلص من العرب
واضافته جوامع للكلم من اضافة الصفة للموصوف   ولا في امره اي
على الحق   الترفع هو رفع الهمة عما ابنا الدنيا لاجل ما في ايديهم
قيل ان من جملة التواضع التكبر على اهل الدنيا ثقة بالله   لا يزداد
مع الغضب الا حلما فيه ان كلامه يقتضي اجتماع الغضب مع الحلم وهما
متضادان قلت الكلام على حذف مضاف اي مع اسباب
الغضب الا حلما   ولم توجد اي تلك المحاسن   يشير الى محاسنه
لوح بهذا الى قصور العبارة عن الاحاطة بما لانه عليه الصلاة والسلام
خلقا وخلقا ومبينة بكسر الياء اسم فاعل   ولهذا اي ولاجل محاسنه
خلقا وخلقا   واما النقلي اي واما الدليل النقلي الدال على نبوته
عليه الصلاة والسلام   في الكتب الماضية اي الكتب الالهية المنزلة
قبل القرآن وجملة الكتب المنزلة مائة واربعة ستون على شيث ستون
وثلاثون على الخليل وعشرة على موسى قبل التوراة والتوراة والانجيل
والزبور والفرقان   وذكر الانبياء له عطف على نص   واوصافهم

اي ايها الانبيا وهو محتمل لان يكون مضافا للفاعل وهو ظاهر العبارة
والمفعول نظير قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم
من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه
دليل قاطع اي وذلك لاستحالة صدور الكذب ممن ثبتت نبوته
فاذا اخبر بنبوة احد ثبتت نبوة ذلك الاحد والا لزم الكذب في خبره
وهو محال   معينين اسمه اي بانه محمد او احمد كما ياتي   نص نبوته
اي النص الدال على نبوته وكان الاولى تقديم الزبور في الذكر على الانجيل
لتقدمه عليه نزولا   مع مبالغتهم في تبديلها اي في التبديل فيها
اي في الكتب المذكورة   وذلك يدل اي وبقاء النص الدال على نبوته
فيها مع مبالغتهم في تبديلها يدل الخ   لا يزيل جميعه التبديل اي
لا يزيل التبديل جميعه فقدم المفعول والضمير عائد على ما هو موجود في
التوراة والانجيل والزبور من امره عليه السلام وكثرة تزداد ذكره
فيما بايدي اليهود اي الثابتة فيما بايديهم صفة للنصوص   من
المكتتب الان اي حال كون ما بايدي اليهود والنصارى من تلك الكتب
من جملة المكتوب الان اي من جملة ما وقع فيه التغيير والتبديل   فمنها
اي فمن تلك النصوص الثابتة فيها التي اطلع عليها علماؤنا   قال
الله الخ هذا هو ما في المصحف الخامس من التوراة بالمعنى   اني اقيم
اي اجعل مبعوثا   لبني اسرائيل اعلم ان اسرائيل هو سيدنا يعقوب
ابن اسحاق بن ابراهيم الخليل واسماعيل اخو اسحاق فاسماعيل
عم ليعقوب فاولاد اسماعيل وهم العرب اولاد اخوة اسحاق واولاد
عم يعقوب   من بني اخوتهم اي من بني اخوة جدهم وهو اسحاق
وليس المراد ظاهر العبارة والمراد من الاخوة الجنس لان اسحاق ليس له
الا اخ واحد وهو اسماعيل فليس الجمع في اخوة على حقيقته   على
ان هذا النبي اي الذي يقيمه الله لبني اسرائيل   ليس من بني اسرائيل
اي ليس من اولاد من بني اسرائيل   انهم اي بني الاخوة المذكورين
اما العرب وهم اولاد اسماعيل وقوله واما الروم اي وهم اولاد
العيص بن اسحاق والحاصل ان ابراهيم الخليل كان له ولدان
فقط

فقط اسماعيل واسحاق واسماعيل ابو العرب وليس من ذريته نبي الا سيدنا
محمد واسحاق كان له ولدان يعقوب وعيصو ويقال له ايضا العيص ومن
ذريته الروم وليس من اولاده نبي الا ايوب وجميع المتاخرين الانبيا
عن اسماعيل واسحاق ما عدا سيدنا محمد وايوب من ذرية يعقوب
اسرائيل وانما لقب بيعقوب لنزوله من بطن امه عقب العيص لانهما
كانا توأمين في بطن واحد فقول الله في التوراة من بني اخوتهم يدل على
ان هذا النبي ليس من بني اسرائيل ثم هو يحتمل ان يكون المراد من
بني اخوة ابيهم ويحتمل ان يكون المراد من بني اخوة جدهم والاول لا يصح
لان بني اخوة ابيهم اولاد عمهم الروم وليس منهم الا ايوب وهو قبل موسى
فتعين ان يكون المراد من بني اخوة جدهم وهم العرب والنبي الذي منهم
هو سيدنا محمد وهو بعد موسى   وكان قبل موسى بزمان يقال انه كان
في عصر يوسف وهو ايوب بن ابرص بن رزاح بن روعابيل بن العيص
ابن اسحاق بن ابراهيم عليه السلام   فتعين ان المراد بالاخوة الاولى
ان المراد بني الاخوة   واهل الذكا منهم الاوضح من اهل الذكاء
وفي بعض النسخ اهل الغنا منهم يودون واو بنت لاحبار وهي ظاهرة
والذكا بالمد الفطنة المتوقدة   في هذا اي في قول التوراة اني اقيم
لبني اسرائيل الخ   هذا على الاشارة راجعة للمذكور في التوراة   الا
الى العرب اي وحينئذ فلم يكن مقاما لبني اسرائيل فما في التوراة ليس نصا
في انه هو   ما على وجه الارض اي من الزنادقة وارباب الملل والاقاليم
لا يسلم   من يجهل امر محمد اي من حيث رسالته لجميع الخلق اي وح
فكلام التوراة نصا في انه هو   وانه قال اي لانه قال الخ   وهذا
كتابه الخ كتابه صلى الله عليه وسلم هو الفرقان وقد صرح فيه
بانه مبعوث الى الخلق كافة قال تعالى فيه وما ارسلناك الا كافة
للناس وقال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا   قلت الى اخره
هذا من كلام المص جواب عن ما يقال كيف تكون رسالته عامة
مع ان كلام التوراة يقتضي انها خاصة ببني اسرائيل وانت خبير
بان هذا الجواب فيه شي اذ لا يلزم من نفي ادوات الحصر عدم الاختصاص

اذ لا اساليب كما هو معلوم عند علماء البيان الا ترى ان من معاني اللام
الاختصاص وليست من ادوات الحصر وانما عين الجواب عن
ما يقال حيث كان المراد من الكلام عدم الحصر فلم عين بنو اسرايل بالذكر
دون غيرهم لرفع ما يتوهمونه اي لنفي توهم بني اسرايل مفهوم موافقة
بالاحرى وذكر ارباب الحواشي ان هذا الكلام لجواب وهو قوله قلت الخ
من كلام الم جواب ثان من اعتراض اليهودي وانه في غير محله لان
الاسرايلي لم يقدح بمشاركة غير بني اسرايل لهم في بعثة نبينا حتى
يجاب بانه لا حصر وانما قدح بالبعثة للعرب خاصة وعدم البعثة لبني
اسرايل راسا فلا تكون جوابا الا ما قاله العلامة القرطبي انتهى
ثم قال هذا العالم اعاد النقل للنقل الواقع بكلام اي الم بين كلام
القرطبي دفع ذلك اي الخبر السابق اي دفع مضمونه وهو انه ليس
على وجه الارض من يجهل امر محمد من جهة عدم رسالته وبذلك الخبر
اي وبمضمون ذلك الخبر السابق فالاشارة في قوله بدفع ذلك وبذلك
راجعة لمضمون قوله قبل فقلت له ما على الارض من يجهل الخ
اخبرنا اسلافنا اي ولكنه لا ينتصره انه قال بدلا من قوله وبذلك
الا فرقة استثنا من قوله اسلافنا اليهود ان قلت كلام هذا
الخبر السابق يقتضي انه من اليهود العيسوية وهذا يفيد انه ليس
منهم والجواب ان ما تقدم على سبيل التنزل وارتكاب مذهب الغير
ثم عطف اي هذا الحبر اليهودي اي مال اليه نشاتنا اي خلقتنا
على اليهودية اي وقد وجد ما يدل على بطلانها وتالله يؤتي
بالتا للقسم اذا كان في تعجب واستعظام كما هنا جا الله اي جا
شرع الله لموسى من جبل سينا اي من الجبل المسمى بهذا الاسم
واشراقه منه عبارة عن انزال الانجيل على عيسى سواء انزلها وهو في
ذلك الجبل وهو من جبال الروم كان عيسى يسكن قرية بالشام
قريبة منه يقال لها ناصرة ونصورية واليها تنسب النصارى
ومع جماعة من جبال فاران هكذا يوجد في بعض النسخ وفي بعضها
باسقاطه والى قال الخ هذا استدلال على ان فاران هي مكة
هاجر كانت

هاجر كانت جارية لسارة زوجة سيدنا ابرهيم وهي بتشديد الرا وتخفيفها
وابنها اسماعيل فاران ومعلوم ان الله انما اسكنها مكة فتكون مكة
هي فاران بكمال الظهور اي بوضوح على كماله ترعد لهاجر اي في
شان هاجر وقوله حين دعته اي دعت المولى لاسماعيل خشوعك
اي دعائك وفي الزبور الخ لما فرغ من الكلام على نقل نص التوراة
شرع في الكلام على نقل نص الزبور الذي بايديهم الان وصف الزبور
انه موضوح من الصهرة نظرا لما يدل عليه لسانها وقد اطلع عليها وناجانك
المنصوص فيما بايدي اليهود والنصارى من الكتب الان ويجوز بالحا
المهملة اي يملك واراد بالبحر المحيط فاراد بالبحر والاشمة اليمين وثانيا اشمة
اليسار فهو اشارة الى ان ملكه وامره عام وفي نسخة ويجوز بالجيم اي
يمر من البحر الى البحر وهو كناية عن عموم رسالته ومن منقطع الانهار
الخ اي ومن الانهار المنقطعة كنهر الفرات والنيل والدجلة والمراد بكونها
منقطعة انها غير محيطة فهي منقطعة عن الاحاطة ويلحس اعداه
التراب اي على التراب كناية عن اهانتهم واذلالهم بالقرابين جمع
قربان يطلق على ما يتقرب به الى الله ويطلق على من يتقرب من الملك
ويجلس معه كالوزير وهو المراد هنا اي وتاتيه ملوكهم يجلسا هم
الخاصين به كالوزرا وتسجد له اي تعظمه وقوله وتدين من التدين
اي وتتدين له تتدين مصورا بالطاعة والانقياد لانه يخلص
الخ تتميل للاطراف قبله في الجملة ان الله اظهر من صهيون اكليلا
اي اظهر من اسماعيل رئيسا اي صاحب الرياسة وهو سيدنا محمد فقوله
الخ كناية عن الرياسة الاولى ان يفسره بصاحب الرياسة وهو سيدنا
محمد كما قلنا ويحمل محمودا بدلا من الاكليل او نعتا له يخالفه اي لمن
يخالفه في الرياسة والنبوة وليس من ذريته والظاهر ان هذا المخالف له
سيدنا محمد لان الرسالة انتقلت من ذرية اسرايل الى سيدنا محمد والحال
انه ليس من ذريته وبنو صهيون اي وليفرح بنو صهيون وهم العرب
لان صهيون هو مولانا اسماعيل وهو ابو العرب اصطفى الهرامة
اي اختار النبي الذي هو منهم وهو سيدنا محمد امته تناملة للاحمر والاسود

ذات شزون الشزون بضم الشين وسكون الزاي جانب المتن واما الشزر
بالفتح فهو جانب النصل وحد السيف وهو المراد هنا اي ذات حدين
واشرافهم اي ويوقنون اشراف الامم ايها الجبار اي يا صاحب الجبر
والقهر والمراد به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعك كانه
عطف تفسير لناموسك والناموس الوحي وقوله مقرونة بهيبة يمينك اي
بهيبة يمينك بالسيف يخرون تحتك اي يذلون ويدخلون في
الاسلام طوعا او كرها او يؤدون الجزية عن يد وهم صاغرون قوله
داوود مبتدا وقوله هو عيسى خبره وقوله الذي ادعى الانبعث لولد
داود لانه من احفاده داوود اي لان امه من ذريته كي يعلم
الناس اي لاجل ان يعلم الناس ان هذا الولد وهو عيسى بشر وليس
ابنا لك يا رب وقد حقق الله رغبته فبعث جاعل الشرع ماحي البدعة
وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم الناس ان عيسى بشر عبد
الله ورسوله وكذا قال الخ هذا تخلص حسن الى النقل عن الانجيل
على وجه الحكاية فلما فرغ من الكلام على نقل نص الزبور وشرع في
الكلام على نقل نص الانجيل البارقليط وهو نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم قال السمرو ومعنى البارقليط كاشف الخفيات ومظهرها
ومصدوق الابن في قوله انا ابن الانسان مولانا عيسى ومصدوق الانسان
امه مريم عليها السلام بشر خبر ثان وابن الانسان خبر اول عن
يوحنا اي نقلا عن يوحنا بكسر الحاء وهو احد الاربعة الذين عرب
كل واحد منهم الانجيل ونقلوه من السريانية للعربية ونقل
يوحنا هو المعول عليه عندهم وقوله البارقليط هذا منقول القول
لابد من يوحنا كما قال العارفي وبخ العالم من التوبيخ وقوله
ويسوي بينكم وفي نسخة ويسوسكم بالحق من السياسة وهي المعاملة
بلطف الى ان قال اي في الانجيل نقلا عن يوحنا بالامثال الخ اي انا
مثلكم بالتاويل اي بتاويل تلك الامثال وتبيينها اي انه ياتيكم
بمعاني هذه الامثال ان تتم الكلمة اي وهي النبوة وتمامها ختمها
وقوله التي في الناموس اي الوحي اي التي هي من الوحي وفي بعض النسخ
التي بها

التي بها الناموس اي التي ينزل الناموس بسببها لانهم ابغضوني
مجانا اي من غير موجب اي لانهم كفروا به فاذا انت الكلمة فيظهر تمامها
لخروجهم وكفرهم بصرما كان خافيا فلو قد جا المنحمنا اي فاذا جاء
المنحمنا ليظهر صحة ما قلته لكم من عند الرب اظهار في محل الاضمار اي
من عنده وقوله روح القدس اي الروح المطهر وهو سيدنا محمد وهو
بدل من المنحمنا بلسان السريانية الحاصل ان الالفاظ ثلاثة مترادفة
المنحمنا والبارقليط ومحمد الا ان الاول لفظ سرياني والثاني رومي والثالث
عربي كرما بفتح القاف وسكون الراء هو شجر العنب ومضى على
ذلك اي على ما ذكرته لك التمثيل ثم ثم لمحمد الخ اي ثم ضرب مثلا
لمحمد في الامثال التي ضربها للامة مثل للانبياء ومثل للدنيا ومثل
لسيدنا محمد وجعله الموكل اي فالموكل بسقيه واصلاحه ادم اولا
وهكذا الى سيدنا محمد سيزاح عنكم اي يبعد ويزال وقوله ملك الله
اي الرياسة من سقط على هذه الصخرة اي من تعرض لها بسوء يريد
بذلك اي بالصخرة الموصوفة بما ذكر ومن سقطت عليه اي سلطت
عليه تلك الصخرة من ناواه هو بالنون اي باغضه وعاداه وحاربه
اظهره الله عليه اي جعل الله له الغلبة عليه ولا يسمع صوته تفسير
لما قبله الغيرة بضم الغين المعجمة وفتح الواو وكسر وفي بعضها بضم العين
المهملة وسكون الواو وعلى كلا النسختين فهو كناية عن الحق المنوي
اي انه يزيل الجهل الغلف اي التي عليها غلاف وغطا بحيث لا يصل
لها شيء من المواعظ احمد خبر عن قوله عبدي وقوله يحمد الله تعليل
لتسميته احمد تفرح البرية من الفرح وهو السرور على كل شرف
اي محل مرتفع ولا يضعف اي عن مقابلة من عاداه ولا القصبة
الضعيفة اي لخوفهم من الله ولا يخصم بالبنا للمفعول اي لا يخصم
ولا يغلب بالحجة بل هو الغالب بها وفي نسخة ولا يقصم اي لا يهلك قال
تعالى وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة الاية حتى تثبت بالماضي
وفي بعضها يثبت بالمضارع وهو انسب بالمقام وضمير المتكلم في قوله
حجتي عمر تعالى والمراد حجته شريعته والى توراته اي فرقانه كما طلق

التوراة على القرآن وقد وقع تسمية القرآن توراة ففي حديث الشفا قال الله
لمحمد صلى الله عليه وسلم منزل عليك توراة حديثة تفتح بها اعينا عميا
واذانا صما وقلوبا غلفا فيها ينابيع العلم وفهم الحكمة وربيع القلوب
في غير ما وجه ما زائدة اي في غير وجه اي في اكثر من موضع   منه ذلك قول
موسى الامم يعني فحصل من ذلك انه مبعوث للامم عموما ولم يكن البعث
عاما الا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم   وفي الانجيل ان المسيح
لا انقطاع صنيعه حيث خلا ما في التوراة عما قال النبي اشعيا عليه السلام
وانا بعثت الى الغنم يجوز به عن من ارسل اليهم من بني اسرائيل لما بح
الضعف وعدم القوة على الجهاد وقوله الرابضة اي الساكنة في اماكنها
فالرابضة ماخوذ من الربض وهو محل المبيت وهذا كناية عن عدم
انتشار رسالته وقصورها بخلاف رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه
وسلم كلا   فلا يجوز هذا من تتمة ما في الانجيل كما في المعارك
وفي صحف حبقوق الظاهر ان هذه الصحف التي جلب المص النقل عنها
زائدة على العدد المتعارف في الصحف المنزلة وح فالعدد لا مفهوم له
ولعل الاقتصار عليه لعظم المنزل عليه او لنقله ذلك الخبر من جهة الجم
من التين اي من جبل التين وهو جبل سينا اي جاء شرعه وانزل
على موسى في ذلك الجبل   وملك اي احد وقوله الى ان قال في اخره
اي شان محمد   يا مركبا اي بسبب امرك بالقتال اي ترتوي السهام
بحوم الاعدا   ارض البادية المراد بها مكة وقوله المعطشا اي من
النبوة لانها كانت مهملة من النبوة من عهد اسماعيل لان محل
الانبيا والرسل في الشام فاعطى الله مكة ببعث اشرف الخلق منها
محاسن الشام لان لبنان من جبالها   والتبتهج من الابتهاج
والابتهاج التزين والفلوات جمع فلاة وهي البرية اي الارض القفرا
لبنان جبل بالشام مشهور وشانه انه صاحب حسن ومأوى
للصالحين ومتعبد الاوليا   وكمثل عطف على محاسن فالكاف
زائدة اي ان مكة ستحلى باحد مثل الحسن والنور الذي في جبل
لبنان وحسنا مثل حسن الدساكر والرياض   الدساكر جمع دسكرة
وهي القرية

وهي القرية والصومعة والارض وبيوت الاعاجم تكون فيها الشراب
والملاهي او بنا كالقصر حوله بيوت اي بيوت المناسب هنا المعنيين
الاخيرين   الا قفاد اي الايام التي يفتخر فيها الناس انفسهم بالمروة
والاحسان   تعزوت ذلك اي تسميته ضلالا وقوله على كثرة اي مع
كثرة او ان على للتعليل   تخبر به اي واخبر به وقوله فيلى اي على
لسان ملك وقيل لي في سري   قلت اري الخراب بمصر وبنا مثلة
ذلك فراه ببصره   بابل موضع بالعراق ينسب له السحر والخمر وما انزل
على الملكين ببابل   النخرة اي البالية المتهشمة   فصاحب الحل
هذا من كلام المص   ببابل متعلق بسقط وقوله من دون الله متعلق
بعبادة الاصنام   وتهدمت اوثانها بنبيها اي بسبب نبينا لا بسبب
عيسى   لم تلبث اي لم تمكث وقوله ان فلبعث تصويرا لقوله لم تلبث
تلك الكرمة   بالسخطة اي بسخط من الله فالسخطة فعلة من السخط
وهو الغضب   واحرقت السمائم جمع سموم وهي الريح الحارة
قوله تكون نهارا غالبا فمنه ذلك هذا اشارة لظهور شريعة سيدنا محمد
المعطشا اي من النبوة   نارها هذا اشارة لصناديد الصحابة
وشوكتهم في الحرب وقوله من اغصانها اي الاشجار المعروفة المنبوتة
من الغرس   تلك الكرمة اي المشبه بها بنو اسرائيل   فاعتبه الى اخره
هذا من كلام المص قول وقوله الا ضحى عطف على قوله هذا النص صريح
وقد نعت اي وطال انه قد نعت الخ   لا تطول دعوتهم اي
لا تستمر دعوتهم زمنا طويلا بل يضعفوا ويظهر كذبهم بالرب
قربانهم اي ما يتقربون به   بساعده اي بنبوته وقربه   اكثر
تنازعه قوله لا يظهر ولا تقوم الخ   فاعتبر من هذا الكلام اي
المنقول عن صحف دانيال وهذا من كلام المص   بخت نصر بضم البا
وسكون الخا المعجمة معناه ابن ونصر بفتح النون وتشديد الصاد
المهملة المفتوحة اسم صنم كما في القاموس وهو علم مركب تركيب اضافة
سمي به لانه وجد لقيطا عند ذلك الصنم لم يعرف له اب وهو الذي
سبى بني اسرائيل وخرب بيت المقدس واسر من جملتهم دانيال عليه

قصر المتهورة   وطلب منه اي انه طلب منه ان يخبره بما راه وان
يخبره ايضا بتاويله فقد طلب منه ان يخبره بالامرين وذلك لان ما راه
او عجز في تفسيره فطلب منه ان يخبره به ثم يفسره له فقال له اما المنام
الذي رايته فكذا واما تفسيره فهو كذا   وعظم تفسير لقوله ربه
صدقت اي هذا هو الذي رايته   تحكم باليمن والشام اي احدهما باليمن
والاخرى بالشام   وملك بضم الميم وسكون اللام عطف على دين   على
اختلاف اديانها اي مع اختلاف اديانها   الماضية بالجر نعت للكتب
او بالرفع نعت للنصوص   لئلا يخرج اي ولا تزيد عليه لئلا يخرج هذا
المختصر عن الغرض اي وهو الايجاز وال في الغرض عوض عن المضاف اليه
اي عن غرضنا ومقصودنا منه   عددهم سبعة هذا هو المشهور
وبعضهم كالحلبي في سيرته اوصلهم الى اثني عشر   فاذا وفقت اي
هديت وخلقت لك الداعية والقدرة على العلم بهذه الخوارق الدالة
على رسالته التي تضمنها المبحث من قوله في اول الفصل ومولانا محمد صلى
الله عليه وسلم قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه الى هنا
للعلم بها اي للعلم بهذه الخوارق كلها الدالة على رسالته   حصل لك
الفاء في ترتيب حصول العلم بصدق الرسالة على التوفيق للعلم بالخوارق
الدالة على الرسالة شيء اذ حصول العلم بصدق الرسالة مرتب على حصول
العلم بالخوارق لا على التوفيق وقد يجاب بانه عومل مسبب السبب معاملة
السبب اذ التوفيق سبب في حصول العلم بالخوارق المشار اليه وحصوله
سبب في حصول العلم الضروري بصدق رسالة سيدنا محمد او يقال كلامه
جار على حذف اي وفقت لهذا العلم وحصل لك العلم به حصل لك العلم
الضروري الخ   ضرورة اي بالضرورة والبداهة لا بالنظر فالمراد بالضروري
ما قابل النظري   فوجب الايمان له اي فترتب على حصول العلم الضروري
بصدق رسالته وجوب الايمان به فيما ذكر وهذا يقتضي انه انما وجب
الايمان بما ذكر لكون العلم بصدق رسالته ضروريا فلو كان العلم بما ذكر
نظريا فلا يجب الايمان بما ذكر وليس كذلك فالاولى ان تفسر الضرورة
بالوجوب كان العلم بديهيا او نظريا اي حصل العلم وجوبا اي قطعا
قوله في

قوله في جل ما جاء به اي في كل فرد مما جاء به الخ   جملة وتفصيلا يحتمل ان يكون
راجعا للايمان به اي وجب الايمان به جملة اي في الجملة وتفصيلا اي على
التفصيل فالايمان به في الجملة بان يصدق انه رسول الله والايمان به تفصيلا
بان يصدق بكل فرد جاء به على حدته لكن يقيد الايمان بما جاء به تفصيلا
بالاستطاعة ويحتمل ان يكون راجعا لما جاء به ومرجعهما جاء به
جملة الى المتشابه ومصدوق ما جاء به تفصيلا مقابل المتشابه
كالحشر والنشر من المعلوم ان ما جاء به صلى الله عليه وسلم شامل
لامور المعاد وغيرها والمص اجمل الكلام على امور المعاد خصوصا اهمها ما
بيانها وذكر النشر في المقام مستغنى عنه بناء على ما فسر به في الشرح
الحشر ولكنهما واردان في الشرع ولذا تعرض له المص   لعل هذا
البيت اشارة الى ان الحشر والنشر يتعلقان بالبدن الدنيوي عند اهل
السنة ثم ان قول المص هذا البيت الى قوله وفي اعادة عين الوقت
قولان قد ثبت في بعض النسخ وفي بعضها اسقاط هذه الزيادة
وصنيع الشارح يقتضي انه لا ثبت لها في النسخ التي ضبط بها الشرح
اجماعا اي بالاجماع ممن يعتد باجماعه وليس من اهل الزيغ اعادة المثل
محض راجع للامرين اما رجوعه للثاني فهو ظاهر واما رجوعه
للاول فالمراد بكون التفريق محضا ان يصير الجسم جواهر فردة
تردد باعتبار الخ اصله ان قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
يحتمل ان المراد بهلاكه تفريق اجزائه ويحتمل ان المراد بهلاكه عدمه
عدما محضا فالقران محتمل للامرين وقوله باعتبار ما دل الخ فيه شيء
لما علمت ان القران قابل للامرين لكن دلالته على العدم ظاهرة واما
دلالته على التفريق فهي خفية وتعبير الشارح بالقران لدلالته يقتضي ان
القران صريح في الامرين   اما الجواز العقلي فيهما اي في العدم والتفريق
المحض   الصحيح منهما اي من القولين اعادتها باعيانها خلافا
لما قاله بعض المتكلمين من عدم اعادتها بناء على ان المعاد امثالها دليل
فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى وقدم المص هنا الطريقة التي
تحكي الاتفاق على الطريقة التي تحكي الخلاف عكس ما جرى عليه في الشرح

والمراد بالاعراض التي في اعادتها النزاع الاعراض التي تبقى زمانين بذاتها
او تبعا امثالها وبين ما لا يحتمل البدن بدونها كالبياض والسواد
لا كالضرب والحركة والانتقالات والشبع والالام والاصوات ونحو ذلك
فان هذه لا تعاد قولا واحدا لا بذاتها ولا بامثالها كذا ذكر العبادي
وفي الجوهرة ان هذا قول اكثر المعتزلة وان الصحيح ان العرض يعاد
مطلقا وانظر ما معنى اعادة الضرب وحركة الذكر في الفرج مثلا وقد
سالت شيخ شيخنا الشيخ احمد الملوي بعض مشايخه عن ذلك فتوقف
قال شيخنا العدوي ولعل اعادتها مما يعلمه الله وان قصرت
عقولنا عنه   وفي اعادة عين الوقت قولان حاصلهما ان الاجسام
الدنيوية حيث كانت تعاد باعيانها واعراضها فهل تعاد الاوقات
التي مرت عليها لتشهد لها بالطاعات وتشهد عليها بالمعاصي
او لا تعاد قولان   وكالصراط عطف على الحشر والمعنى اي فالصراط
مما يجب الايمان به وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون
والاخرون ولا طريق للجنة الا عليه وهو المعني بقوله تعالى وان منكم
الا واردها وهو ارق من الشعر واحد من السيف وورد انه مسيرة
ثلاثة الاف سنة الف صعود والف هبوط والف استواء وقال ابن
ابي جمرة قد جاء في صفة الصراط انه ارق من الشعر واحد من السيف وانه
سبع عقبات وان طول كل عقبة مقدار ثلاثة الاف سنة   وكالجنة
اسم لدار النعيم وهي موجودة الان عند اهل السنة وقالت المعتزلة
لا وجود لها الان وانما يوجدان يوم القيامة   وسوقها الى الموقف
وغيره اي كالسوق الى الميزان والصراط وظاهره ان الحشر عبارة عن
مجموع الامور المذكورة واما النشر فهو عبارة عن الاحياء وح فعطف
النشر على الحشر في المتن من عطف الجزء على الكل ولكن المشهور ان النشر
هو ايجاد الابدان بعد فنائها او جمعها بعد تفرقها مع احيائها
واخراجها من القبور واما الحشر فهو سوق الناس للموقف وغيره من مواطن
الاخرة قوله واجمع المليون بمعنى ارباب الشرائع وفي بعض النسخ
المسلمون مكان المليون والذي يناسب الحادث المليون قال

المولى

المولى في شرح الجزائرية لا اشكال ان الملل كلها من لدن ادم الى سيدنا
محمد مجمعة على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها ويرد الارواح
الى مثابكتها كما كانت اول مرة واعلم ان اعادة المعدوم جائزة
عندنا وعند المعتزلة لكن المعدوم عندهم شيء فاذا عدم الموجود
بقيت ذاته المخصوصة فامكن ان يعاد لاجل ذلك وعندنا اذا عدم
المعدوم ينتفي بالكلية مع كونه يمكن الاعادة وخالف الفلاسفة
والتناسخية ووافقهم بعض الروافض وابو الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي من المعتزلة اما الاولون فانكروا المعاد الجسماني
واما الاخرون فمرادهم انهم ينكرون اعادة المعدوم ويقولون
الاعادة جمع الاجزاء وفرق بين المراد بالاعادة بقوله والدليل
الخ واحتج الفلاسفة على امتناعها بما سياتي ذكره والرد عليهم
اه يوسي   والدليل عليه اي على الاتيان الاعادة الخ وحاصل
ما ذكره الشارح قياسان من الشكل الاول احدهما ان تقول الاعادة اما
ايجاد بعد عدم او جمع بعد تفرق وكلاهما ممكن ينتج الاعادة ممكنة
والثاني ان تقول الاعادة ممكنة وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق
تحذف انه نتيجة الاول الماخوذة على انها صغرى للقياس الثاني اه
وقد يقال ان الحد الوسط لم يتكرر في الثاني فالاحسن في تقريره
ان تقول الاعادة ممكنة اخبر الصادق بوقوعها وكل ممكن اخبر
الصادق بوقوعه فهو حق   وكلاهما ممكن اي فالاعادة ممكنة
واخبر الصادق بوقوعها فتطوى هذه النتيجة للظهور وعليها
يترتب قوله وكل ممكن الخ والذي يدل على ما قدرنا من النتيجة من قوله
واخبر الصادق بوقوعها ما بعد من قوله واما ان الصادق اخبر
بوقوع هذا الممكن الخ   وانما قلنا الخ هذا توجيه لقوله
وكلاهما ممكن الذي هو كبرى القياس الاول   لما عرفت الخ تعليل
لقوله تقبل لذاتها   والا لزم الخ اي والا يكن ذاتيا بل كان قبول
الجوهر والعرض للوجود والعدم معللا ولا احتاج لقبول اخر لان العلة
انما تؤثر في معلولها ما يقبله فلا تؤثر في القبول الا اذا كان قابلا

بشيء آخر وكذا انتقال في ذلك الشيء الآخر وهكذا او قوله لزم التسلسل
أي او الدور وفي الكلام حذف او انه اطلق التسلسل هنا بالمعنى الاعم
وذواتها اي الجواهر والاعراض لا تنقلب بعد عدمها اي بحيث تكون
مستحيلة الوجود بل هي في حالة الوجود قابلة للعدم وفي حالة العدم قابلة
للوجود ولا نقل انها بعد انعدامها انقلبت وصارت مستحيلة الوجود
وانما قلنا الخ هذا تمهيد للسند الذي ذكره بعد وهو قوله لانها اي الاجزاء
وجا بالتمهيد للفصل فوافق اي لان الاجزاء قابلة للجمع بدليل
النشأة الاولى وان نظرنا اليها بحسب فاعلها الخ هذا مستغنى عنه
بما علم ان الفاعل بها من عموم تعلق الصفات وانما ذكره زيادة في
البيان فلا يبعد اي في جميع الاجزاء بعد تفرقها اي ذاتها اي المعاد
ونظرا للفاعل وبنو انشاها قدم الخلاق العليم في الاستدلال
على الاستدلال بنو انشاها مع ان التركيب انشاها مقدم في التلاوة لان
اخذ الفاعل في الاول اظهر خصوصا مع المبالغة بخلاف انشاها فانه
وان كان صريحا في اثبات الفاعل لكن الاظهر في الدلالة عليه لفظ خلاق
وعليم والحاصل ان انشاها يتضمن امرين يدل عليهما خلاق وعليم
صراحة فما ارشد اي القرآن بعد اختلاطها بغيرها هذا ناظر
على القول بان الاعادة عن تفريق لا على القول بانها عن عدم والجواب
انه الخ هذا الجواب غير مناسب لاسلوب الكلام اذ الكلام لمناسب
لقوله ثم ارشد الى الجواب الخ ان يقول والجواب ما ارشد به بقوله قد
علمنا ما تنقص الارض منهم ثم يأتي بقوله انه تعالى عالم بجميعها الخ
عالم بجميعها الخ فلا استبعاد لرجوع جميعها قد علمنا ما تنقص
الارض منهم قال ابن عطية اي قد حفظنا ما تنقص الارض منهم
لنعيد اليهم بهيئتهم يوم القيمة فقد تغير طبعها اي لان طبع
الحياة الحرارة والرطوبة وطبع التراب اليبوسة والبرودة وحينئذ
فهما متباينان فكيف ينقلب احدهما الى الآخر ورد ذلك بان الاشجار
طبعها البرودة والليونة ويخرج منها الحار اليابس وهو النار الذي
جعل لكم من الشجر الاخضر نارا هو الشجر المرخ ونحوه من العيدان التي
يحك

يحك بعضها ببعض فتخرج منها النار وما ان الصادق الخ هذا
بيان للطرف الثاني من صغرى القياس الثاني وما تقدم بيان للطرف الاول
منها لانها قابلة للاعادة ممكنة اخبر الصادق بوقوعها واحتج
المنكرون الخ اي وهم الفلاسفة وقوله لبعث الاجساد اي احيائها واخراجها
من قبورها وحاصله ان الفلاسفة انكروا بعث الاجسام وتمسكوا بشبه
بعضها ارشد القرآن الى جوابها وقد تقدم ذلك وبعضها لم يرشد القرآن
لجوابه فتصدى المصنف لذكره والجواب عنه بقوله واحتج الخ لو اكل انسان
آخر ليس المراد انه اكله كله بل المراد انه اكل بعضه وصار ذلك البعض المأكول
جزءا من الآكل فلا يخلو اما ان يعاد هذا الجزء المأكول لبدن المأكول منه
او لبدن الآكل او لبدن كل منهما واياما كان فهو باطل اما وجه بطلان
عوده لكل من البدنين فلانه يلزم عليه حلول الشيء الواحد بالتشخص حالا
في محلين واما بطلان جعله جزءا من احد البدنين فلما يلزم عليه من عود
الآخر ناقصا اذ اعادنا ناقصا لزم عوده بعينه وتمامه والفرض عوده
بتمامه ولانه يلزم عليه الترجيح من غير مرجح لان عود ذلك البعض المأكول
جزءا من بدن الآكل ليس باولى من جعله جزءا من بدن المأكول منه وكذلك
العكس جعل المأكول اي بعد اعادته في الجملة انما قال ذلك لان
ذلك المأكول حين كان جزءا للآكل لم يكن جزءا للمأكول منه وبالعكس
لانه كان جزءا للآكل بعد الأكل وكان جزءا للمأكول منه قبل الأكل
ويستحيل جعله اي بعد الاعادة لاستحالة حلول الشيء الواحد
بالتشخص في محلين اي واما حلول الشيء الواحد بالنوع في محلين
فهو جائز كحلول الانسان في زيد وعمرو بناء على ان الكلي له تحقق في
جزئياته لمقصود اي لاجل تحصيل امر مقصود او لا لمقصود
اي او ليس لتحصيل امر مقصود اما الايلام اي بالنسبة للمعاد
وقوله او تحصيل لذة او دفع الالم اي بالنسبة للمعاد والاول اي
اصل الايلام وقوله لا يصلح اي بناء على التحسين العقلي لان العقل يقتضي ان
اعادة العبد للايلام قبيح والحسن انما هو اعادته لاكرامه لانه الاصلح
بالعبد وترك الاصلح قبيح والثاني اي تحصيل اللذة بالمعاد

ليس في هذا العالم يعني عالم الدنيا وقيل بل كل ذلك أي خلاص عن الالم اي
دفع الالم الاستمرار وقوله بل كل ذلك الاشارة راجعة الى اللذة لا بشرط قوله
باطلة حقيقة اي بل كل اللذات الحاصلة لعالم الدنيا سواء حصلت له في الدنيا
او في الاخرة خلاص عن الالم اي والخلاص من الالم ليست لذة حقيقية
عند الجمهور خلاص عن الالم اي فلذة الاكل خلاص عن الم الجوع ولذة
الشرب خلاص عن الم الظما وقد تكون اللذة خلاصا عن الم التشوق الى
الشيء وح فما بقي الا ان تكون الغرض في الاعادة حصول اللذة للعباد لانه
لا لذة اصلا والثاني اي وهو دفع الالم بالنسبة للعباد وقوله لانه
يحصل اي لان دفع الالم عن العباد يحصل الخ والجواب عن الاول اي
الذي هو قوله ان الانسان الخ اجزاء اصلية الخ وهي التي تكون باقية من
اول العمر والمراد بها العناصر الاربعة التي يتركب منها الجسم كما قيل
او الاجزاء التي تعلقت بها الروح في الرحم واجزاء فضلية اي فاضلة
وزائدة على الاجزاء الاصلية وهي التي تتغير بتغير الغذاء اكثرا ايد
بسببه وتزول وتنقص بسببه والماكول فضلة اي اجزاء فاضلة
بالنسبة للمتغذي زائدة على اجزائه الاصلية فهي وان كانت اصلية في
الماكول الا انها فضلة في الاكل اي زائدة فيه على اجزائه الاصلية فهي
وان كانت اصلية في الماكول وليست اصلية له لانها حادثة فيه وطارئة
عليه لانه كان انسانا بدونها وحيث كانت فضلة في الاكل واصلية في
الماكول فلا تعاد في الاكل وانما تعاد في الماكول والجواب عن الثاني
الخ حاصله انا نختار ان العود لا لغرض ولا لتحصيل مقصود وقولكم انه
يؤدي الى السفه والعبث ممنوع لان السفه في العرف عبارة عن الجهل
بالمصالح وخفة العقل والعبث في العرف فعل الشيء مع الذهول وعدم
التحصيل ولا ملازمة بين هذا وبين نفي الغرض وبيان ذلك انه تعالى الامر
له في فعل مع ان افعاله كلها جارية على وفق علمه وارادته ولا شك ان
جريانها على وفق علمه يقتضي نفي الجهل بعواقب الامور فلا يكون فعله سفها
وجريانها على وفق ارادته يقتضي نفي عدم القصد لتلك الافعال فلا يكون
فعله عبثا وقد ان افعاله تعالى يستحيل ان تعلل الخ اي وح فنختار
ان العو

ان العود لا لغرض ولا لتحصيل مقصود وقولكم انه يؤدي للعبث والسفه
ممنوع وقد سبق بيانه اي بيان استحالة تعليل افعاله بالاغراض
وحاصله انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لعاد ذلك الفعل واجبا عليه
لا يتاتى تركه لكن التالي وهو وجوب فعل من الافعال عليه باطل فبطل المقدم
بيان الملازمة ان منع الغرضان يشتمل الفعل على حكمة تبعثه على ايجاده
بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل فيكون الغرض موجبا للفعل وبيان
الاستثنائية ما يلزم من وجوب فعل عليه قهره وعدم اختياره وقد
ثبت بالدليل العقلي انه فاعل مختار فبطل ان يكون لغرض يحمله على
فعل ان تكون الغرض الخ في اعادة المعدوم وقوله الالذاذ اي الالذاذ
المعدوم وهذا هو الطرف الثاني المنادي بقوله بل لتحصيل لذة
من غير ان يسبق الم التشوق اليه ولا الشعور به اصلا اي كمن عثر على
مسالة علمية من غير سبق الم التشوق اليها ولا شعور له في طلبها وكذا من
عثر على كنز فجاءة من غير طلبه اياه ولا شعور له به ان لذة الاخرة كذلك
اي لانها جارية على غير هذا النسق الدنيوي فتكون ايضا دفعا للالم اي
كما ان لذات الدنيا دفع الالم يشبه بعضها الخ انما قال بعضها لان
البعض الاخر لا يشبه لذات الدنيا لا في الصورة ولا في الحقيقة لان كما ان
فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر انه لا شركة
بينهما اي بين لذات الاخرة ولذات الدنيا الا في الاسم وكانه اطلق اللذات
على الملذوذات ولا شك انه لا اشتراك بينهما الا في التسمية كما يقال
ان في الجنة عسلا وخمرا وعنبا ورمانا ونحو ذلك وفي الدنيا هذه الاسماء
والحقائق متباينة كما قال تعالى لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون اي بخلاف
خمر الدنيا انهم يوسي ثم يعيدها اي ثم يوجدها بعينه ولم يثبت
نفي ذلك وهو انه يفرقها ثم يجمعها فوجب التوقف وهذا اختيار امام
الحرمين وهو انا نقطع بان الاجسام تعاد ولا نجزم بعد ذلك بانه عن
عدم او عن تفريق بل نتوقف لعدم دليل يعين احدهما و[illegible] المحققون
بل التفريق ايضا هلاك اي لانه ازالة للجملة والهيئة التركيبية
فصدق عليه الهلاك وح فلا يتم ذلك الاحتجاج الفنا اي العدم

بل التفريق ايضا هلاك اي لانه هلاك لاجتماع الاجزاء اي ذهاب له فكما ان
الهلاك يتعلق بكل جزء يتعلق بالاجتماع وهو باطل لعلمنا ان الذي
حققه بعض الافاضل في حواشي العقائد وجعله الماخوذ من فحوى كلام
السعد في كلام التصريح ثم المقاصد ان المعاد هو الاجزاء الاصلية باعراضها
لكن في قالب وهيكل اخر مماثل للاول لا انه عينه والمتبادر من قوله الا انها
عين تلك الاجسام ان الاجزاء الاصلية تعاد في الهيكل اي القالب الاول
فيخالف ما نقله عليه كلام حواشي العقائد من ان الاجزاء الاصلية من المنام
الا انه تعاد في هيكل اخر مماثل للاول واختلف اصحابنا المراد بهم
اهل السنة والصحيح اعادة اعيانها اي مقابل القول بانها لا تعاد
بناء على ان المعاد انما يعاد بمحله فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى
ثم انه على الصحيح من انها تعاد اختلفوا هل يصح الله تعالى ان تعاد في
غير محلها اولا بناء على ان اختصاصها بمحلها لنفسها فيمتنع او بارادة الفاعل
المختار فيجوز والي هذا اميل المحققين انظر اليوسي وقوله وقال ابن العربي
هذا اشارة لطريقة ثانية تحكي الاتفاق على اعادة الاعراض باعيانها
ولكم هنا قدم الطريقة الحاكية للخلاف في اعادة الاعراض على الطريقة
التي حكت الاتفاق على اعادتها عكس ما جرى عليه في المتن ليشهد له اي
ليشهد له بالطاعة او عليه بالمعصية وقضية هذا ان اوقات النوم لا تعاد
الا ان يقال المراد تشهد له ولو بعدم وقوع المعصية كما يعاد الجسم
واللون يؤخذ منه ان الاعراض التي تعاد الاعراض اللازمة للاجسام
لا عموم الاعراض وتقدم ان المنقول عن اهل السنة خلافه وهيف
عليه عطف على جائز يعني بها غيرها الخ لما كان المتبادر من قوله
جلودا غيرها ان المراد جلودا غير الجلود الاول بحسب الذات وهذا ليس
مراد اتى بالعناية لافادة ان الجلود الثانية عين الاولى بحسب الذات
والغيرية انما هي باعتبار الزمان فالزمان الذي اعيد فيه الجلد ثانيا في
اعادة او ثالثا اعادة الخ غير الزمن الذي حصلت فيه اول اعادة وان
كان المعاد ثانيا او ثالثا هو شخص الاول فلو كان الوقت يعاد لكان
الجلد الاول يعاد بوقته فلا يكون ذلك المعاد غير الجسب الذات ولا بحسب
الوقت

الوقت وقد قال جلودا غيرها والغيرية بحسب الذات باطلة فتعين انها
بحسب الوقت وقد علمت ان الغيرية بحسب الوقت لاتفاق الا على عدم
اعادة الوقت وح فالوقت لا يعاد واذا انت وقت الاخرة لا تعاد فكذا
اوقات الدنيا وقد بين ذلك في كتب الاصول هذا اخر كلام ابن العربي
وهنا انتهى كلامه واما قوله هذا انما يتعلق الخ فهو من كلام المص
فهو اي شرعا جسر بفتح الجيم وكسرها وهو ما يعبر عليه من القنطرة
وقوله على متن جهنم اي على ظهرها واما الصراط لغة فهو الطريق
ومن امسك الخ هذا انهى لقوله فلا معنى الخ ودفع لما يستغرب من
مشي الانسان على ارق من الشعرة لان ذلك ممكن ولا اثر لقدرة العبد فيه
وانما الفاعل هو الله تعالى ولا يتعاصى على قدرته ممكن للتجلج
الشك في ثبوته التجلج هو التحرك والاضافة بيانية اي فلا معنى
للتجلج والتحرك الذي هو الشك في ثبوته كما سلكت المعتزلة في
قوله والتعرض لتاويله وحاصل ما في المقام ان المعتزلة تاولوا ما ورد
من لفظ الصراط على غير حقيقته وذلك انهم قالوا لا يمكن المشي على الصراط
ولو فرضنا امكانه لان في المرور عليه تعذيبا للمؤمنين والمؤمنون
لا عذاب عليهم قالوا وانما المراد بالصراط طريق الجنة المشار اليها بقوله
تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليها بقوله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم ومنهم من حمله على الادلة الواضحة ومنهم من حمله على العبادات
كالصلاة والزكاة ومنهم من حمله على الاعمال الردية التي يسال عنها ويؤاخذ
بها فكان السؤال عنها مرورا عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها
واجاب الاصحاب بان العبور على الصراط ممكن بالضرورة كالمشي على الماء
والطير في الهواء واما قولهم ان فيه تعذيبا للمؤمنين فجوابه ان الله
يسهله على من شاء كما ورد ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف وكالريح
والجواد فاذا لم يقم موجب للتاويل وجب الايمان بالصراط على ما ورد
ولا يصرف عن ظاهره وهو المطلوب ورد به الكتاب والسنة انظر
ما وجه قوله هنا ورد به الكتاب والسنة ولم يقل ذلك في وصف
الصراط مع انه ورد به ايضا الكتاب والسنة وقوله ورد به الكتاب

والسنة قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال تعالى فمن
ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وهو بعمود وكفتين بلسان
والساق وعظمها والكفتان احداهما منيرة والاخرى مظلمة وورد ان
الكفتين كاطباق السموات والارض فتوضع الحسنات في المنيرة على
هيئة حسنة وكتب السيئات في المظلمة بخلاف ذلك والصحيح يوميذ
مثاقيل الذر مبالغة في تحقيق العدل وعلى هذا الحسنات كل انسان
وسيئاته بميزان واحدة ووردان الجنة تكون عن يمين العرش
والنار على يساره وينصب الميزان بين يدي الله تعالى كفة الحسنات عن
يمين العرش مقابلة الجنة والاخرى عن يساره مقابلة النار والوزن عام
كالورود واما قوله تعالى في حق الكفار فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا
اي نافعا لهم على حذف الصفة والموزون فيه صحف الاعمال اي
فتوضع جميع الاعمال الحسنة في كفة وجميع صحف السيئات في كفة ويخلق
الله لكل انسان علما يدرك به رجحان حسناته او سيئاته كذا قيل وعلى
هذا فليس هناك صحف يوزن بها او مثالات لها اي للاعمال اي
ان الاعمال التي هي اعراض تجسم وتوزن بما قدر له على التعديل
اي لاجل اظهار قدر اجور الاعمال وعقابها وما يتعلق بها فيه انه غير
الاول وكان الاولى ان يزيد في الاول بما قدر اجور الاعمال وعقابها
وقوله وما يتعلق له تفسير لما قبله وانكر معظم المعتزلة ذلك
اي الميزان والوزن الحسيين وقوله واولوا الوزن بما اعتبار
الحسنات اي واول بعضهم الوزن باعتبار الحسنات واعتبار السيئات
والمراد باعتبار الحسنات والسيئات تعدادها كل من الحسنات
والسيئات وعدم تضييع شيء منها والحاصل ان المعتزلة قالوا ان
الاعمال اعراض لا يمكن وزنها حال وجودها فكيف اذا زالت وتلاشت
وح فلم يبق الا ان يكون المراد بالميزان الوارد ميزانا معنويا فقيل
المراد بها العدل الثابت في كل شيء واعتبار الحسنات والسيئات وعدم
تضييع شيء منها وقالوا وزن كل شيء الخ اي وقال بعضهم ثا وبلا
ثانيا المراد بالوزن الادراك فميزان الالوان التي تدرك بسببه البصر
والاصوات

والاصوات السمع والطعام الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
التي من جملتها الاعمال العلم والعقل فوزن كل شيء بحسبه والجواب ان
الموزون صحائف الاعمال والخفة والثقل باعتبار ما فيها من المعاني او يجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وهذا كله لا استحالة
فيه وقد وردت ظواهر النصوص بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها
اصلا قال ابن دهاق ولا يكون الوزن مقاصة بين الحسنات والسيئات كما ذهب
اليه الجبائي فقال توزن الحسنات والسيئات فما فضل من الخير للعبد
دخل به الجنة وما بقي عليه من السيئات دخل به النار فان ذلك مذهب باطل
لا يصح بل مذهب اهل الحق ان العبد اذا اتى بطاعات كامثال الجبال ثم
كانت له مخالفة واحدة فهو في المشيئة فلله ان يعاقبه عليها ويحبط
ثواب طاعته وله ان يغفرها له يجوز اي يجوز عقلا ان يكون المراد
بالوزن والميزان الواردين معناهما الحقيقي المتعارف ولا نقطع به
سمعا لاحتمال ان يكون المراد بالوزن اعتبار الحسنات والسيئات وعدم
تضييع شيء منها بطلان القولين الاول هو ما اشار له بقوله
واولوا الوزن والثاني قول ابن المعلم ووجه بطلانهما انه قد وردت
ظواهر النصوص بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها وصرفها عن
ظاهرها لغير موجب الاعمال الصالحة اي وتوزن تلك الجواهر
عن ذلك اي عن الذي يوزن فقال توزن الصحف هذا اللفظ
لا يقتضي انه لا يوزن غير الصحف اذ ليس فيه حصر فلا يرد به قول الجبائي
لكن لما كان الحديث في معرض بيان ما يوزن بقرينة السؤال كان فيه
معنى الحصر وان الموزون هو الصحف لا جواهر اخرى وح ان صح هذا
الحديث كان مخصصا للجبائي ويكون القول الثاني المذكور عند المص
وهو ان الموزون مثالات باطلا ايضا سواء قلنا انه عين قول الجبائي
او قلنا انه غيره اذ لا فرق بينهما فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا
الخ اي بدليل فمن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم
في جهنم خالدون ولا يصلح الا للكفار واجيب بانه كناية عن خفة
الميزان عن قلة الحسنات وهو بعيد فيه تردد اي قولان تقدم نقلهما

اي في المعاد وهما مخلوقتان الي الان قبل يوم الجزا والجنة لغة البستان
واصطلاحا دار النعيم في الاخرة والنار لغة جسم لطيف محرق والمقصود به في المقام
دار العذاب في الاخرة فهو مجاز مرسل من باب تسمية الشي باسم ما حل فيه
وهبوط ادم منها هو بالجر عطفا على قوله اي وبدليل هبوط ادم منها
اي من الجنة وادم هو ابو البشر خلقه الله يوم الجمعة بارض عدن وعاش
الف سنة وما تقدم فيه ابنه شيث وما ذكره من خلق الجنة فقط ولم
يذكر خلق النار قبل يوم الجزا من القران وكان المناسب ان لو صرح له
بان يقول وقوله تعالى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وقوله
تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا ورؤية النبي لهما في الاسرا وقد انكر
جماعة من المعتزلة خلقهما اي قبل يوم الجزا واستدلوا بقوله تعالى تلك
الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا حيث
عبر بالمضارع ولم يقل جعلناها واجاب اصحابنا بان المراد نجعلها ملكا
لا خلقا والتمليك استقبالي وهذا لا ينافي وجودها الان على انه من
باب التعبير عن المستقبل الخ ورد هذا بانه خلاف الظاهر فلا يصار اليه
الا بقرينة ثم على حمله يكون المعنى انها تستمر في يوم الجزا ويرد ايضا بانه
لا معنى للاعداد اذ ذاك وانما يكون الاعداد قبل ذلك اه يس من
بساتين الارض اي كان فيها رجل يقال له ادم غير ابو البشر ثم اخرج من
ذلك البستان قالوا وكان ذلك البستان بعدن واستدلوا لهذا الحمل
بقوله تعالى في الجنة الحقيقية وما هم منها بمخرجين ورد عليهم اولا بان
الهبوط انما يكون من علو الى اسفل وثانيا بان هذا انما يكون بعد
دخولهم للجزا وهذا تلاعب بالدين اي في الدين والاشارة
راجعة لقوله وحمل الجنة الخ وافعال الله لا هزل لزعمهم انه
لا فائدة لخلقهما قبل الثواب والعقاب ولو تنزلنا الى هذا رد
عليهم بحسب زعمهم وقوله في ايقافها اي في ايقاف افعال الله وقوله
فما المانع من اشتمالها اي الافعال التي هي هنا خلق الجنة والنار الان
والاستفهام انكاري في اعدادها اي الافعال لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى
المفعول بخلاف ما تقدم فان المراد بالافعال عين حقيقتها لطف في الايمان
اي لطف

اي لطف للاختصاص بذوي الايمان بسبب الكمال الوعد والوعيد اي ويقول
ما المانع من ان يكون في اعدادهما الان لطف وهو الغرض بدليل السياق
وكان المناسب ان يقول او يقول ما المانع ان يكون الغرض من اعدادهما
اللطف بذوي الايمان بسبب الكمال الخ لقوله تعالى بيان للملازمة التي
حكمت بها الشرطية وقد قال تعالى الخ هذا سند للاستثنائية المطوية
القائلة لكن التالي باطل وهو وجوب عدم انقطاع نعيم الجنة فالمقدم
الذي هو الجنة والنار مخلوقتين الان مثله واذا بطل المقدم ثبت نقيضه
الذي هو ليستا مخلوقتين وهو المطلوب والجواب اي عن ما تمسكوا
به وقيل ان ذلك اي دوام الاكل والظل وقوله بعد دخولهما في الاخرة
اي بعد دخول الجنة والنار في الاخرة فالمصدر مضاف للمفعول وحاصله
انا لا نسلم الملازمة في الشرطية وما المانع من وجودهما الان ثم يهلكان
في المستقبل مع ما فيهما ويوجدان بعد ذلك فقوله تعالى اكلها دائم
اي بعد الدخول في المستقبل او نقول الخ حاصله منع للاستثنائية
وتقريره ان يقال لا نسلم الاستثنائية وما المانع من وجوب عدم
انقطاع النعيم وقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه اي ما عدى ما استثني
من الجنة والنار وغيرهما فالشرطية مسلمة والاستثنائية ممنوعة
عام مخصوص مثل التخصيص الذي ذكره ان تجعل الجنة والنار من
المستثنيات وقد ورد ذلك في حديث انتهى ودليله اي دليل
المذكور من عذاب القبر وسؤاله واحيا الموتى فيه ولا تحسبن الخ
هو دليل على الاحيائية فقوله تعالى النار يعرضون عليها الاية دليل
على عذاب القبر والاحيائية لان اعراضهم عليها يقتضي احياهم حيث
يعذبوا ولا يصح الجواب عن ما يقال المراد بالعذاب في الاية عذاب
الاخرة فاجاب بما ذكر لكن ما اجاب به معارض بقوله تعالى ولهم رزقهم
فيها بكرة وعشيا يعني مقدار طرفي النهار من الدنيا فكما تصور ذلك
في الجنة يتصور في النار ثم قوله بعد ويوم تقوم الساعة
الاية يعني ان قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ليس في الاخرة
ولذا اجابه الله ولو اقتصر عليه بان قال ولا يصح ان يكون المراد منه

عذاب الآخرة لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة كان أولى ولقوله تعالى
عطف على ما قوله لعدم تغييره والفاء للترتيب أي ومعلوم انهم لما اغرقوا
اغرقوا فتكون النار حاصلة لهم وهم في قبورهم ثم لم يزل ذلك أي
الاستعاذة من عذاب القبر وبشر الخ هو بشر بن غياث المريسي بفتح
الميم وكسر الراء المشددة نسبة الى مريسة قرية والمسلمة أي والسؤال فيه
ورد الارواح وانكروا رد الارواح فيه اللازم للسؤال فهو ميت
في قبره أي فمن مطروح في قبره لا يتعلق به سؤال الى يوم الحشر على
غير سمة الايمان اضافة سمة للايمان بيانية أي على غير هي صفة هي
الايمان بان مات كافرا او فاسقا وقوله فانه يعذب أي في القبر بين
النفختين وبيان اذ ذاك واما من مات على سمة الايمان فلا يعذب في
قبره ولا يسأل فيه عذاب القبر للكفار أي فيعذبون فيه بجحود افكارهم
دون المؤمنين أي لان الفاسق عندهم مخلد في النار ولكن
لا يعذب عذاب الكفر واما المؤمن فلا يعذب اصلا فالمراتب عندهم ثلاثة
وانكروا أي الثلاثة البلخي والجبائي وابنه وقوله وانكروا تسمية
الملكين الخ أي لاستنادهم الى التحسين العقلي زعما منهم ان المنكر هو
ما يصدر منهم في حق الكافر عند تلجلجه اذا سألوه والنكير هو تقريعهم
له وقال صالح فيه الذي يظهر من كلام تقي الدين ان لفظ صالح
بالتنوين والقبر كانه لقب له ورأيت في بعض النسخ بيد انه
بكسر القاف ولم اره عند من اتفق برائع يوسح جائز أي جوازا ووقوعا
وقوله ويجري على المؤمنين أي كما يجري على غيرهم وبالم أي وان
كانت الارواح لم ترد اليه خلاف الضرورة أي خلاف الامر الضروري
من ان الحياة برد الروح سبب للاحساس والتألم فاذا انتفت الحياة
انتفى ما ذكر منها وهم لا يشعرون أي لا يحسون به فانه يحس
بالالم اذا رجع اليه أي واما قبل ذلك فلا يحس بالالم ان السكران
لا يتألم أي لا يحس بالالم حال الضرب قبل ان يرجع اليه عقله وانما
منعه الجواب عن سؤال مقدر الى بعض اجزائه أي الميت من
القلب وغيره من الاجزاء وهو مختار امام الحرمين وبعضهم كابن حجر عن
ذلك

ذلك بالمنصوص الاجزا وذكر بعضهم ان الحياة تحل في كله لا في بعضه فقط وهو
قول الحليمي والحاصل ان اهل الحق على ان الميت يحيى في قبره واختلفوا في
كيفية احيائه فقيل تحل الحياة في نصفه الاعلى فقط وقيل في اقل جزء من قلبه
او غيره وقيل تحل في جملته وقال السعد في شرح المقاصد اتفق اهل الحق على
انه تعالى يعيد الى الميت في قبره نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد
بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل تعاد اليه الروح
ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في
الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية فلهذا
لا تعرف حياته كمن اصابته سكتة ويدرك أي الجواب المفهوم من
يجيب أي ويدرك الملكان هذا الجواب الذي يجيب به ان يسمع أي
الميت كلامهم أي كلام كل من الميت والملكين قالوا أي العلماء.
وليس في احياء الاطفال أي في قبورهم لاجل السؤال وحاصله
انه وقع النزاع بين العلماء في الاطفال هل يفتنون في قبورهم ام لا فذهبت
طائفة الى انهم يفتنون ويسألون عن الميثاق الذي اقروا به في صلب
آدم وبيعتهم لله تعالى وذهبت طائفة الى انهم لا يفتنون اذ ليس
عليهم الحساب ولا عذاب القبر ولا سؤال منكر ونكير وانما ذلك في حق
المكلفين يدل على التعميم أي على تعميم السؤال لكل من مات سواء
كان صغيرا او كبيرا ليعرفوا بذلك سعادتهم أي سعادة انفسهم
أي انهم من اهل الجنة وقوله وشقاوتهم أي شقاوة انفسهم
وانهم من اهل النار فمن اجاب تبين له سعادة نفسه ومن لم يجب
تبين له شقاوة نفسه وانه من اهل النار وكذلك المعصومون
اراد بهم الانبياء وفي سؤالهم خلاف كما في اليوسي فاراد بالتشبيه
انهم يسألون على احد القولين فقوله وكذلك تبع لمصحح قوله وظاهر
الخبر يدل على التعميم واعلم ان سؤال القبر وعذابه لا يختص بمن في
القبر بل لكل ميت سواء قبر ام لا سوى شهيد المعترك ومن مات
مرابطا ومن داوم على قراءة السجدة ومن داوم على قراءة سورة
الملك كل ليلة ومن مات يوم الجمعة او ليلتها ومن قرأ قل هو الله احد

في مرضه الذي مات فيه ومن مات بالطاعون او في زمنه ومن مات مبطونا
ومن مات مريضا مطلقا كما ورد في الحديث عاما والانبيا والاطفال على خلاف
فيهما والمعتمد ان الانبيا والاطفال على خلاف فيهما والمعتمد ان الانبيا
والاطفال لا يسالون ويكون تثبيتا لسعادته اي ويكون سوالهم
واجابتهم تثبيتا للملائكة بسعادتهم بعد ان يذهلهم الله عن المعرفة
السابقة او المراد تثبيتا لهم بسعادة انفسهم ان احدى الحياتين
حياة القبر اي فهذه الاية عند هذا القايل تدل على حياة الميت في قبره
واورد عليه اي على القايل ان احدى الحياتين حياة القبر انه يلزم عليه
ان تكون الحياة ثلاثا لان الحياة انه يلزم عليه ان تكون الحياة ثلاثا
لان الحياة في القبر تنضم اليها الحياة في الدنيا والحياة يوم الحشر فتكون
ثلاثا وهو باطل لان الاية دلت على انهما اثنتان وحاصله انه
لو كانت حياة القبر احدى الحياتين لكانت الحياة ثلاثا لكن التالي باطل
لمخالفته للقران فبطل المقدم وحاصل الجواب انا لا نسلم بطلان التالي
بل نقول انها ثلاث ولا يشكل مع الاية لان الاية وان دلت على نفي الحياة
الثالثة بطريق المفهوم لكن صريح النصوص يثبتها واذا تعارض دليل
دلالة المنطوق والمفهوم قدمت دلالة المنطوق وايضا قوله في
الاية واحييتنا اثنتين مفهوم عدد ومفهوم العدد غير معتبر عند جمهور او يقال
ان الحياتين المذكورتين في الاية الحياة الثانية وهي حياة القبر
والثالثة وهي حياة الحشر وخصهما بالذكر دون الاولى لانهما اللتان
انكرتا بعد الموت واما الاولى فمحسوسة فلا يحتاج للنص عليها واعلم
ان هذه الاية سيقت من جهة الخصوم استدلالا على نفي حياة القبر
بالاقتصار على اثنتين واجاب اصحابنا بان الاماتتين في الدنيا وفي
القبر وكذلك الاحياءان فاورد الخصم عليهم ما ذكره الشارح فتامل
لمعارضة القاطع اي وهو منطوق الحديث الدال على ان الحياة ثلاثا
انما خص الحياتين اي الاخيرتين ويحتمل ان هذا جواب ثالث
عن الاية لما ان تمسكوا اي المعتزلة المنكرين للحياة في القبر
والسوال فيه وينبغي ان يعلم ان المعتزلة قد تمسكوا في منع احيا الموتى

بشبه

بشبه عقلية ونقلية فتوجه المص لنقل ما احتجوا به من النقل وليبان
فساد احتجاجهم وسينبه عن بعده لكن لذكر شبههم العقلية وابطالها
فمن جملة ما تمسكوا به من النقل هذه الاية وهي قوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى اي لا يذوقون في الجنة الموت لكن ذاقوا
الموتة الاولى في دار الدنيا فلو كان في القبر حياة لزم موتنا مرتين
لكن التالي باطل لان المولى قال الا الموتة الاولى والحاصل
انه لو كان في القبر حياة للزم موتنا مرتين مرة بعد الحياة الاولى
ومرة بعد الحياة في القبر والمولى انما نفى الموتة الاولى ولم ينف الموتة
الثانية فدل هذا على عدم الحياة في القبر واجيب بان المراد
الا الموتة الاولى المصاحبة للمعصي وان كانت ثانية لانه زال الاشتباك
الذي بين الروح والبدن بالموتة الاولى وذلك هو سبب الالم وخروج
الروح فيجي الى القبر فتدخل الروح وتخرج من غير الم في ذلك التي لم تثبت
الا الاولى اي هذا الابتنا في حصول الموت في القبر الا انه خالي عن النص
انك لا تسمع الموتى اي فلو ردت الحياة لهم وصاروا احيا لسمعوا قوله
ما داموا موتى اي فلا ينافي ان الحياة اذا ردت لهم يسمعون كلامه
فان قالوا اي النافون لاحيا الموتى وهم المعتزلة في المقام نحن نرى الخ
وهذه شبهة عقلية وحاصلها ان الميت اذا دفناه وفتحنا عليه بعد مدة
وجدناه كما هو فلو كان قد احيي وعذب لم يبق على حاله الاول فدل
ذلك على انه لم يحي ولم يعذب هذا يوذن الخ اي ان صدور هذا
السوال من هذا القايل بعد ان سمع كلام النبي يوذن بعدم طمانينته
للايمان وانت خبير بان هذا لا يحسن جوابا والمناسب ان لو احاله
على ما ياتي جوابه في النص الذي بعده وهو قوله ولا يبعد فيه
مما هو منا للميت الخ ويناقب الملائكة اي ويسلم تناقب الملائكة
فينا وسلم قوله تعالى الخ وقوله ومن سلم الخ من مبتدا خبره قوله
لا يشك في المضرحي بذلك اي باحيا الموتى في القبور كنوم النايم
الخ اي بهذا التشبيه النوم والبرزخ او لمنزلة والبرزخ في اللغة
الحاجز والمراد به هنا المدة التي بين موت الانسان وبعثه وذلك

عند النفخة الثانية وهذا سوال البرزخ باعتبار الزمان والبرزخ باعتبار
المكان فهو من القبر الا علاعليين وهو مقر ارواح السعدا ومن القبر الي سجين
تحت الارض السابعة وهو مقر ارواح الاشقيا   ولا يقدح فيه اي في الايمان
عذاب القبر وسواله هذا ما يقتضيه السياق او ان الضمير عايد علي المذكور من
عذاب القبر وسواله وهو القريب والمناسب انه لو جرا علي تثنية الضمير
علي نحو ما وضح الا ان الاحسن اسقاط نحو ومحو وقف ما الحال والعايد
علي ما المحذوف اي علي الحال الذي وضع عليه في قبره ووجه القدح عندهم
هو ان من جرب التراب لا يبقى علي حاله قبل ذلك كما هو مشاهد   اخبر
بها اي بوقوعها الشرع اي الشارع او ان اسناد الاخبار للشرع مجاز   وهي
جايزة عقلا فان ما كان في الموت وما بعده خوارق عادات اخبر بوقوعها
الشارع والعقل يجوزها كان ما جا من تعذيب الميت وحياته وسواله
صحيح مع مشاهدتنا له علي حاله   في حله اي حل المذكور من التراب والاحيا
والسوال   هذا المعين اي الذي جرا عليه في المتن وشرحه الذي سبق
هو المنادي به ولد والبرزخ الخ   واما ما استحال ظاهره اي عقلا والحال
ان الشارع اخبر بوقوعه فهذا التعرض لمفهوم قوله وهي جايزة عقلا لكن
لا باعتبار خصوص ما جرا عليه في المقام الذي هو خوارق عادات في الموت
وما بعده ويوخذ من قوله ظاهره ان الشارع لم يقع منه اخبار بوقوع
ما كان مستحيلا قطعا اي في الظاهر والباطن وهو كذلك   فانا اي
معشر اهل السنة   اتفاقا اي من السلف والخلف   والا اي وان لم يكن
له تاويل واحد بل له تاويل متعددة ومعاني متعددة   وجب
التفويض اي تفويض الامر الي الله تعالى في تعيين واحد من تلك
التاويل ولا نعين واحدا منها   مع التنزيه الاولي حذف هذا
لان المقام يغني عنه لان قوله سابقا فانا نصرفه عن ظاهره يغني عنه
لان صرفه عن ظاهره هو التنزيه   خلافا لامام الحرمين اي فانه يعين
الحمل علي واحد منها لئلا يبقى في الالتباس والاشتباه علي العوام وحاصله
ما ذكره المصنف ما اخبر الشارع بوقوعه ان جوزه العقل وجب الايمان به
علي ظاهره وان احاله العقل صرف عن ظاهره فان كان له تاويل واحد تعين
الحمل عليه

الحمل عليه وان تعدد تاويله فوض الامر في تعيين ما يحمل عليه من تلك التاويل
عند الاقدمين وتعين حمله علي واحد منها عند الامام كذا قال المصنف والمصنف
لم يستوف ما في هذه المسئلة من الخلاف وحاصل ما فيها ان ما اخبر الشارع
بوقوعه وكان ظاهره مستحيلا كاليد والقدم والوجه والعين والاستوا
لله تعالى فالاشعري يقول ان هذه الامور ونحوها اسما لصفات لا طريق
لنا الا السمع ولا علم لنا بحقيقتها ومذهب الامام التاويل وهو مذهب
الخلف فيتعين عندهم صرفها عن ظاهرها فان كان تاويلا واحدا تعين
حملها عليه وان تعدد تعين حملها علي واحد منه ومذهب المتقدمين
وهو للسلف الصالح التفويض اي انه يصرف اللفظ عن ظاهره المستحيل ثم
يفوض المراد منه بعد ذلك الي الله تعالى اذا علمت ذلك تظهر لك
ما في كلام المصنف وسياتي بيانه   والتعرض لتاويله بعد هذا مستدرك لم
ولا يجوز تاويله قالوا و تعليليه   ولو كذبنا العقل الخ و تعليليه
وهو ستر لما يليه والاشارة راجعة لما اخبر الشرع به وظاهره مستحيل
عند العقل   لان العقل اصل الخ بيان للملازمة التي تضمنتها الشرطية
التاليه ولو كذبنا العقل الخ   لثبوت النبوات اي وذلك لان النبوة
ثابتة بالمعجزة وهي فعل الله حاصل بعد عدم فلا بد لها من قدرة وارادة
وعلم وحياة فيستفاد من ذلك الفعل بطريق العقل ان الله متصف
بتلك الصفات واذا كان الاصل هو العقل والنقل فرعه لزم من كذب
الاصل كذب فرعه   ونحو ذلك اي مثل يد الله فوق ايديهم ولا شك
انه يستحيل حمله علي الجارحة ولم يبق الا حمله علي الصورة   تاويلات
ينبغي ان يحمل الجمع هنا علي ما فوق الواحد لان هذا ماخوذ في مقابلة
ما له تاويل واحد   ليندفع اللبس اي الالتباس والاشتباه
ويفوض الامر فيه اي في التعيين الي الله تعالى ظاهره ان الاقدمين
يقولون انه يفوض الامر الي الله تعالى في تعيين ما يحمل عليه ذلك اللفظ
من تلك التاويل وليس كذلك بل يقولون ان ذلك الامر المتشابه يصرف
عن ظاهره المستحيل ثم بعد ذلك يفوض الامر الي الله في المراد منه اولا ولا
اصلا ولا يلتفتون لتاويله فيقولون في اليد مثلا ليس المراد بها ظاهرها

المستحيل وهو الجارحة بل المراد بها امر لايق به تعالى لا يعلمه الا هو تامل
بيمين قبضه اي الرحمن فصار الى الخلق شيء هنالكا اي في العرش بعني كل
اي تميز الاية الرحمن بالعرش كل الخلق يسمى استوى اي وعلى هذا
فالوقف على الرحمن الذي هو بالرفع بدل من ضمير خلق السموات والارض
وقوله على العرش استوى جملة ابتدائية فقوله استوى مبتدا وعلى
العرش خبر اي الشي الذي يسمى استوا كاين على العرش ومستقر عليه
والاظهر الخ هذا من تصرفات المص والمقام في غنى عن قوله مع
القطع بتنزيهه الخ الانواع فيه لان مضمون الخ هذا بيان لوجه
الاصرية الاتيا في ما عبر من قوله انما كان لدليل الخ والمناسب ان لو
وجه الاظهر بانه احوط فصل وعما جا به الخ قد سبق
قوله يجب الايمان به في كل ما جا به صلى الله عليه وسلم وما توجه اليه
هنا من جملة ما جا به من امور المعاد وكان المناسب اسقاط الترجمة
وسوق ما هنا في اسلوب ما قبله بان ياتي به معطوفا على ما قبله بان
يقول وكنفوذ الوعيد عطفا على قوله سابقا كالحشر والنشر نفوذ
الوعيد في طايفة من عصاة امته اي من اهل الكباير منهم الذين لم يتوبوا
او المراد بالامة امة الاجابة ثم ان ظاهره ان الوعيد ينفذ في طايفة
اما من الزناة او من شربة الخمر او غيره كذلك وليس كذلك بل المراد ان فرقة
الزناة لابد من نفوذ الوعيد في طايفة منهم وهكذا فكان الاولى ان لو
قال في طايفة من كل نوع من انواع عصاة امته وغير تلك الطايفة
يعفو له وافهم كلامه ان الطايفة التي ينفذ فيها الوعيد اقل من التي
لم ينفذ فيها من اهل الكباير ومقتضاه ان الوعيد لا يتحقق بتعذيب
واحد بل لابد من طايفة وليس كذلك بل الظاهر انه يكفي تحققه ولو في
واحد ثم يخرجون منها بشفاعته اي خلافا للمعتزلة والخوارج في خلود
ذوي الكباير غير التايبين في النار وانهم ليسوا مومنين بل كفار [منه]
عند الخوارج وفساق عند المعتزلة لا يسمون مومنين ولا كافرين
وهذه الشفاعة المذكورة احدى شفاعاته صلى الله عليه وسلم
وليست مختصة به بل هي ثابتة للانبيا والملايكة ولبعض المومنين

كالاوليا

كالاوليا والعلما لكن لعظم شانه صلى الله عليه وسلم خصه بالذكر دون
غيره ممن تكون له هذه الشفاعة والحوض لما افاد عقيدة نفوذ الوعيد
وعقيدة الشفاعة توجه لعقيدة الحوض فقال والحوض الخ نؤمن بالايمان
به وهو ثابت باجماع اهل السنة والاحاديث المستفيضة الشاهدة بذلك [الصحيحة]
وقد وصفه عليه السلام بان ماءه اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل
يصب فيه ميزابان من الكوثر وعليه من الاواني عدد نجوم السما حافتاه
ورايحته من المسك وحصاه اللولو ولا يظما من شرب منه ابدا ويذاد
عنه من غير او بدل وورد ان طوله من كل جهة مسافة شهر وورد في خبر
ذكره في الروض الانيق ان من اراد ان يسمع خرير الميزابين اللذين يصبان
من الكوثر في الحوض فليجعل اصبعيه في اذنيه ويسدهما فان ما يسمع
عند ذلك هو صوت الميزابين اه قال المص في شرح الجزايرية وهذا ان
صح فلا يستغرب ان يكون مجازا هو لان السمع عند اهل الحق كالروية
عندهم لا يمنع منه بعد ولا غيره وقالت المعتزلة ان الحوض كناية عن اتباع
السنة ورد عليهم بان ذلك لا يتصور الذود عنه في الاخرة اذ لا تكليف
فيها فلا يذاد فيها احد عن السنة وانما يذاد عن الحوض الحسي وكذا ذكر
رسول الله طوله وعرضه وقدره بالمسافة يدل على انه حوض محسوس
وكذا قوله يصب فيه الماء من الجنة وهل هو قبل الصراط الخ حاصل
انه اختلف في محل الصراط على اقوال ثلاثة فالقولان الاولان جاريان على
القول باتحاده والقول الثالث جار على القول بتعدده هل هو قبل الصراط
اي في ارض الموقف بدليل ما ورد انه يذاد عنه من غير او بدل ولا يتاتى
الذود عنه الا اذا كان قبل الصراط اذ لو كان بعد الصراط ما صح ان يذاد عنه
للنار لان من جاوز الصراط لا رجوع له الى النار ابدا فان قلت لو كان
في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار لان النبي قال من شرب منه
لا يظما بعده ابدا وقد صح ان قوما من اهل الاسلام يدخلون النار ثم يخرجون
منها بالشفاعة قلت الملازمة ممنوعة لان الشرب يصح مع دخول
النار بعده ويكون الشرب منه امانا من ان تحرق النار اجوافهم وامانا
من ان يدركهم الجوع والعطش او بعده اي لانه لو كان قبله للزم

ان من شرب منه لا يدخل النار لما ورد ان من شرب منه لا يظما لكن التالي باطل
كما مر ورد هذا القول بانه لو كان بعده للزم ان لا يذاد احد عنه لان من
جاوز الصراط لا يرد للنار وقد ورد في الحديث انه يذاد عنه من غير او بدل
ولتعارض ادلة القولين قال بعضهم انه حوضان الاول في الموقف وهذا
يذاد عنه من غير او بدل والثاني بعد الصراط لا يذاد عنه احد ونظاير
الصحف جمع صحيفة وهي الكتب المكتوب فيها اعمال المكلفين من خير
او شر وعبر في جانبها بالنظاير لما ورد ان الكتب كلها في خزانة تحت
العرش فاذا كان الموقف بعث الله ريحا فتطيرها فتقع كل صحيفة
اما في يمين صاحبها ان كان من اهل اليمين او في شماله ان كان من اهل
الشمال واول سطر منها اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
وذكر العلماء انه لا نص في انهم يعطونها قبل الوزن او بعده ولا في ان
هذه الصحف هي المكتوبة في الدنيا بكتابة الحفظة او صحايف يكتبونها
في قبورهم ينقلونها من صحف الحفظة وكتبت السيئة في قبره سوا كان
تكتب قبل ذلك ام لا الي غير ذلك اي من قواعد الاسلام وعلمه
متصل اي وما علمه متصل اي وماد العلم متصل لان المتصل و الكتب
انما هو الذي ذلك العلم ولذلك كقوله تعالى من جا بالحسنة فله عشر امثالها
الاية واما فعل الالام اي واما حصول الالام بالفعل فلا يقع ذلك
اصلا وهو قول الباطنية نسبة للباطن سموا بذلك لانهم عدلوا عن
الظواهر وقالوا ليست بمرادة ولم يفصلوا بين الظاهر المستحيل
وغيره وهذا رفض للشريعة وابطال لها والعياذ بالله وقالوا بل
المقصود من الشرع غير الظاهر فيرجع الي معاني باطنية فسموا لذلك باطنية
مثلا اقيموا الصلاة واتوا الزكاة يقولون المامور به ليست الصلاة
والزكاة المعهودتين بل امور اخر وكذا لا تقربوا الزنا ونحوه ليس المنهي
عنه الزنا بالمعنى المتعارف بل بمعنى اخر وهكذا وقصدهم بهذا نفي الشرايع
والخروج عنها ذلك الذي يخوف الله به عباده قالوا اخبر اطلق
الظلل ولم يرد لا حقيقة ولا مجازا غيره لك بل مجرد التخويف كاف
في التخويف المقصود في الاي فيخ الخوف به اي المصرح بالتخويف به
للعصاة

للعصاة في النصوص الشرعية واحتجوا ايضا هذا الاحتجاج وما قبله
نقلي وعاشته انه اي ذلك الطيوان الضمين وقوله انما قصر في حق نفسه
اي ولم يعتد علي المولي كما لا استحالة ان يكون له حمولا استحالة الي اخره
علمه لذلك المزروف وخلف اراد به تعلق قدرته لا اثر للسبوي و ح
فلا يحسن ترتيب العقاب عليا شيء منها وهذا الكلام اي هذا جواب
عن تلك الشبهة المذكورة وقوله وعيا طلب الي عطف علي التحسيل سر
القدر اي حكمة مثل الحكمة في كون الصلوات خمسا والحكمة في كون هذا
فقيرا وهذا غنيا وهذا عالما وهذا جاهلا هذا هو المراد بسر القدر
والنبي عليه الصلاة والسلام لم يخرج من الدنيا حتى اطلعه الله علي
جميع ذلك وهو في الاخرة فلهم سر القدر ايضا والله سبحانه وتعالى
الي هذا من كلام المولي المرجئة سموا بذلك لارجائهم المعصية
اي تاخيرهم اياها عن الاعتبار اي انهم قالوا انها لا تعتبر من حيث انه
لا يترتب عليا فعلها عذاب ان الخزي اليوم والسو علي الكافرين اي
وتعريف المسند اليه يقتضي الحصر كقولهم الكرم في العرب وبهذا يتم لهم
احتجاجهم فلا بد منه تهواي فالخزي الان خاص بالكافرين
انا قد اوحي الينا ان العذاب علي من كذب وتولى اي ان كل عذاب لا يكون
الا لمن كذب وتولى و ح مرتكب الكبيرة لا يعذب سال الرحمن منها
الاية يعني قالوا بلى قد جانا نذير فكذبنا فدل هذا علي ان كل من دخل
النار فهو مكذب ومقتضاه ان من لم يكن مكذبا فلا يدخل النار
فوجب ان يختص بالكافر اي وهو الذي تحقق فيه هذا المعنى الجاري
علي المبالغة فيخرج كذا النوع والحاصل ان المومن العاصي لا يصدق
عليه كفور لان صيغة المبالغة لا تنصرف الا للكامل وهو الكافر
بالنقل ولو عبر بصيغة اسم الفاعل بان قيل وهل يجازي الا الكافر
لا احتمل الكافر بالنعمة لا يقال ان هذا اسيادة علي المرجئة
توجه المطلب نزيده و دفعهم اياه يعارضه اي يعارض ما ذكر
من الايات علي وجه الاستدلال بها قوله تعالى من يعمل الخ او المراد يعارض
اي يعارض الاستدلال بالايات السابقة لان الايات السابقة تقتضي

ان العذاب خاص بالكافرين وهذه الاية تقتضي حصول العذاب لكل من الكافرين وعصاة المومنين وحيث كانت هذه الاية معارضة لما استدلوا به سقط احتجاجهم بتلك الايات لانا نقول اي في الجواب عنهم وحاصله ان قولهم يعلل
سيما الاية ابه وغيره والايات المتقدمة في ان هذه وعد باعتبار المومنين لا افادتها
بالمفهوم عدم تعذيبهم واذا تعارضت مع اية الوعيد فصح احتجاجهم
بها لان رحمته تعالى وجعله رحيم اي الوعد بها اي للوعيد وبقوله
تعالى اي واحتجوا ايضا بقوله تعالى فهو عطف على قوله السابق فهو من
جملة ما احتجوا به وانت خبير بان السوال المتقدم وارد على جميع ما احتجوا
به فكان الاولى تاخيره عن الجميع لان الايات المخصصة للعذاب بالكافر
اي التي جعلت العذاب خاصا بالكافر مرادها اي مراد الايات
والاسناد مجازي وخزي خاص اي وليست باقية على عمومها لكل
عذاب لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فقد اثبت ان ارباب الكبائر غير المشركين تحت المشيئة ان شاء غفر لهم
وان شاء عاقبهم بعذاب اخر غير عذاب الكفر ولا اختلاف ذلك اي
الذي يقتضي الخلود فهو عام اي لصدقه بكل مومن مرتكب
للكبيرة اراد الله نفوذ الوعيد فيه اولا يقبل التخصيص اي بان يخرج
منه من اراد الله نفوذ الوعيد فيه من مرتكبي الكبائر وح فلا يصح
استدلال المرجئة به ان المراد خص العصاة الخ اي وليس المراد خصوصها
من المتبشر والمعني توبوا فانكم اذا انتم يغفر لكم المولى ذنوبكم جميعها
تائبين اي لاخبار الشارع بوقوعه حتى اي لا يلحق المولى لوم في ايصاله
لكل من الكافر والمومن العاصي وايضا فهو ليس دائم الخ ازكت لفظة
ايضا مراعاة لمعنى الاستثنا قبل وان لا يقتطوا اي العصاة من رحمة
الله وقوله بموافقته اي بسبب وقوع الذنب وقوله حتى يغيرهم ذلك اي
القنوط في الامرين اي الذنبين هما عدم الدوام وعدم الشمول وحاصله
ان العاصي على تقدير وقوع العذاب له فهو غير دايم خلافا للمعتزلة
فانهم يقولون انه دايم وان كان عذابه دون عذاب الكفر والعذاب
لا يلحق جميع عصاة المومنين عفوا بالشهود عفوه عن كثير خلافا للمعتزلة
القائلين

القائلين بشموله لهم اهل الحق واهل السنة المطلق للتفسير باجماع
اي من اهل السنة والمعتزلة وكذا ايضا فيما بعد وصاحب كبائر فقط
اي جنس الكبائر الصادق بالكبيرة الواحدة فاكثر ولا يشترط الكثير
كما يوهمه الجمع فان مذهب اهل الحق ان من اتى بكبيرة واحدة غير تائب
منها فهو في مشيئة الله وما جرى عليه المص من انقسام فهو جار على
المشهور من ان الذنوب صغائر وكبائر لا على القول بان كل ما عصي الله به
فهو كبيرة والقسمان الاولان وهما صاحب الصغائر وصاحب الكبائر
الذي تاب منها وربما تكون بعد اهوال اي وربما تكون الجنة بعد
اهوال وليست هذه الاهوال من باب الوعيد وذلك كالعرض والحساب
فانهما اهوال وليسا من الوعيد ثم يغفر الله عطف على اهوال اي
بعد اهوال وغفران مع اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم اي لاجل
ان يتحقق بذلك صدق الوعيد وظاهر العبارة يتناول الكبائر والصغائر
اي يوهم من انواع المعاصي الانسب ان لو قال من انواع العصاة فالظلم
نوع من انواع العصاة والزناة نوع من انواع العصاة واكلة الربا نوع
من انواع العصاة وهكذا شفاعات اخرى اي كالشفاعة العظمى التي
لتعجيل الحساب وراحة للناس من هول الموقف وهذه خاصة به وشفاعته
في جماعة يدخلون الجنة بغير حساب وشفاعته لقوم في زيادة الدرجات
وشفاعته في قوم استوجبوا النار حتى لا يدخلوها اصلا وشفاعته
في جماعة دخلوا النار ان يخرجوا منها وشفاعته في من مات من المومنين
بالمدينة وشفاعته لمن زاره او زار محتسبا وشفاعته لعمه في اخراجه من
غمرات النار الى ضحضاح يصل الكعبين وشفاعته لمن اجاب المؤذن ثم
سال له عليه الصلاة والسلام الوسيلة وشفاعته في اهل بيته ان لا يدخل احد
منهم النار الى غير ذلك مما ذكر في كتب الحديث في الوعيد الاول هو الطائفة
السابقة من الخيل او من البشر استعارة الشر للطائفة الاولى من الناس وقوله
الاول وصف كاشف حوضين قبل وبعد اي وهل الحوض خاص بسيدنا
محمد او لكل نبي حوض ترده امته او لكل نبي حوض الا صالحا فحوضه ضرع
ناقته اقوال ثلاثة واختلف في من يشرب الخ الاقرب في ان المومن الطائع

يأخذ كتابه بيمينه وان الكافر يأخذه بشماله وقيل بالوقف والمص اقتصر على
قولين وترك الثالث   هل يأخذ كتابه بيمينه اي وهو المعتمد وقيل
يأخذه بشماله والقول الثالث الوقف وهو ما اشار له بقوله او امره موقوف
نحي   وهو اقرب اي لان هذه المباحث لا تدرك بالقياس فاذا لم يرد نص
تعين الوقف   ان اصول الاحكام المراد بالاصول الادلة والمراد بالاحكام
هنا الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم
ويصح ان يراد بالاحكام النسب التامة وكانه قال اعلم ان ادلة الاحكام اربعة   هنا
الكتاب وما عطف عليه وقدم الكتاب لانه الاصل فيها واتبعه بالسنة
لانها تبينه مع ان ما بعدها مرجعه اليها في الجملة   الكتاب الخ ظاهره ان
اصول الحكم محصورة في الاربع المذكورة وليس كذلك بل ثم خامس وهو
الاستدلال وهو كما قال في جمع الجوامع دليل ليس بنص اي من كتاب ولا سنة
ولا اجماع فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وقياس العكس
وقولنا الدليل يقتضي ان لا يكون الامر كذا او خولف في كذا المعنى مفقود
في صورة النزاع فيبقى على الاصل وكذا قولنا انتفى الحكم لانتفاء مدركه
او لوجود مانع او لفقد شرط وكذا قولنا وجد الحكم لوجود المقتضي على
خلاف في هذه الثلاثة   واتباع الخ مبتدا خبره قوله نجاة وانما سمي
نجاة لان قوله واقتفا الخ عطف على ما قبله مرادف   واقتفا الاثر
اي واتباع آثار السلف الصالح وهو جمع اثر والمراد به هنا ما نقل عنهم
وافضل الناس بعد نبينا الخ هذه مسئلة اعتقادية فكان المناسب
تقديمها على قوله واعلم الخ لكنه قصد ختم كتابه بمسئلة الصحابة رضي الله
عنهم ليكون من باب ختامه مسك وانظر هذه العبارة فانها توهم
خلاف المقصود في الخارج اذ المقصود افضلية من ذكر على الناس بعد
الانبيا والمناسب التعبير بما يؤذن بذلك   وعن من قبلها اي ورضي
عن من قبلها اعني ابو بكر وعمر   عدول اي من لابس منهم الفتنة ومن
لم يلابسها خلافا لمن قال كلهم عدول من قبل قتل عثمان وخلافا لمن قال
كلهم عدول الا من قاتل عليا   بايهم اقتديتم اهتديتم   هذا حديث
اتى به المؤلف كلهم عدول اية للرد على المخالف   حبهم اي بسبب
حبهم

حبهم والمراد بالنفع ما يشمل التوفيق في دار الدنيا للطاعات وحصول الثواب
في الاخرة واتى بهذه الجملة الدعائية في قالب الماضوية للتفاؤل والرغبة
في الوقوع فكانه للرغبة في مضمونها نزلها منزلة الواقع بالفعل وعبر عنه
بالماضي والنون للمشاركة من دعائه للشيخ بن زكريا في الجملتين بعد
ما في الاولى وما جرى عليه من الاسلوب مناسب اذ مضمونه من جملة ما يطلب
فيما يليه   امين هو اسم فعل امر معناه استجب ولم يبن على السكون
الذي هو الاصل في المبنيات لسكون ما قبل اخره وخصت الحركة بالفتحة
لخفتها والاربعة المذهب والجماعة واضافتها للضمير بيانية او على معنى من
فهذه عقيدة الخ الاشارة للمؤلف الذي جرى عليه كلام الشارح واشار
المص بذلك لبيان اسم ذلك المؤلف وما شاع من تلقيبه بالكرامة فهو ليس
من وضع المص ولتضمنه معتقد اهل الايمان لقبها المص عقيدة اهل
التوحيد والمراد باهل التوحيد المؤمنون ثم اتبع المص لقبها باوصاف
تظهر عظم شانها فقال المزججة   المزججة الخ اي لاجل ما انطوت
عليه من العقايد الصحيحة ببراهينها واضافة ظلمات للجهل من اضافة
المشبه به للمشبه والمشتبه عطف خاص على عام   المرغمة اسم فاعل من
الارغام وهو الالصاق بالتراب يقال ارغم الله انف فلان اي الصقه
بالرغام اي التراب اي الملصقة لانف كل مبتدع في التراب اي للذلة لم
بسبب غلبته والخامه وانقطاع حجته والمبتدع كالقدري والمرجي وغيرهم
ممن تضمن هذا الكتاب الرد عليهم وافحامهم وابطال مذاهبهم وتزييف
ادلتهم   بعون الله اي باعانته   عنيد اي معاند لاهل السنة ومخالف
لهم   ان ينفع بها اي جميع المسلمين او جميع احبابه او تلامذته او اخوانه
وحذف المفعول للعموم او لتذهب نفس السامع الى كل طريق امكن وعبر
بالمضارع لتجدد النفع واستمراره والباء في قوله ينفع بها للسببية   في
وقوله يشرح بها سببية   بطوله بفتح الطا المهملة وسكون الواو
الفضل وقد يطلق على القدرة فان قصد الاول كان تفننا في التعبير دفعا
للثقل الحاصل بتكرار اللفظ وان قصد الثاني كان مناسبا قوله فقد حصل
كلا من الفضل والطول بما هو انسب به   وصلى الله الخ لما كان النبي

هو الواسطة للمصلي في كل خير وصل الينا ناسب ان يصلي عليه مكافاة له
والنبي هو الذي يفزع اليه عند الشدائد والمولى هو الناصر ولما كان المفزع
عند الشدائد مقدما على الناصر ناسب تقديم النبي على المولى   عدد منصوب
على انه مفعول مطلق واختلف هل يحصل للمصلي بهذه الصلاة ثواب هذا
العدد اي ثواب بعدد كل فرد من الذاكرين ومن الغافلين او يعطى ثواب
صلاة واحدة والذي حققه انه يعطى ثواب صلاة مع زيادة الكثير من
الثواب لكن دون العدد المذكور لانه يعطى ثوابا بعدد كل فرد ولا ثواب صلاة
واحدة فقط من غير زيادة ثواب على ذلك واعلم ان الذاكرين لله اكثر من
الذاكرين للنبي والغافلين عن ذكر النبي اكثر من الغافلين عن ذكر الله وحينئذ
فكان الاحسن ان يقول وغفل عن ذكره وذكرك الغافلون   ورضي
الله اي اللهم ارض عنهم اي انعم فالجملة خبرية لفظا انشائية معنى
والحمد لله ختم كتابه بالحمد لله رب العالمين طلبا للمشاكلة لاهل
الرضوان قال تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين   الاحكام
الشرعية نسبة للشرع بمعنى الشارع وح فلم يتحد المنسوب والمنسوب اليه
ويصح نسبة الاحكام للشرع حقيقة ويكون فيه نسبة الشيء لنفسه مبالغة فيه
اشارة الى انه لم يكن هناك شيء اعلا منه ينسب اليه حتى انه نسب الى نفسه
خطاب الله كلام الله المخاطب به   المتعلق بافعال المكلفين الاولى
اسقاط ذلك لانه به يصير الحد غير جامع لخروج الخطاب المتعلق بفعل
الواحد كخصائصه صلى الله عليه وسلم ويرد عليه ايضا بان الخطاب يشمل
خطاب التكليف وخطاب الوضع والثاني قد يتعلق بفعل غير المكلف كالصبي
ويتعلق بما ليس بفعل اصلا كالزوال والحيض اهـ   بالاقتضاء الباء للملابسة
وهي متعلقة بخطاب الله اي الملتبس بالاقتضاء اي الطلب من المكلف
الصادق بجزئياته فالايجاب جزئي اعتباري للخطاب وكذا التحريم والندب
والكراهة   او الوضع عطف على الاقتضاء اي خطاب الله الملتبس بالاقتضاء
او بالوضع   او الاباحة اي وهي الاذن في الفعل والترك على حد سوا
والوضع عبارة عن الحكم على الشيء الخ لما كان الوضع من اطلاق الشيء على
للكلام عليه وقوله عبارة عن الحكم فيه تسامح وكان الاولى ان يقول عبارة عن

جعل الشي

جعل الشيء سببا لاحد الاحكام الخمسة او شرطا فيه او مانعا منه   لاحد الاحكام
الخمسة اعني انواع الاقتضاء الاربعة مع الاباحة   والمراد به القرآن لما صدر
بذكر القرآن لم يحتج لزيادة قيد الاعجاز ليخرج الاحاديث القدسية نحو انا عند
ظن عبدي بي وانما لم يحتج لانها لا يصدق عليها القرآن لان القرآن هو اللفظ
المنزل على محمد للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته والقرآن والكتاب
مترادفان وما ذكره الشارح تفسير لفظي لاشتهار القرآن   والمراد بها هنا
ما صدر منه اي من الاقوال التي ليست متلوة واما المتلو فهو القرآن
السابق فكل ما ليس بقرآن فهو غير متلو فالاحاديث القدسية من السنة
كغيرها وقوله ما ليس بمتلو اي بمتعبد بتلاوته وكلها افراد وهذا السنة
وهذا ابعد الى غير ذلك ولا يخفى ما في التعريف لصدقه على الفعل الجبلي
ونحن لسنا متعبدين به   اتفاق المجتهدين لا يخفى ان هذا الحد يصدق
على اتفاق المجتهدين في عصره صلى الله عليه وسلم على امر مع ان هذا ليس
حجة اذ اتفاقهم انما يعتبر ويكون حجة اذا وقع بعد موته واما في حال حياته
فالحجة اقواله وافعاله وفهم من تعبيره بالاتفاق انه لا بد من اثنين فاكثر
اذ هذا اقل ما يتحقق فيه الاتفاق ولا يشترط الجمع بل لو لم يكن في العصر الا اثنان
كان اتفاقهما اجماعا وح فيحمل الجمع في كلام المص على ما فوق الواحد ولا يتصور
الاتفاق من واحد   في عصر اي في اي عصر كان ولا يختص بعصر الصحابة
على الصحيح   على اي امر كان سواء كان اثباتا او نفيا وسواء كان شرعيا
او لغويا او عرفيا   ومن يرى انه لا ينعقد اي الاجماع الذي شانه الحجية
وقوله الى انقراض اي اتفاقا مستمرا الى انقراض العصر   يزيده الخ اي لان
التعريف جار على الاجماع الذي هو حجة لثبوت الاحكام وهو قبل انقراض
العصر ليس بحجة عند ذلك القائل فوجبت تلك الزيادة ليكون التعريف مطردا
مانعا والحاصل انه وقع النزاع بين الاصوليين في اشتراط انقراض العصر
في انعقاد الاجماع فذهب المحققون الى انه لا يشترط بل متى اتفقت كلمة
اهل العصر على امر كان ذلك اجماعا وعلى هذا لو رجع احد منهم قبل انقراض
الجميع او نشأ غيرهم في عصرهم وبلغ درجة الاجتهاد وخالف لم يضر ذلك
في اجماعهم وذهب آخرون الى انه يشترط وانه لو رجع واحد منهم قبل

الانقراض او شاع غيرهم قبل الانقراض بطل الان هو لا اختلفوا على بشرط
انقراض كلهم او غالبهم او علمائهم اقوال فاذا بنينا على القول الاول وهو عدم
الاشتراط فلا زيادة في التعريف واما وان بنينا على الثاني فلا بد ان يزيد في التعريف
الى انقراض العصر ليخرج ما اذا رجع بعضهم او شاع غيرهم وخالفهم كما مر
ومن يرى ان الاجماع لا مفهوم له ان من يرى امتناع الاجماع او لم يجوز وقوعه
فلا يزيد ذلك وتوضيح المقام ان عندنا مسالتين الاولى ما اذا اختلف اهل
العصر الاول في امر على قولين واتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعد
ما استقر خلافهم ففي تلك المسالة اقوال ثلاثة الاول الجواز والثاني المنع
والثالث المنع ان طال زمان الخلاف المسالة الثانية اذا وقع الاتفاق من
اهل عصر لم يختلفوا على احد القولين ففيها ايضا ثلاثة اقوال المنع مطلقا للآمدي
الجواز مطلقا للرازي الثالث التفصيل وهو الجواز ان كان مستند الاولين
ظنيا والمنع ان كان قطعيا وهذا الخلاف انما هو اذا لم يشترط انقراض العصر
اما ان اشترط فهو جائز قطعا اذا علمت هذا تعلم ان من يجوز مطلقا
لا يحتاج لزيادة في التعريف ومن يمنع مطلقا يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد
مستقر ومن يفصل يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر او سبقه في
الظني وفي المسالة الاولى او بلا طول زمان   لا يستقر مع سبق الخ اي لا ينعقد
اذا وقع مع سبق الخ وقوله وجوز وقوعه اي والحال انه يجوز وقوعه عقلا
وجوز وقوعه فاعل جوز من يرى ان الاجماع لا يستقر والضمير في وقوعه
عائد على الاجماع مع سبق خلاف مستقر   خلاف مجتهد مستقر لفظ مستقر
بالرفع نعت لخلاف وانما قيد الخلاف بالاستقرار لانه قبل ان يستقر يجوز الاتفاق
على احد القولين فان الصحابة اجمعوا على قول الصديق بقتال اهل الردة بعد
خلافهم من غير استقرار وعلى دفنه صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة
بعد خلافهم من غير استقرار وحذف لفظ مجتهد من الاول لدلالة هذا عليه
فهو من حذف من الاول لدلالة الاخر   مساواة فرع الخ انت خبير
بان ما جرى عليه المصنف هو تعريف القياس وتعريفه هو حمل مجهول على معلوم
لمساواته له في علة حكمه   لا شاع مقدماته هذا اشار لمضمون قوله ليس
كل قياس معتبرا الخ ومقدمات القياس ما يتوقف عليها منها حكم الاصل
وكونه

وكونه معللا وان العلة كذا او وجودها في الاصل ووجودها في الفرع وعدم
معارض في الاصل وعدم معارض في الفرع وما اشبهت مقدماته كثر الغلط
فيه   وكثرة الغلط فيه من عطف المسبب على السبب   وانما مراده الخ
جواب عن ما يقال قولك والعلم المتكفل الخ يقتضي ان محل هذه المسالة
في الاصول فما وجه ذكرها هنا   او المثل اي ادلة القوة وقوله المستنبط
بصيغة اسم الفاعل وقوله هنا اي من المثل ويصح ان يراد بالمثل الدليل
العقلي وعبر حينئذ بالمستنبط بصيغة اسم المفعول   التي لا يشهد لها
اصل الخ هذا وصف مخصص للبدع احترز به عن البدع المستحسنة التي
تشهد لها اصول الشريعة ومن ثم كانت مستحسنة وذلك كالبدع التي اقتضت
قواعد الشرع وجوبها كجمع القران وتدوين المذاهب ونحوها كالتجمل بالملابس
الفاخرة لاجل اهانتهم والاخذ عنهم وكذلك اتخاذ الحاجب للقاضي والامير
لاجل اهابته ودفعه في المنفس فان هذا اما واجب او مندوب فتحصل
ان البدعة اما مذمومة او مستحسنة فالاولى ما لم يكن في عهد الصحابة
ولا التابعين ولكن دل عليه الدليل الشرعي من كتاب او سنة او اجماع او
قياس او استحسان قال السيد ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن
الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة
والسلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في
الدين ما ليس منه   الى ما كان عليه السلف الصالح ينبغي ان يراد بهم
القرون الثلاثة التي شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرية حيث
قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم   والصحابة
كلهم عدول اي ما لم يطرا قادح   ان كل الخ بدل من قوله الرد وفي
نسخة وان كل بالواو وعليها فالعطف تفسيري   لا يسال عن عدالة
احد لانهم محمولون على العدالة حتى يظهر قادح بخلاف غيرهم فانه لا يحمل
على العدالة عند جهل الحال وقوله عرف اي حاله او لم يعرف حاله بان كان
مجهولا   ودليلهم اي دليل الجمهور والمحققين   وكذلك جملة الخ
الذي هو ان الكلام في الصحابة والخطاب في الاية للامة منها ما ذكر ايضا
في الاية التي بعد   لو انفق احدكم الخ الحاصل انه وقع بين خالد

ابن الوليد وابي عبيدة نزاع وترادد في الكلام فقال عليه السلام لخالد ما لو انفق
الحديث فالمعني بالمدح هم الصحابة السابقون كابي عبيدة فالمزية لبعضهم
فلا يكون في ذلك دليل للمدعي الا ان يقال اذا كان لا يبلغهم من حصلت له
الصحبة وانما فاته السبق فكيف من لم يحصل له الصحبة بالكلية ولا نصيفه
بالمبالغة في النصف وفي المسالة اي مسالة عدالة الصحابة اقوال
منها انه يبحث عن عدالتهم كغيرهم الا من يكون ظاهر العدالة او مقطوعا بها
كالشيخين ومنها انهم عدول الى قتل عثمان ويبحث عن عدالتهم بعد قتله
لوقوع الفتن بينهم ومنها انهم عدول الا من خرج على علي وقاتله
والذي عليه الكتاب والسنة لان ظاهرهما المطابق لما سبق كلهم عدول
من غير تفصيل اي بين من بقي الى قتل عثمان وغيره وبين من قاتل عليا وغيره
فان قلت اي فرق بين اول هذه الاقوال وبين القول المشهور فانه تقدم
فيه ايضا ان من وقعت منه جرحة منهم كالكبيرة ثم قلت الفرق بين البحث
عن حالهم وعدمه فعلى المشهور يحملون على العدالة سواء كان موفقا بها او
مجهول الحال وعلى القول الاول من هذه الاقوال المجهول حاله منهم لا بد من البحث
عنه ولا يحمل على العدالة كغيره والصحابي نسبة للصحابة وانما نسب للجمع
لاختصاص هذا الجمع باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صار
كالعلم بالغلبة عليهم رضي الله عنهم فترادف هذا الجمع المفرد من اجتمع اي بيقظة
اذ هو المتبادر عند الاطلاق وعبر باجتمع دون رأى ليدخل العميان كابن
ام مكتوم في حياته خرج من رآه بيقظة من الصالحين بعد وفاته ثم
مات مؤمنا اعترض بانه يقتضي انه لا يطلق على من اجتمع به مؤمنا في حياته
صحابي حتى يموت مؤمنا وليس كذلك فالمناسب اسقاط هذا القيد اذ المراد
تعريف من يقال له صحابي في الحال وانما يحتاج لذلك اذا اردنا الصحابي عند الله
وفي المال ويلزم عليه ان لا يسمى احد ممن اجتمع به مؤمنا في حال حياته صحابيا
لعدم تحقق موته مؤمنا الا في المشهود لهم بالجنة وذلك باطل ويصدق ايضا
على من ارتد منهم ثم تاب ومات مؤمنا وليس كذلك وان لم يرو عنه
بفتح اليا وكسر الواو ويقال رواية للحديث يرويه وان لم يطل هو بضم
اليا وكسر الطا من الاطالة لا من الطول الذي وان لم يطل في اجتماعه به لانه

يخرج عنه

يخرج عنه اي عن تعريف ابن الحاجب حيث عبر بالرؤية فيكون التعريف فاسد العكس
اي غير جامع وهو اوجه الاحسنية وانت خبير بان ما وجه به الاحسنية يقتضي
فساد المقابل الذي هو تعريف ابن الحاجب فكان الاولى ان يعبر بالصواب بدل
احسن الا ان يقال المراد بالرؤية في كلام ابن الحاجب الاجتماع لا الرؤية البصرية واطلاق
الرؤية على الاجتماع شائع في العرف حتى صار حقيقة عرفية يقال هل رايت السلطان
اي اجتمعت معه ويقال الرجحان ارى اي اجتمع معك بالنسبة لما اي بالنسبة
لاجتماعه وفي لم مع اشتراطه ذلك اي الطول في الصاحب وان كان لحظة
اي وان كان الاجتماع مقدار لحظة من الزمان مفردة اي واحدة تفرق من
الفرق اي تخفى وتغيب انوار الاوليا كالاصابع في الكواكب ولم يثبت ان
بعض الاصابع افضل من بعض الخطابية بفتح الخا والطا المشددة قوم من
الرافضة نسبة لكبيرهم ابي الخطاب كان يامرهم بشهادة الزور على مخالفيهم
ومن ثم كان مالك وغيره من الائمة لا يقبلون روايتهم ولو قبلوا رواية اهل
الاهوا غيرهم ولا عبرة بقول اهل التشيع الاولى التشييع لاجل اضافة
اهل ولاجل عطف البدع وعطف البدع على التشييع عطف عام على خاص اصحابنا
اي المتبادرون من اهل السنة وليس المراد باصحابنا اهل السنة فقط نحو ما بدليل
قوله واختلفوا فيما بين عثمان الخ ثم اهل بيعة الرضوان وهم الذين بايعوه
عليه الصلاة والسلام تحت الشجرة في الحديبية حين صده المشركون عن دخول
مكة للعمرة وهو في الحديبية ومن ثم له مزية عطف على قوله ثم اهل بيعة
الرضوان وقوله من اهل العقبتين بيان لمن له مزية وقوله من الانصار حال من
اهل العقبتين ومفاده ان اهل بيعة الرضوان ومن له مزية في مرتبة واحدة
وحاصله ان النبي قدم عليه من المدينة وهو في مكة قبل الهجرة ستة انفار
فتبايعوا معه على النصر عند عقبة منى ثم في العام الثاني قدم عليه اثنا عشر
فتبايعوا معه عند العقبة المذكورة وفي العام الثالث وهو عام الهجرة قدم
عليه نحو المائة من المدينة فتبايعوا معه وتحالفوا معه على نصرة عند العقبة
المذكورة فاهل من الانصار الذين هم اهل المدينة وانظر لم قال ثم من اهل
العقبتين ولم يقل من اهل العقبات اللهم الا ان يقال ان عقبة منى متعددة
فالمبايعة مع فرقتين كانت عند عقبة والمبايعة مع الفرقة الثالثة كانت

هو عشرة الخ   وكذلك السابقون ظاهره انهم في مرتبة اهل بيعة الرضوان
وانهم متساوون ثم في الفضل وهذا ظاهر على القول الاول فيهم   بالوقف اي لا يجزم
بتفضيل احد منهما على الآخر   فقيل له اي لمالك في المدونة وفي الكلام تقديم وتاخير
اي ففي المدونة قيل لمالك من افضل الناس الخ اي ففي المدونة ان ابن القاسم قال
لمالك من افضل الناس الخ   او في ذلك شك الهمزة للاستفهام الانكاري
والواو مفتوحة وهي للعطف اي ولا شك في ذلك   ولا في المعالي هو امام
الحرمين وقوله قريب منه اي كلام قريب مما قاله مالك وهذا اخر كلام القاضي
عياض في الاكمال   كان شيخنا الفهري المراد بالفهري هنا الامام ابو بكر
الطرطوشي الاندلسي نزيل سكندرية والمدفون بها وليس المراد به ابن
التلمساني لانه متاخر عن ابن الرهوني   يقدم عمر كثيرا اي يعظمه ويجله ويعترف
له بالفضل العظيم والنحو الجسيم وليس المراد انه كان يقدمه ويفضله على
عثمان وعلى علي وغيرهما والا لم يكن لذا بده اذ كذلك جميع اهل السنة
ويرحم الله هذا من كلام الفهري   بل غاب عنه اي وجه النظر اي النظر الموجب
للصواب   من غير مدافع بكسر الفاء اي منازع يدافع في ذلك   ثم اختلف
في تاويل وقف مالك الاولى اسقاط تاويل لان بعض الاطراف من الخلاف
لا تاويل فيه   هو وقف على ظاهره اي انه وقف حيرة بمعنى انه تردد وتحير
في ايهما افضل لتعارض الادلة عنده   وقيل هو اي مالك راجع اي عن
الوقف للقول الاول وهذا الكلام بمنزلة الاعتراض بين القول الاول الذي
يقول ان الوقف على ظاهره وهو وقف الحيرة وبين القول الثاني وهو انه وقف
لما كان لما وقع من الاختلاف والتعصب لا انه لا يقول بالقول الاول
وصار حاصل القولين في وقف مالك ان الوقف الصادر منه قيل وقف حقيقة
بمعنى التردد في الافضل لتعارض الادلة وقيل من الوقف الامساك عن التصريح
بما هو الحق مع معرفته للحق   ويحتمل وقفه الخ حاصله انه لما وقع خاف
من الفتنة وتستر بالوقف اي بالامساك عن التصريح بما هو الحق وانه كان
في نفس الامر يقول بتفضيل عثمان على علي لمعرفته الحق   من يقتدي به البتا
وفاعل ضمير يعود على مالك ومن وافقه على اشاعته ويحتمل ان وقف مالك
ووقف الاشياخ الذين يقتدى بهم مالك مما وقع من الاختلاف وقوله انه

الخ ان

الخ ان ومعمولاها منصوب ليحتمل وضمير انه للحال والشان وقوله لما اي لاجل
ما وقع الخ   بسبب قوله بالتفضيل بينهما اي بتفضيل عثمان على علي ورجوعه
عن الوقف وقوله وطلبته اي ان طلبته فهو على تقدير ان اي طلب العلوية منه
ان يقول بافضلية علي على عثمان حيث امتحن عند محنته   حين امتحن اي
بالسجن وضرب بالسياط ثلاثين سوطا فاكثر واختلف في الزائد على الثلاثين
الى المائة وصارت يداه لا يقدر على رفعهما ولا على تحريك ثوبه بهما واختلف في
سبب ذلك فقيل ان والي المدينة جعفر بن سليمان نهى الامام ان يحدث انه
ليس على المكره طلاق فخالفه وحدث بذلك وقيل ان الذي نهاه ابو جعفر المنصور
وقيل ان سبب الامتحان ان جماعة من العلوية سالوه من الافضل عثمان او علي
فقال عثمان فامروه بالرجوع عن ذلك والقول بتفضيل علي فامتنع فضربوه
فقوله حين امتحن اي ضرب بناء على القول الاخير   وذلك اي كثرة الثواب
ورفع الدرجات وقوله ولا يستدل عليه اي على ما ذكر من كثرة الثواب ورفع الدرجات
واتى بهذا دفعا لما يقال وقوله اذ قد تكون اي الثواب   من الكثير الظاهر
الاكثر مما هو كثير ظاهر   وان كانت الخ جملة حالية اي لا يستدل على كثرة الثواب
بكثرة الطاعات الظاهرة والحال ان الاعمال الظاهرة محل لغلبة الظن بالتفضيل
والية يشير الخ اي والى كونه قطعيا يشير الخ   اجتهادية اي مما ينتجه الاجتهاد
من غير تشبيه النظر فيها   لو ترك الخ اي لانه لو ترك احد النظر فيها لم ياثم اي
كما هو شان مسايل الاجتهاد   في الظاهر والباطن التفضيل في الظاهر
يرجع لكثرة الطاعات والتفضيل في الباطن لكثرة الثواب وعلو الدرجات
فكان المناسب للشارح ان يقدم قوله واختلف هل التفضيل الخ على قوله سابقا
ومنع الخ ويرتب ما تقدم من قوله ومنع التفضيل الخ على القول بان التفضيل
في الباطن لان التفضيل في الباطن هو المناسب لانه يجري عليه المصنف
السابق من كون التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجات   او في الظاهر فقط
اي واما في الباطن فلا يعلمه الا الله   نص كلا من القولين هكذا في بعض
النسخ بالنون والصاد المشددة بمعنى ان القاضي نص على كل من القولين
واحتج له اي ذكر كلا من القولين وذكر ما يقويه فتارة نصه ونص عليه
فهو منصوص ومنصوص عليه بمعنى واحد فقط واحتج له على ما قبله

مفاد ولما كان هذا يوهم ان المانع ارتفع كلا من القولين دفع هذا التوهم
بقوله وتقويله الخ وفي بعض النسخ نصر كلا من القولين اي ذكر لكل قولا ما يتقوى
به وينصره وعلى هذه النسخة فقوله واحتج له عطف تفسير على ما قبله وتقويله
اي الفاضل على ان التفضيل في الظاهر فقط اي على القول بذلك لانه اي
التفضيل قد يكون في الباطن اي في نفس الامر وذلك بكثرة الثواب
وعلو الدرجات وقد يكون على خلاف ما شهدنا بان كان عمله في الظاهر قليلا افضل
من بقي بعده هذا فيما سوى الخلفا الاربعة لانه لم يبق احد منهم في حال حياة النبي
ويبعد ان يتصف به لعموم الاحاديث الواردة في تفضيل الخلفا وتزكيته اي
النبي فالمصدر مضاف للفاعل وفي نسخة وتزكية بعضهم من غير ضمير فالمصدر
مضاف للمفعول مع حذف الفاعل على هؤلا اي هؤلا فيما بين اللام وعبر
بذلك لتعظيم شانهم مع مراتب واختلف فيما بين عايشة وفاطمة فقال
بعضهم ان فاطمة افضل من عايشة ومن غيرها ممن تعاصرها ومن بعدهن
لقوله عليه السلام في شانها انها سيدة نسا العالمين الا مريم وقال بعضهم
عايشة افضل لقوله عليه الصلاة والسلام فضل عايشة على النسا كفضل
الثريد على الطعام وفصل بعضهم فقال عايشة افضل من حيث انها زوجته
وفاطمة افضل من حيث انها بضعة وحكى بعضهم الاجماع على افضلية فاطمة
من عايشة وان الخلاف انما هو بين عايشة وخديجة واتفقوا على ان فاطمة
افضل من اخوتها لانهم ماتوا في حياته صلى الله عليه وسلم فهم في ميزانه
لانهم رزيته واما فاطمة فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم في حياتها
فهو في ميزانها لانه رزيتها من هذا التعليق اي الذي هو شرح اهل
عقيدة اهل التوحيد فنسال سبحانه ان يختم لي انما ختم كتابه بالدعا
لان الدعا والتضرع الى الله واظهار الفاقة والمسكنة بين يديه هو مخ العبادة
ولبها ولب الشي اشرف ما فيه فكانه قد ختم كتابه حينئذ بما هو المقصود
من كل العبادات والاعمال بالخواتم بالايمان هو تصديق القلب بما علم
مجي الرسول به ضرورة مع عدم الاباية من النطق واما الاسلام هو
الانقياد للاعمال الطاعات والمغفرة عطف على ان يختم وقوله بلا محنة الخ
المحنة باعتبار الدنيا الدواهي المهلكات و باعتبار الاخرة ما يجوز ان
يمتحنا

يمتحنا الله به فيها كان يقول ادخلوا النار فان امتثلنا ادخلنا الجنة والا فلا
وان يعونا اي يسكننا على كل من يتعاطى هذا الشرح دعا لمن يتعاطى
هذا التاليف واصله وهو المتن وان كان داخلا في عموم الاخوة والاحبة سابقا
اهتماما بشانه والمولى جدير بان يمنح دعاه وحقيق بان يستجاب سواله
فانه كان من الاكابر الاوليا وايضا كما من المولى الكريم عليه بان اعطاه ما طلب
من اتمام هذا التاليف كذلك المولى جدير بان يعطيه بمحض فضله كل ما سال
لان الكريم اذا فتح باب العطا والكرم لشخص فلا نهاية لما يمنحه ولا غاية
لذلك اواصله المراد به المتن بخواتم السعدا اي وهو الموت على الايمان
وما يترتب عليه من دخول الجنان والنظر لوجه الكريم المنان ويشرح صدره
اي يوسع قلبه اي يهيبه لقبول العلوم والمعارف ويزكي اي يطهر فعله
من الادناس المعنوية بان يجعله خالصا من الريا والسمعة والعجب واخر
دعوانا الخ ختم دعاه بهذه المشاكلة اهل الرضوان فانهم يختمون دعاهم
بذلك كما قال تعالى حكاية عنهم واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فهو
ختام حسن وهو براعة مقطع لدلالته على الختم والفراغ كما يدرك بالذوق السليم
والله تعالى اعلم بالصواب وصلى الله على سيدنا محمد سيد الاولين والاخرين
وعلى اله وصحبه اجمعين تمت هذه التقاييد النفيسة المجموعة من تقارير
شيخنا العلامة ابي الحسن علي بن احمد الصعيدي العدوي المالكي تغمده الله بالرحمة
والرضوان قال جامعه الفقير محمد الدسوقي المالكي تم ذلك الجمع في نصف رمضان
سنة ست وعشرين ومايتين بعد الالف في المرة الثانية لقراءتي لهذا الكتاب
بالجامع الازهر وقد وافق الفراغ من نقل هذه النسخة المباركة يوم الثلاث المبارك
تسع وعشرين من شهر القعدة الذي هو من شهور سنة الف ومايتين
ستة وثلاثين على يد كاتبها الفقير محمد الخطيب [illegible] اقليما
المنشاوي بلدا المالكي مذهبا غفر الله له
ولوالديه ولجميع المسلمين
امين
امين
تم